

Ernst Furlinger (Hg.)

**Muslimische Vielfalt  
in Niederösterreich**

Gefördert durch das Amt der Niederösterreichischen Landesregierung

Titelbild: Kalligraphie der Sure 112 (Sūrat al-iḥlāṣ), Kuppel der Moschee Bad Vöslau

Foto: Cem Firat

Titelgestaltung: Michael Zehndorfer

© 2014, Edition Donau-Universität Krems

Department Migration und Globalisierung, Zentrum Religion und Globalisierung

Dr. Karl-Dorrek-Straße 30

3500 Krems, Austria

[www.donau-uni.ac.at/mig](http://www.donau-uni.ac.at/mig)

Herstellung: Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG, Münster

Printed in Germany

ISBN 978-3-902505-36-1

# Inhalt

<b>I. Einleitung .....</b>	<b>5</b>
<i>Ernst Fürlinger</i>	
<b>II. Demographische Aspekte .....</b>	<b>11</b>
<i>Siegfried Opelka</i>	
1. Eine kurze Darstellung der Migrationsgeschichte im 20. Jahrhundert in Niederösterreich .....	11
2. Die religiöse Landschaft in Niederösterreich im Zeitverlauf.....	17
3. Die geographische Verteilung der Bevölkerung mit islamischer Religionszugehörigkeit .....	22
4. Die Altersstruktur der Bevölkerung nach Religionsbekenntnis in Niederösterreich .....	26
5. Menschen mit islamischer Religion nach Staatsangehörigkeit .....	28
6. Demographische Entwicklungen seit 2001.....	29
<i>Isabella Skrivanek</i>	
<b>III. Sozio-ökonomische Situation der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich... 36</b>	<b>36</b>
<i>Isabella Skrivanek / Gudrun Biffel</i>	
1. Haushaltsstruktur .....	36
2. Bildungssituation.....	39
3. Erwerbsintegration .....	42
4. Branchen und berufliche Position .....	49
<b>IV. Muslimische Organisationen und Infrastrukturen in Niederösterreich .....</b>	<b>52</b>
<i>Ernst Fürlinger</i>	
1. Organisationen.....	54
1.1 Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) .....	54
1.2 Sunnitischer Islam.....	67
1.2.2 Weitere sunnitische Organisationen und Bewegungen.....	87
1.3. Schiitischer Islam .....	90
1.4 Alevitentum.....	91
2. Infrastrukturen .....	95
2.1 Gebetsräume / Moscheen .....	95
2.2 Kategoriale Seelsorge.....	101
2.3 Islamische Abteilungen in Friedhöfen/ islamischer Friedhof.....	103
2.4 Schächtung.....	105

<b>V. Partizipation, Diskriminierung und Zugehörigkeit von jugendlichen Muslimen/innen am Beispiel von Baden, Hainburg und Neunkirchen .....</b>	<b>106</b>
<i>Lydia Rössl</i>	
1. Einleitung.....	106
2. Partizipation muslimischer Jugendlicher .....	111
3. Individuelle Bezüge muslimischer Jugendlicher zur Religion und Kultur des Islam .....	121
4. Diskriminierungserfahrungen muslimischer Jugendlicher .....	128
5. Schluss: Zugehörigkeiten im Prozess .....	136
<b>Danksagung .....</b>	<b>142</b>
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>143</b>
<b>Autorinnen und Autoren der Studie .....</b>	<b>150</b>
<b>Appendix .....</b>	<b>152</b>
<i>Anhang 1: Anleitung für die qualitative Erhebung unter Jugendlichen.....</i>	<i>152</i>
Auswahlkriterien .....	152
Fragenblöcke .....	152
Personenstammblatt.....	158
ExpertInneninterviews: 3-5 pro Region.....	159
Leitfaden .....	159
<i>Anhang 2: Tabellen- und Abbildungen zu Kapitel II .....</i>	<i>160</i>
<i>Anhang 3: Abbildungsverzeichnis .....</i>	<i>166</i>
<i>Tabellenverzeichnis .....</i>	<i>166</i>

## I. Einleitung

---

*Ernst Fürlinger*

Die Studie „Muslimische Vielfalt in Niederösterreich“ ist das Ergebnis eines Projekts im Bereich der empirischen Religions- und Sozialforschung, das vom Department Migration und Globalisierung der Donau-Universität Krems mit finanzieller Unterstützung der Niederösterreichischen Landesregierung im Zeitraum November 2009 bis September 2011 durchgeführt wurde. Für die Publikation wurden die Daten und Angaben im August 2013 aktualisiert und der Text nochmals im Februar 2014 teilweise überarbeitet und ergänzt. An der Studie haben vier Wissenschaftler/innen des Departments Migration und Globalisierung sowie drei externe Mitarbeiter/innen, die in die Befragungen und die Transkription der Interviews eingebunden waren, mitgewirkt.<sup>1</sup>

### **Ziele, Schwerpunkte und Methoden**

Das Ziel der Studie war es, anhand ausgewählter Fragestellungen eine systematische, forschungsbasierte Analyse zur Situation der muslimischen Bevölkerungsgruppe in Niederösterreich zu geben. Damit ist Niederösterreich das zweite Bundesland in Österreich nach Vorarlberg (Dörler 2003), für das ein solcher Überblick erarbeitet wurde.

Angesichts des Umfangs des Forschungsthemas wurde der Fokus auf einige ausgewählte Aspekte gerichtet. Vom Schwerpunkt des Departments her wurde dem migrationsspezifischen Hintergrund besonderes Augenmerk geschenkt, insbesondere demographischen, wirtschaftlichen und sozialen Charakteristika. In einem Teilprojekt im Bereich der empirischen Religionsforschung wurden die muslimischen Organisationen und ihre Infrastrukturen in Niederösterreich zum ersten Mal erhoben und dargestellt. In einem weiteren Teilprojekt wurden Facetten der gesellschaftlichen Partizipation dieser Bevölkerungsgruppe am Beispiel von Jugendlichen muslimischer Zugehörigkeit an drei Orten/Regionen in Niederösterreich untersucht, nämlich Hainburg, Neunkirchen, Baden bei Wien bzw. Bad Vöslau. Diese Orte/Regionen wurden ausgewählt, da sie einen besonders hohen und vielfältigen Anteil an Muslimen der sog. ersten und zweiten Migrationsgeneration in der Bevölkerung aufweisen.

In der Studie kommen unterschiedliche sozial- und religionswissenschaftliche Forschungsmethoden zum Einsatz. Es wurden sowohl quantitative wie qualitative Daten erhoben

---

<sup>1</sup> Die Autorinnen und Autoren der einzelnen Teile der Studie sind jeweils für die Richtigkeit der Angaben, für die Qualität der Forschung und die Einhaltung der wissenschaftlichen Standards verantwortlich.

und ausgewertet: Für die Kapitel II „Demographische Aspekte“ und Kapitel III „Soziale Situation“ wurden primär statistische bzw. demographische Daten ausgewertet. Für das Kapitel IV „Muslimische Organisationen und Infrastrukturen“ wurden Expert/innen-Interviews mit muslimischen Funktionär/innen durchgeführt, die relevante wissenschaftliche Literatur ausgewertet sowie ethnologische Methoden (Feldbeobachtung) eingesetzt. Das Kapitel V „Partizipation, Diskriminierung und Zugehörigkeit von jugendlichen Muslimen/innen“ basiert auf Daten aus qualitativen, leitfadengestützten Interviews sowie Fokusgruppen. Details zu den Forschungsfragen und -methoden werden im jeweiligen Kapitel angeführt.

### **Vielfalt muslimischer Identitäten und Zugehörigkeiten**

Es mag auffallen, dass für die Studie nicht der Titel „Islam in Niederösterreich“ gewählt wurde. Bereits mit dem Titel „Muslimische Vielfalt in Niederösterreich“ wollen wir darauf hinweisen, dass es sich bei der Bevölkerung mit muslimischer Konfession keinesfalls um eine einheitliche, homogene und ideologisch geschlossene Gruppe handelt, die mit bestimmten Kategorien und Eigenschaften sachgemäß gekennzeichnet werden könnte.<sup>2</sup> Vielmehr ist es ein Anliegen der Studie, die große interne Pluralität und Inhomogenität der Bevölkerungsgruppe mit muslimischer Zugehörigkeit in Niederösterreich vor Augen zu führen. Zugleich sollen aber auch Ähnlichkeiten oder übereinstimmende Muster und dynamische Entwicklungen zwischen den unterschiedlichen Organisationen und Richtungen aufgezeigt werden.

Selbstverständlich steht Niederösterreich mit dieser Vielfalt des Islam in Österreich nicht alleine da, nicht zuletzt weil die muslimische Präsenz in Niederösterreich eine Folge unterschiedlicher Migrationsprozesse ist, die Personen aus unterschiedlichen Ländern Europas und außerhalb Europas mit unterschiedlichen Glaubenstraditionen nach Österreich gebracht hat. Österreich hat im Kontext der „Gastarbeiter“-Zuwanderung, die bis in die frühen 1960er Jahre zurück reicht, muslimische Zuwanderung vor allem aus dem türkischen und vormaligen jugoslawischen Raum erhalten. Darüber hinaus hat Niederösterreich infolge einer langen Tradition der Flüchtlingsaufnahme und über das Flüchtlingslager Traiskirchen vergleichsweise viele Muslime aus weiter entfernten Weltregionen mit unterschiedlichen kulturellen und religiösen Traditionen aufgenommen. Niederösterreich spiegelt daher die Vielfalt des Islam in besonderem Maße und hat damit am Facettenreichtum und der Komplexität des europäischen Islam teil.

Die Vielfalt des Islam in Europa spiegelt sich nicht nur in den unterschiedlichen ethnischen und kulturellen Hintergründen von Muslimen und Musliminnen, in der Vielfalt der von ihnen gesprochenen Sprachen, sondern auch in verschiedenen innerislamischen Strömungen und Richtungen, verschiedenen islamischen Rechtsschulen, mit Unterschieden in der Lehre und

---

<sup>2</sup> Zur Kritik des Blockdenkens: Gaonkar/ Taylor 2006: 453-455; Biffl 2009.

der religiösen Praxis sowie unterschiedlichen kulturell geprägten Bräuchen. Die Vielfalt schlägt sich auch in einer Vielzahl unterschiedlich orientierter Organisationen nieder, die ein fast unüberschaubares Spektrum bilden. Diese Vielfalt stellt sowohl für die Muslime selbst als auch für die Mehrheitsgesellschaft eine Herausforderung bei der gesellschaftlichen Interaktion bzw. Partizipation und für das gegenseitige Verständnis dar. Das Kapitel zu den muslimischen Organisationen soll hier einen kompakten und instruktiven Überblick bieten, auf dessen Basis zwischen den muslimischen Richtungen und Organisationen differenziert werden kann.

Zur Vielfalt muslimischer Präsenz gehören ebenso die unterschiedlichen Weisen des Muslimseins. Es wäre irreführend, einen ‚Muslim‘/ eine ‚Muslimin‘ allein mit der Vorstellung praktizierender Gläubiger, die ihr Leben und ihren Alltag orthodox nach der islamischen Rechtleitung ausrichten, zu identifizieren. Wie in allen anderen Religionsgemeinschaften existieren verschiedene und vielfältige Weisen, mit denen sich Menschen auf Religion beziehen: Es gibt Menschen, die ihren religiös-muslimischen Glauben – in unterschiedlicher Intensität und Form – praktizieren. Es gibt Muslime im kulturellen Sinn, die von der Herkunftsfamilie her religiös sozialisiert sind, den religiösen Vorstellungen, Pflichten und Vorschriften nun aber wenig oder keine Bedeutung zumessen. Es gibt Menschen muslimischer Herkunft, die sich gegenüber der Religion indifferent verhalten, aber sich dennoch der lokalen ethnisch-religiösen Community zugehörig fühlen. Es existieren traditionelle, konservative und liberale Interpretationen islamischen Denkens und islamischer Praxis, stärker legalistisch und ritualistisch ausgerichtete oder spirituell (sufistisch) ausgerichtete Glaubensformen. Dieses gesamte Spektrum ist gemeint, wenn von muslimischer Vielfalt die Rede ist. Es ist wichtig, einleitend auf die Bandbreite des Muslimseins hinzuweisen, weil in der Studie vor allem die muslimischen Organisationen – also die organisierten Muslime und Musliminnen – im Vordergrund stehen, da diese empirisch leichter fassbar sind und die Landschaft des Islam besonders stark prägen, tatsächlich aber nur einen kleinen Teil des gesamten Spektrums muslimischer Identitäten, Zugehörigkeiten und Praxis bilden.

Eine solche sorgfältige Reflexion von Sprach-, Wahrnehmungs- und Denkmustern ist heute gerade im Fall des Islam kein akademisches Glasperlenspiel, sondern von hoher politischer Brisanz. Mit dem Begriff „Muslim“/ „Muslimin“ ist – wie im Fall anderer Kollektivbezeichnungen religiöser Gruppen – oft eine Tendenz verbunden, Menschen mit unterschiedlichen Zugehörigkeiten auf einen Faktor ihrer Identität zu reduzieren, nämlich auf den religiösen.<sup>3</sup> Damit kann über Individuen mit individuellen, vielfältigen Interessen, Verwurzelungen, Herkunft, Tätigkeiten, Zugehörigkeiten, Hintergründen ein Stereotyp des „Muslims/ der

---

<sup>3</sup> Siehe dazu Maalouf 2000; Sen 2007.

Muslimin“ gestülpt werden, das vor allem seit den Ereignissen von 9/11 und den djihadistischen Anschlägen in Madrid und London mit negativen Bewertungen aufgeladen ist. Deutlich ist die Tendenz in den letzten Jahren, im Zusammenhang mit Migrant/inn/en aus mehrheitlich muslimischen Ländern ethnische und soziale Kategorie durch die Kategorie der Religionszugehörigkeit zu ersetzen und damit eine besondere Problemgruppe zu kennzeichnen. Die Debatten über Migration und Integration werden dadurch zunehmend „religionisiert“ bzw. „islamisiert“ (s. Spielhaus 2006; 2013; Tezcan 2011). Eine nüchterne, sachbezogene Auseinandersetzung mit einzelnen Aspekten und Schwierigkeiten wird dadurch erschwert. Gegenüber diesen Essentialisierungen und einem Blockdenken, die Menschen muslimischer Zugehörigkeit in einem negativen Stereotyp zusammenfasst, gilt es, das Bemühen nüchterner, sachlicher Differenzierung zu setzen.

### **Das Sichtbarwerden des Islam im öffentlichen Raum**

Ein wichtiges Ergebnis der Studie ist der Nachweis, dass die muslimischen Gemeinschaften von einem dynamischen Veränderungsprozess geprägt sind, der aus mehreren Faktoren resultiert, u.a.

- der Erkenntnis der Migrant/inn/en muslimischer Zugehörigkeit, dass sie sich de facto in Niederösterreich niedergelassen haben und nicht mehr ins Herkunftsland zurückkehren,
- einem schrittweisen sozialen Aufstieg in die Mittelschicht, u.a. auf Basis steigender höherer Bildungsabschlüsse in der jungen Generation,
- dem Generationenwechsel in der Leitung der muslimischen Moscheevereine, d.h. dem langsamen Nachrücken von jungen Funktionären, die in Österreich aufgewachsen sind,
- der Einrichtung einer eigenen Religionsgemeinde in Niederösterreich,
- einem Prozess der Emanzipation, bei der die ehemaligen Migrant/inn/en sich nun als Landesbürger/inn/en verstehen, auf der gleichberechtigten Teilhabe an der Gesellschaft bestehen und ihre gleichen Rechte in Anspruch nehmen – nicht zuletzt das Recht, „anders“ zu sein, d.h. die eigene muslimische Identität und Praxis im öffentlichen Raum zum Ausdruck zu bringen, mit der eigenen Identität im öffentlichen Raum sichtbar zu werden.

Dieses Sichtbarwerden der ehemaligen Migrant/inn/en als Bürger/inn/en muslimischer Zugehörigkeit, die selbstverständlich und selbstbewusst ihre Grundrechte und ihren Platz in der Gesellschaft einfordern, hat in den letzten Jahren vielfach Spannungen und Konflikte ausgelöst. Im Kontext globaler, weltpolitischer Krisen und Konflikte – vor allem in der Dekade des „Kriegs gegen den Terror“ – und einer extrem polarisierten ideologisch-politischen Debatte wird dieses Auftreten des Islam als öffentliche Religion in Europa vielfach als Provokation, als islamistische Herausforderung oder als Bedrohung dargestellt. In Europa ist vielfach ein Rückschlag für den Multikulturalismus zu konstatieren. Vor allem rund um die Errichtung sichtbarer, repräsentativer



Moschee- und Minarettbauten kommt es in diesem Zusammenhang zu starken gesellschaftlichen und politischen Konflikten. Gerade Niederösterreich war mit dem Neubau einer Moschee in Bad Vöslau Ende 2006/2007 – der ersten repräsentativen, von außen erkennbaren Moschee der ehemaligen Arbeitsmigrant/inn/en aus der Türkei in Österreich - Schauplatz einer intensiven öffentlichen Auseinandersetzung, die eine überregionale Dimension erreichte (s. Furlinger 2013). Teile des Staates, der Politik und der Gesellschaft reagieren in einem Klima verhärteter islamskzeptischer und –feindlicher Haltungen mit Abwehr und ethnischen Grenzziehungen.

Die Studie weist auf dynamische Entwicklungen innerhalb der muslimischen Landschaft hin. Die Chancen, die darin liegen, zu erkennen und sie für eine konstruktive Weiterentwicklung zu nutzen, ist heute eine der zentralen Herausforderungen für Politik und Gesellschaft. Der rasche demographische und soziale Wandel, der mit Migrationen und Globalisierung einhergeht, die größere kulturelle, weltanschauliche und religiöse Vielfalt erfordern begleitende Lernprozesse seitens staatlicher Institutionen, der Politik und Gesellschaft – nicht zuletzt Lernprozesse, ein Reflexivwerden der Religionsgemeinschaften selbst (s. Habermas 2001). Es gilt,

- von einem Modell Abschied zu nehmen, bei dem „Integration“ mit kultureller Assimilation gleichgesetzt wird und stattdessen zu einem „Verständnis von Integration als möglichst chancengleiche Teilhabe an den zentralen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens“ (Sachverständigenrat deutscher Stiftungen 2010) zu gelangen;
- ein neues Denken von Migration, Mobilität und Zugehörigkeit zu entwickeln, das mehrfache Bindungen (zum Herkunftsland, zum neuen Heimatland) nicht unter den Druck eines Entweder-Oder stellt, sondern der komplexen Realität transnationaler und globalisierter Lebenswelten gerecht wird;
- gleichzeitig kritisch und klar gegen negative Formen einer Diasporapolitik aufzutreten, bei der Migrant/inn/en durch politische Parteien und Massenbewegungen ihres Herkunftslandes zu instrumentalisieren versucht werden;
- gegenüber dem ethnischen, abstammungsorientierten Verständnis der Nation als „Volksnation“ das republikanische Verständnis der Nation im Sinne der offenen, vielfältigen Republik auf Basis politischer Prinzipien zu stärken und in der Politik und im Recht (u.a. im Staatsbürgerschaftsrecht) konkret umzusetzen;
- gleichzeitig jeden Kulturrelativismus zu vermeiden und die Verfassungsprinzipien – vor allem die Menschenrechte - als unteilbare normative Grundlage des Zusammenlebens aller Bürger/inn/en auch im Sinn eines Maßstabs und einer Forderung politischer Integration klar und selbstbewusst zu vertreten;
- ein offenes Verständnis von Säkularität zu entwickeln, bei dem die Religion schlechthin und der Islam als „neue Religion“ in Europa nicht autoritär-säkularistisch aus dem öffentlichen Raum der

Nation auszugrenzen und an den Rand zu drängen versucht wird, sondern in die nationale Öffentlichkeit einbezogen wird;

- gleichzeitig reformorientierte Entwicklungen innerhalb des Islam (u.a. über die Ebene der Bildung und Wissenschaft) zu fördern, die das gleichberechtigte, respektvolle Miteinander der religiös Verschiedenen im Rahmen der säkularen Demokratie und des Rechtsstaats von innen, von den islamischen Quellen her begründen und an einer zeitgenössischen islamischen Theologie arbeiten, die zu einem echten Dialog mit Andersgläubigen, mit der pluralistischen Gesellschaft fähig ist.

Jenseits des Lärms von Kulturkämpfen ereignen sich auf der lokalen und regionalen Ebene – vorsichtig und zögernd – Lernprozesse und konkrete Schritte einer Öffnung des Selbstverständnisses der Nation für die Realität sprachlicher, ethnischer, kultureller und religiöser Vielfalt. Mit der Studie wollen wir zu einer differenzierten, sachlichen und empirisch fundierten Kenntnis einer der großen österreichischen Religionsgemeinschaften im regionalen Kontext beitragen – zu einer „Kultur des genauen Hinsehens“ (Werner Schiffauer), was den Islam und das Zusammenleben in der pluralen, komplexen Einwanderungsgesellschaft betrifft. Wir erhoffen uns, dass diese akademische Arbeit damit indirekt die bessere Verständigung und das konstruktive Zusammenleben zwischen den verschiedenen sozialen und religiösen Gruppen zu fördern vermag.

## II. Demographische Aspekte

---

*Siegfried Opelka*

### **1. Eine kurze Darstellung der Migrationsgeschichte im 20. Jahrhundert in Niederösterreich**

Die Zuwanderung nach Niederösterreich hat eine lange Tradition und ist eine Geschichte der Zu- und Abwanderung, die nicht erst mit dem 20. Jahrhundert beginnt, sondern weit zurückreicht. Bei den Wanderungen gab und gibt es regionale Unterschiede, die mit der Heterogenität des Bundeslandes zusammen hängen. Im nördlichen Waldviertel, das eine geringe wirtschaftliche Dynamik aufweist, spielt und spielte die Zuwanderung eine andere Rolle als im Industrieviertel südlich von Wien, das zu den ältesten Industrieregionen der Österreichisch-Ungarischen Monarchie zählte. Es war mit seiner Papier-, Textil- und Metallverarbeitenden Industrie schon im 19. Jahrhundert Ziel von vielen Migranten/innen aus Böhmen, Mähren und Ungarn (vgl. Hahn 2008), während im Waldviertel vorwiegend die lokale Bevölkerung in der Bekleidungsindustrie arbeitete und sich so ein Zubrot verdiente. Mit der Zäsur des Ersten und Zweiten Weltkrieges, den damit ausgelösten Fluchtwanderungen und Vertreibungen und der Nachkriegsordnung Europas änderten sich die Wanderungsbewegungen, da eine Ost-West-Wanderung auf Grund des Eisernen Vorhangs unmöglich wurde. Damit waren die historischen Migrationsmuster der k.u.k. Monarchie unterbrochen. Das sollte sich erst wieder mit dem Zerfall des ‚Ostblocks‘ Ende der 1980er Jahre ändern.

Im 20. Jahrhundert sind für Niederösterreich vor allem die Wanderungen nach dem Zweiten Weltkrieg interessant, da es zu einer merklichen Diversifizierung der Migranten/innen und damit der Bevölkerung kam. Vorab ist zu bemerken, dass die Wanderungssalden – und damit die Zu- und Abwanderung – teilweise starken Schwankungen unterliegen, die zu einem großen Maße von der Konjunktur und den politischen Rahmenbedingungen abhängen. Besondere Bedeutung kommt den Wanderungsbewegungen (Binnen- und Außenwanderung) seit den 1970er Jahren zu, da sie auf Grund der Tatsache, dass sich Geburten und Sterbefälle seitdem etwa die Waage halten, die Bevölkerungsentwicklung bestimmen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte spätestens in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre ein Arbeitskräftemangel in Österreich ein, auf den die österreichische Regierung mit dem Anwerben von so genannten „Gastarbeitern“ reagierte. Anwerbeabkommen wurden mit Spanien (1962), der Türkei (1964) und Jugoslawien (1966) abgeschlossen, wobei für Niederösterreich nur die Arbeitskräftezuwanderung aus (Ex-) Jugoslawien und der Türkei quantitativ von Bedeutung war. War die Wanderungsbilanz Niederösterreichs mit dem Ausland am Beginn der 1960er Jahre noch negativ (1961: -2.024; 1962: -1.938; 1963: -9; 1964: -898), so änderte sich das Bild ab 1965, als es

erstmal eine positive Wanderungsbilanz gab (+539 Personen).<sup>4</sup> Die Zuwanderung nach Niederösterreich gewann jedoch erst zu Beginn der 1970er Jahre an Dynamik, als das ursprünglich intendierte Prinzip der Rotation von einer de facto Niederlassung, Kettenmigration und Familiennachzug abgelöst wurde.<sup>5</sup> Die frühen 1970er Jahre können als erste Hauptphase der Zuwanderung nach Österreich, insbesondere auch nach Niederösterreich bezeichnet werden. Im Jahr 1970 war der Wanderungssaldo von Niederösterreich mit 4.242 Personen deutlich positiv und erreichte 1973 mit einem Saldo von 7.125 Menschen einen vorläufigen Höhepunkt. Durch den Ölpreisschock im Jahre 1973 und der damit einhergehenden wirtschaftlichen Rezession, die eine Verringerung der Aufnahmekapazität des österreichischen Arbeitsmarktes zur Folge hatte, verloren viele Gastarbeiter/innen ihre Jobs, was häufig mit dem Verlust der Aufenthaltsberechtigung Hand in Hand ging. Für Niederösterreich bedeutete dies, dass sich der Außenwanderungssaldo in den Jahren 1974 und 1975 ins Negative verkehrte. Zwischen 1976 und 1988 hatte Niederösterreich mit einer Ausnahme (1982) einen positiven Wanderungssaldo, der sich in einer Größenordnung zwischen 1.997 und 5.196 bewegte. Einen Ausreißer stellt das Jahr 1981 dar, als im Zuge der Unterdrückung der Solidarnosc-Bewegung in Polen viele Menschen nach Niederösterreich kamen, was den Wanderungssaldo auf 14.463 Personen anhob.

Die zweite Hauptphase der Zuwanderung nach Niederösterreich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzte mit dem Zerfall des Ostblocks ein, der am 9. November 1989 mit dem Fall der Berliner Mauer einen dramatischen Höhepunkt erfuhr und die Ost-West Wanderung wieder ermöglichte. Verstärkt wurde der Effekt des Wegfalls des Eisernen Vorhanges noch durch den von Bürgerkriegen begleiteten Zerfall des früheren Jugoslawiens. Als Folge war in den Jahren 1989 bis 1992 der Wanderungssaldo jeweils höher als 10.000 Menschen pro Jahr. Mit der Renaissance historischer Migrationsmuster begann sich die ausländische Wohnbevölkerung in Niederösterreich weiter zu diversifizieren. Auf die Phase der starken Zuwanderung nach Niederösterreich folgte 1994 eine merkbare Abschwächung, wofür einerseits die geänderte Migrationspolitik andererseits eine Ab- und Rückwanderung der Flüchtlinge aus dem ehemaligen Jugoslawien verantwortlich war. Die Phase der niedrigen beziehungsweise negativen (1996 und 1997) Wanderungssalden dauerte bis zum Jahr 2000 an.

Im neuen Jahrtausend stieg die Zuwanderung nach Niederösterreich wieder an, wobei die Osterweiterung der EU in den Jahren 2004 und 2007 eine wichtige Rolle spielte. Man kann daher von der dritten Hauptphase der Zuwanderung sprechen. Der Außenwanderungssaldo pendelte sich von 2002 bis 2008 auf einen durchschnittlichen Wert von 4.637 Personen pro Jahr ein, wobei das Maximum mit 6.264 Personen im Jahr 2004 erreicht wurde und das Minimum mit 2.310 im

---

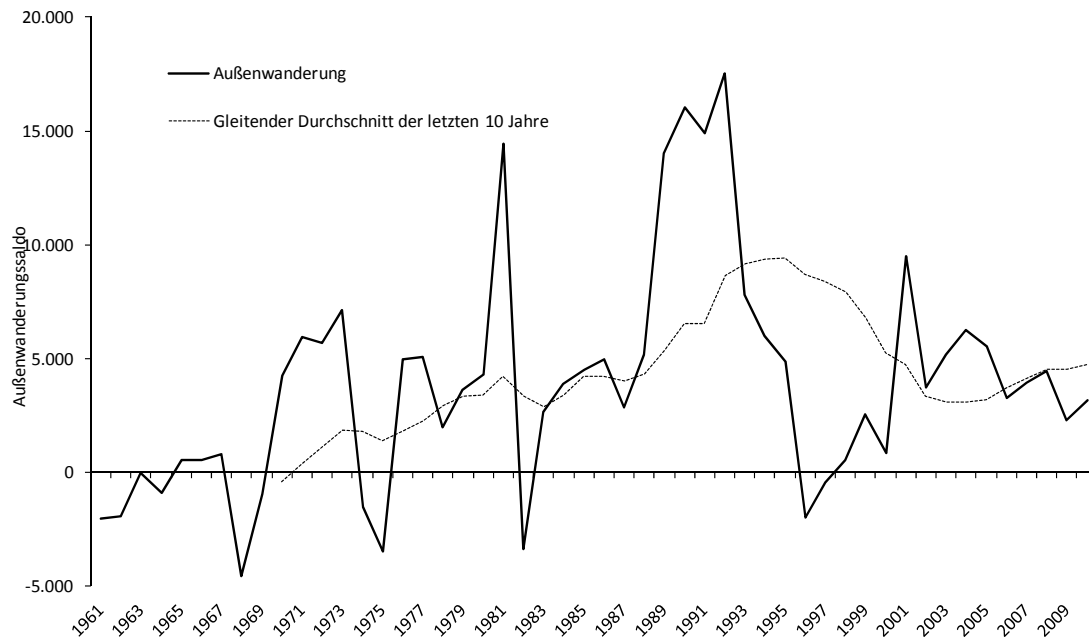
<sup>4</sup> [http://www.statistik.at/web\\_de/statistiken/bevoelkerung/wanderungen/022921.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/wanderungen/022921.html)

<sup>5</sup> Zur Geschichte der Migrationen in Österreich s. Biffl 2011.

Jahr 2009. Dass der durchschnittliche Wert nicht höher lag, ist auf die Einführung des Niederlassungs- und Aufenthaltsgesetzes (NAG) im Jahr 2005 zurückzuführen, mit dem die Bestimmungen für die Familienzusammenführung und Einbürgerung verschärft wurden.

Die folgende Abbildung zeigt den Außenwanderungssaldo von Niederösterreich von 1961 bis 2010.

Abbildung 1: Außenwanderungssaldo von Niederösterreich 1961-2010

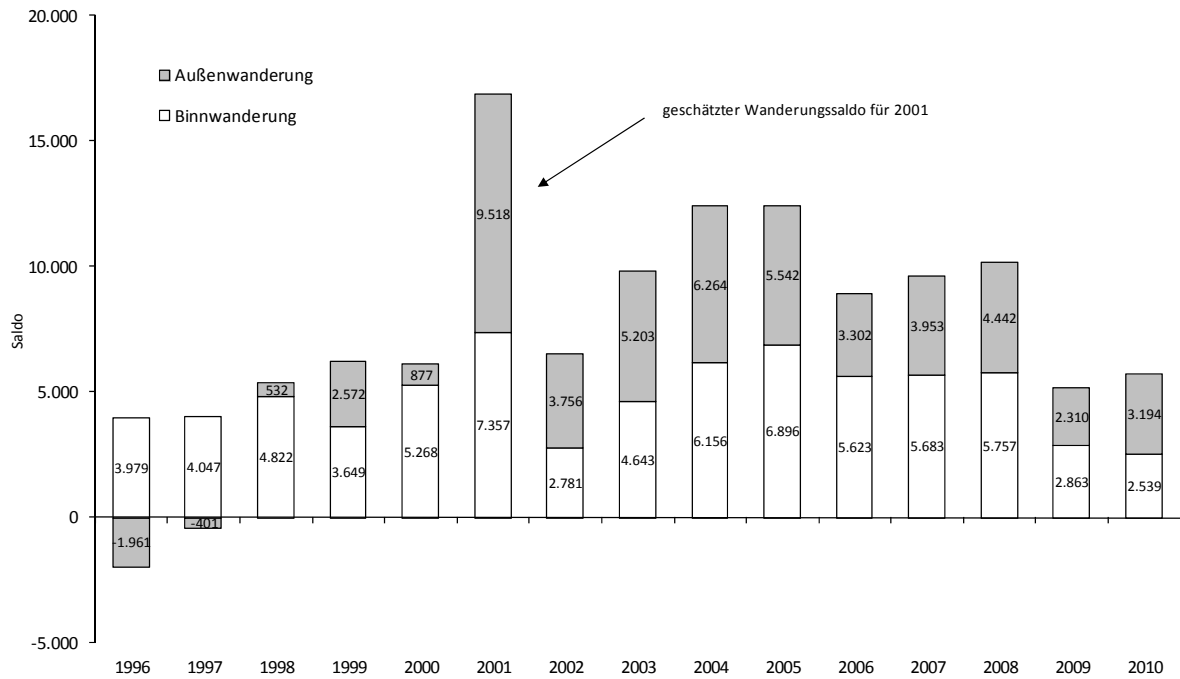


Quelle: St.At. (bis 1995 errechnete Wanderungsbilanz, ab 1996 Wanderungsstatistik), DUK-Darstellung.

Nicht nur der Außenwanderungssaldo Niederösterreichs ist positiv; Niederösterreich ist auch ein Gewinner aus der Binnenwanderung. Hierbei zeigen sich wieder deutliche regionale Unterschiede, deren Ursachen einerseits in den unterschiedlichen wirtschaftlichen Strukturen liegen, andererseits in der Nähe zu Wien und damit einer Verlagerung des Wohnsitzes von Wien ins niederösterreichische Umfeld (Speckgürtel Wiens). Die summierten Binnenwanderungssalden für den Zeitraum 2002 bis 2010 sind für neun Bezirke und eine Stadt mit eigenem Statut negativ. Diese waren Lilienfeld (-62,3 je 1.000 Einwohner/innen), Gmünd (-40,2), Zwettl (-33,6), Waidhofen an der Ybbs (Stadt) (-31,3), Scheibbs (-25,9), Neunkirchen (-21,9), Melk (-9,0), Waidhofen an der Thaya (-11,6), Amstetten (-5,6) und Horn (-0,9). Die anderen niederösterreichischen Bezirke und Statutarstädte verzeichneten im selben Zeitraum eine positive Zuwanderungsdynamik. Die höchsten Gewinne aus der Binnenwanderung erzielten die verkehrstechnisch gut erschlossenen Regionen um die Stadt Wien. Der summierte Binnenwanderungssaldo je 1.000 Einwohner/innen für 2002-2010 war im Bezirk Wien-Umgebung mit 97,4 am höchsten, gefolgt von Korneuburg (71,3), Gänserndorf (71,8), Tulln

(66,1), der Statutarstadt Wiener Neustadt (56,0) sowie im Bezirk Bruck an der Leitha (49,4). Insgesamt lag der Binnenwanderungsgewinn in Niederösterreich von 1996 bis 2010 bei mehr als 72.000 Personen, was einen Schnitt von 4.800 Personen pro Jahr bedeutet.<sup>6</sup>

Abbildung 2: Binnen- und Außenwanderungssaldo von Niederösterreich 1996-2010



Quelle: St.At., DUK-Darstellung.

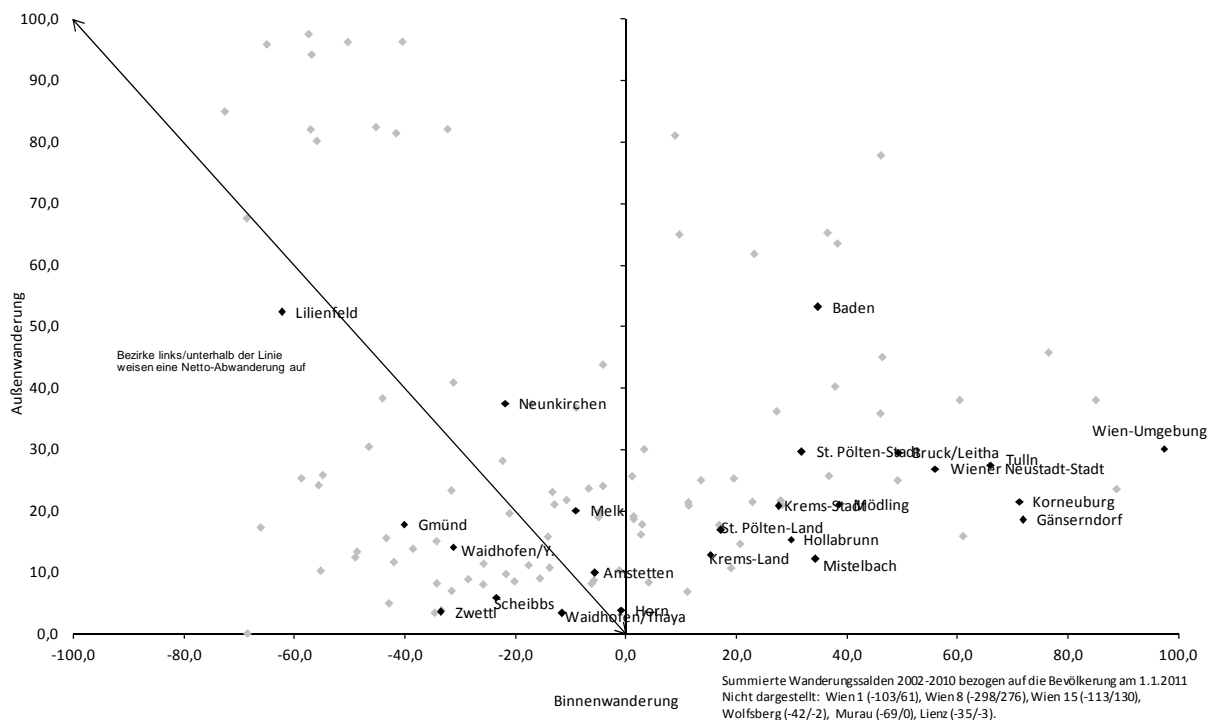
Die Abwanderung von Einheimischen konnte aber in den meisten Bezirken durch die Zuwanderung aus dem Ausland kompensiert werden, nicht jedoch in Zwettl (summierter Wanderungssaldo 2002-2010 je 1.000 Einwohner/innen: -30,0), Gmünd (-22,4), Scheibbs (-17,8), Waidhofen an der Ybbs (-17,2), Lilienfeld (-10,0) und Waidhofen/Thaya (-8,1). In diesen Bezirken reicht die Zuwanderung aus dem Ausland nicht aus, um die Abwanderung der Einheimischen auszugleichen, sodass es insgesamt zu einer Abwanderung kommt. Für den Zeitraum 2002-2010 weist der Bezirk Baden mit 53,2 je 1.000 Einwohner/innen den höchsten summierten Außenwanderungssaldo auf, gefolgt von Lilienfeld (52,3), Neunkirchen (37,6), der Statutarstadt St. Pölten (29,7) und dem Bezirk Bruck an der Leitha (29,5).

In Abbildung 3 wird die unterschiedliche Dynamik von Binnen- und Außenwanderung für die österreichischen Bezirke und Statutarstädte veranschaulicht. Im linken Quadranten sind Bezirke, die unter der Halbierungsgeraden liegen, Netto-Abwanderungsbezirke, d.h. die Zuwanderung aus dem Ausland kann die Binnenabwanderung nicht kompensieren (Lilienfeld, Gmünd, Waidhofen an der Ybbs, Scheibbs, Zwettl und Waidhofen an der Thaya). Bezirke über

<sup>6</sup> [http://www.statistik.at/web\\_de/statistiken/bevoelkerung/wanderungen/binnenwanderungen/023066.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/wanderungen/binnenwanderungen/023066.html)

der Halbierungslinie haben zwar auch eine negative Binnenwanderungsbilanz zu verzeichnen, diese wird aber durch die Außenzuwanderung kompensiert (Neunkirchen, Melk, Amstetten, Horn). Im Gegenzug weist der rechte Quadrant Bezirke in Niederösterreich (und anderen Bundesländern) aus, die sowohl über die Binnenzuwanderung als auch die Außenzuwanderung Einwohner/innen gewinnen.

Abbildung 3: Binnen- und Außenwanderung je 1.000 Einwohner in niederösterreichischen Bezirken 2002-2010

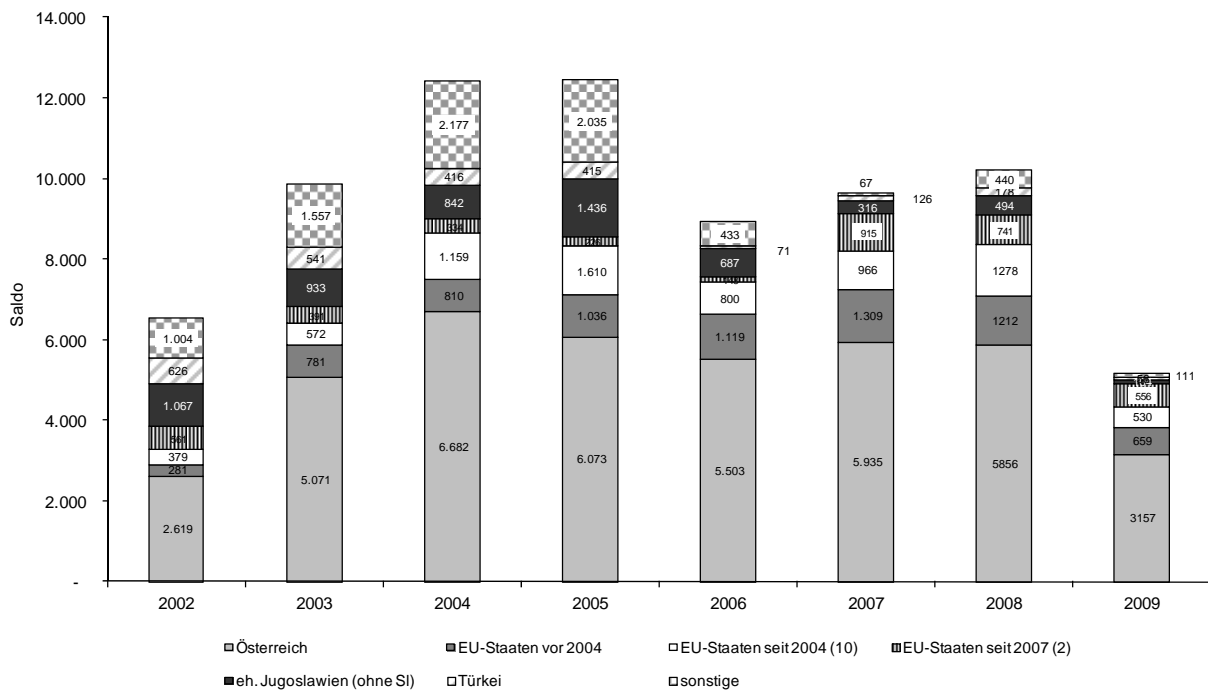


Quelle: St.At., DUK-Berechnungen und –Darstellung.

Die ethnisch-kulturelle Zusammensetzung der Zuwanderer/innen nach Niederösterreich hat sich in den letzten Jahren entscheidend verändert (Abbildung 4). Die größte Gruppe stellten aufgrund der großen Rolle der Binnenmigration in den letzten Jahren österreichische Staatsbürger/innen mit rund 5.000 bis 6.000 Personen pro Jahr. Unter den AusländerInnen waren bis zum Jahr 2005 mehr als die Hälfte der jährlich zugewanderten Personen Drittstaatsangehörige. Im Jahr 2006 verringerte sich die Nettozuwanderung von 4.112 Drittstaatsangehörigen (2005) auf 1.503 — eine Folge des NAG 2005. Der Hauptgrund für den Rückgang der Zuwanderung im Jahr 2006 liegt in der Erschwernis der Familienzusammenführung von Personen, die kein ausreichendes laufendes Einkommen haben, um ihre Familie in Österreich zu erhalten. Dies betraf vor allem Personen aus den vormaligen „Gastarbeiterzuwanderungsregionen“ des ehemaligen Jugoslawiens und der Türkei. Die Zuwanderung von Angehörigen der Nachfolgestaaten Jugoslawiens halbierte sich zwischen 2005 und 2006 auf 687, jene von türkischen Staatsangehörigen ging gar um 83% auf 71 Personen zurück. Auch die Zuwanderung

von sonstigen Drittstaatsangehörigen ging um über 70% von 2.035 im Jahr 2005 auf 597 im Jahr 2006 zurück. Gleichzeitig kam es zu einer stetigen Zunahme der Zuwanderung aus den alten und neuen EU-Staaten. Seit 2007 kommen (mehr als) drei Viertel der Zuwanderung aus dem EU-Raum. Deutlich erkennbar ist auch ein sprunghafter Anstieg der Zuwanderung aus den neuen EU-Mitgliedstaaten im Jahr des EU-Beitritts. Die Zuwanderung aus den EU-10 verdoppelte sich zwischen 2003 und 2004 von 572 auf 1.159 Personen, jene aus den EU-2 versechsfachte sich zwischen 2006 auf 2007 von 148 auf 915 Personen.

Abbildung 4: Wanderungssaldo von Niederösterreich (Nettozuwanderung) nach Staatsangehörigkeit 2002 - 2009



Quelle: St.At., DUK-Darstellung.

Ein Aspekt, den es zu beachten gilt, ist, dass Ausländer/innen nicht nur aus dem Ausland nach Niederösterreich zuwandern, sondern auch aus anderen Bundesländern. Knapp jeder Dritte der 659 netto zugewanderten EU-14 Staatsangehörigen des Jahres 2009 kam nicht aus dem Ausland nach Niederösterreich, sondern aus einem anderen Bundesland; bei den EU-10 waren es ca. 40 % und bei den EU-2 ca. 23 %. Bei den Drittstaatsangehörigen hat Niederösterreich aber einen negativen Wanderungssaldo mit den anderen Bundesländern (2009: -1.470 Personen), was zum Teil eine Folge der Zuweisung von Asylwerbern/innen, die im Erstaufnahmezentrum in Traiskirchen in Niederösterreich untersucht werden, sein dürfte. Asylwerber/innen, die für das Asylverfahren zugelassen sind, werden nämlich für das Asylverfahren nach einem Bevölkerungsschlüssel auf die Bundesländer aufgeteilt.



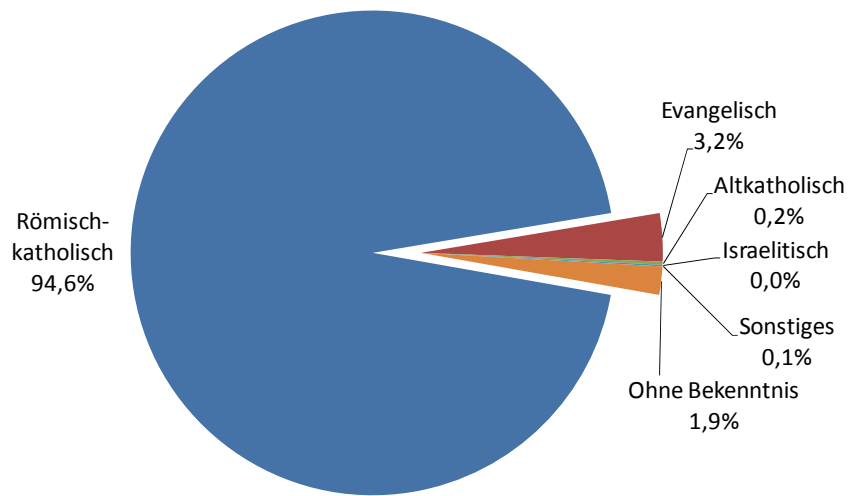
## 2. Die religiöse Landschaft in Niederösterreich im Zeitverlauf

Die Daten über die religiöse Landschaft Niederösterreichs sind von unterschiedlicher Qualität. Während die christlichen Konfessionen in römisch-katholisch, evangelisch und altkatholisch unterteilt werden, werden die unterschiedlichen Glaubensströmungen des Islam nicht weiter differenziert. Es wird bislang lediglich die Kategorie „islamisch“ erhoben – und das erst seit dem Zensus des Jahres 1971, obwohl der Islam seit 1912 eine anerkannte Religionsgemeinschaft in Österreich ist. Bis zum Jahr 1971 fiel der Islam unter die Kategorie „sonstige“. Eine gewisse beschränkte Möglichkeit, Angaben darüber zu erhalten, ob jemand, der als Religion „islamisch“ angegeben hat, der sunnitischen, schiitischen, alevitischen etc. Richtung angehört, besteht darin, die Religion mit der Herkunftsregion zu koppeln. Da an dieser Stelle allerdings nur ein Überblick über die Entwicklung der religiösen Landschaft in Niederösterreich gegeben werden soll, wird bis auf weiteres auf eine genauere Differenzierung verzichtet.

In der ersten Volkszählung nach dem Zweiten Weltkrieg, die 1951 stattfand, gaben 94,6% der Menschen in Niederösterreich an, römisch-katholischen Glaubens zu sein. 3,2% bekannten sich zum evangelischen Glauben und 0,2% zum altkatholischen. 0,015% der Niederösterreicher/innen bekannten sich zum jüdischen Glauben, 0,1% zu „sonstiges“ und 1,9% gaben an, ohne Bekenntnis zu sein. Abbildung 5 stellt die Bevölkerung Niederösterreichs nach Religion im Jahr 1951 dar.

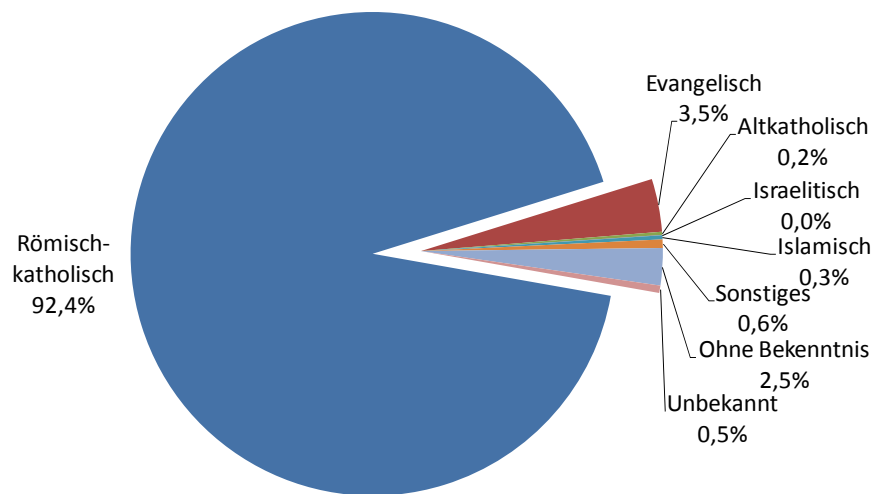
In den zehn Jahren bis zur Volkszählung des Jahres 1961 gab es nur minimale Verschiebungen: Der Anteil jener, der sich zum römisch-katholischen Glauben bekannte, sank um 0,6 %-Punkte, dafür stieg der Anteil „sonstiges“ um 0,1 %-Punkte und der Anteil der Menschen ohne Bekenntnis um 0,2 %-Punkte. Im Rahmen der Volkszählung des Jahres 1971 wurde die islamische Religionsgemeinschaft erstmals explizit ausgewiesen. 0,3% der niederösterreichischen Bevölkerung bekannten sich damals zum Islam, womit er hinter den römisch-katholischen (92,4%), den evangelischen (3,5%), und „sonstigen“ (0,6%) Gläubigen die viertgrößte Gruppe bildete. Menschen ohne Bekenntnis machten 2,5% der Bevölkerung aus.

Abbildung 5: Bevölkerung nach Religion in Niederösterreich 1951



Quelle: St.At., DUK-Darstellung.

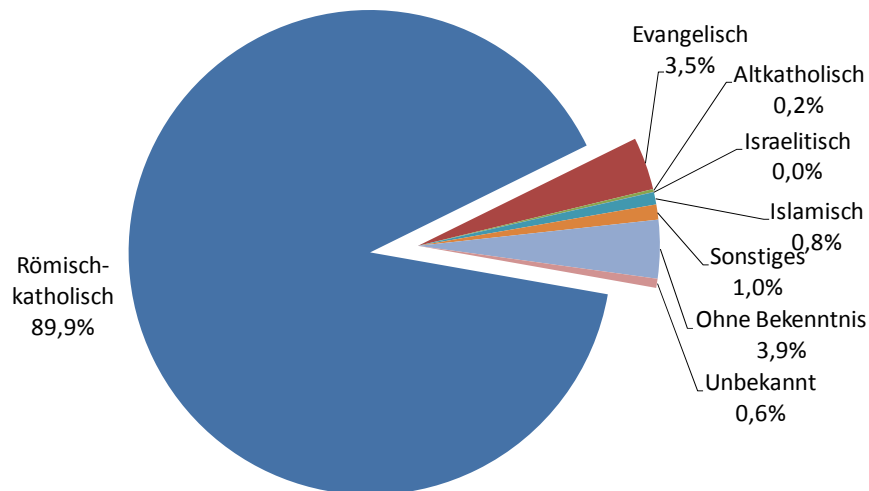
Abbildung 6: Bevölkerung nach Religion in Niederösterreich 1971



Quelle: St.At., DUK-Darstellung.

Gab es in den 20 Jahren von 1951 bis 1971 nur marginale Änderungen beim Religionsbekenntnis der Niederösterreicher/innen, so änderte sich diese Dynamik mit der stärker werdenden Zuwanderung nach Niederösterreich am Beginn der 1970er Jahre. In den folgenden zehn Jahren bis 1981 gab es bei zwei Religionsgruppen Veränderungen, die größer als in den 20 Jahren davor waren: Die Anzahl der Menschen, die sich zum römisch-katholischen Glauben bekannten, sank um 2,5 %-Punkte, im Gegenzug stieg der Anteil jener, die sich als Muslime deklarierten, um 0,5 %-Punkte.

Abbildung 7: Bevölkerung nach Religion in Niederösterreich 1981

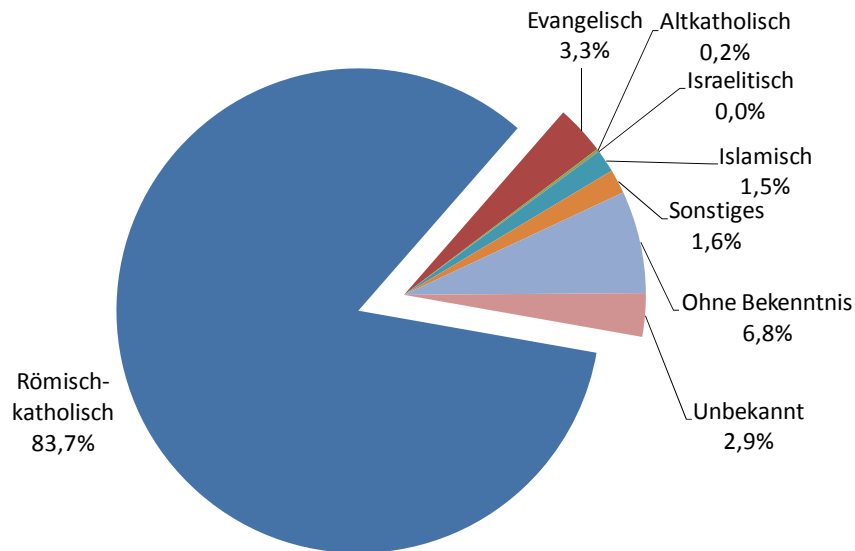


Quelle: St.At., DUK-Darstellung.

Noch stärker waren die Veränderungen zwischen 1981 und 1991: Während der Anteil der Menschen ohne Bekenntnis um 2,9 %-Punkte abermals stark stieg und der Anteil jener, die sich zum Islam bekannten, um 0,7 %-Punkte, verringerte sich der Anteil der Niederösterreicher/innen mit römisch-katholischem Glauben zwischen 1981 und 1991 um 6,2 %-Punkte. Mit Minus 0,2%-Punkten war die Zahl jener, die sich zum evangelischen Glauben bekannten, erstmals seit 1971 rückläufig. Außerdem erhöhte sich der Anteil der Niederösterreicher/innen mit „unbekanntem“ (+2,3 %-Punkte), „sonstigem“ (+0,6 %-Punkte) und, erstmals seit 1971, Israelitischem (+0,003 %-Punkte) Glauben.

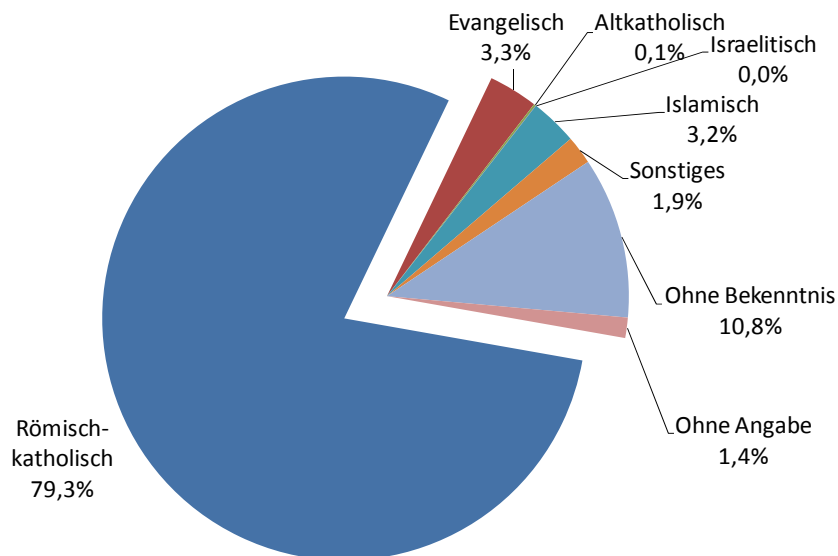
Die Veränderungen zwischen 1991 und der bis dato letzten Volkszählung des Jahres 2001 waren ebenfalls signifikant: Der Anteil der römisch-katholischen Gläubigen ging um weitere 4,4 %-Punkte auf 79,2% zurück. Trotz der Rückgänge liegt der Katholikenanteil in Niederösterreich über dem Österreichschnitt von 73,6%. Vier Bundesländer weisen einen höheren Anteil an Katholiken/innen auf: Den höchsten Anteil hat Tirol mit 83,4%, den niedrigsten Wien mit 49,2%. Die zweitgrößte religiöse Gruppe in Niederösterreich ist jene ohne Bekenntnis mit 10,8%. Damit liegt Niederösterreich leicht unter dem Bundesschnitt von 12%. Die drittstärkste Gruppe sind Niederösterreicher/innen mit evangelischem Bekenntnis. Ihre Zahl wuchs in den letzten Jahren leicht, prozentuell liegt ihr Anteil unverändert bei 3,3%. Knapp dahinter folgen die muslimischen Gläubigen mit 3,2%; ihr Anteil hat sich zwischen 1991 und 2001 mehr als verdoppelt. Leicht gestiegen ist auch der Anteil der „sonstigen“ Religionen, nämlich um 0,3%-Punkte auf nunmehr 1,9%. 1,4% der Niederösterreicher/innen verweigerten die Angabe zur Religionszugehörigkeit, eine Kategorie, die die Kategorie „unbekannt“ ersetzte.

Abbildung 8: Bevölkerung nach Religion in Niederösterreich 1991



Quelle: St.At., DUK-Darstellung.

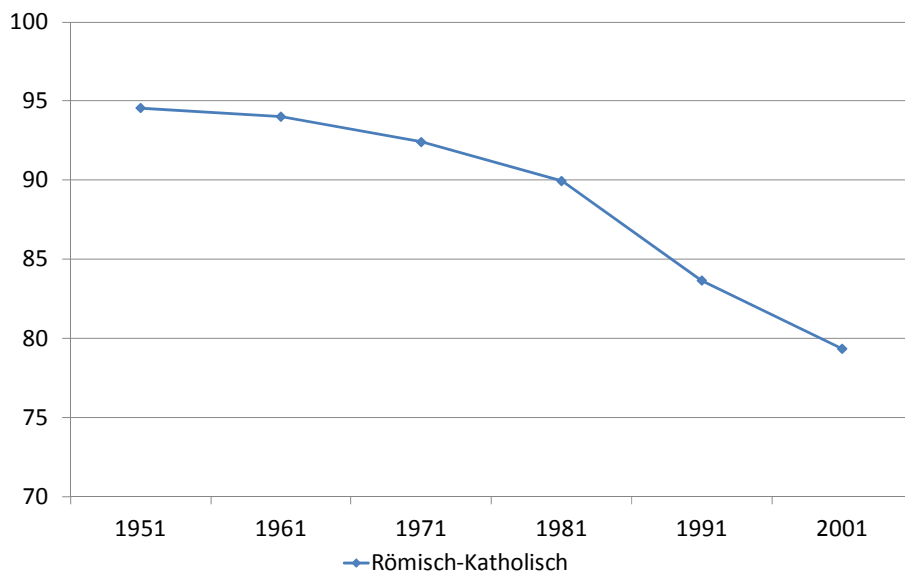
Abbildung 9: Bevölkerung nach Religion in Niederösterreich 2001



Quelle: St.At., DUK-Darstellung.

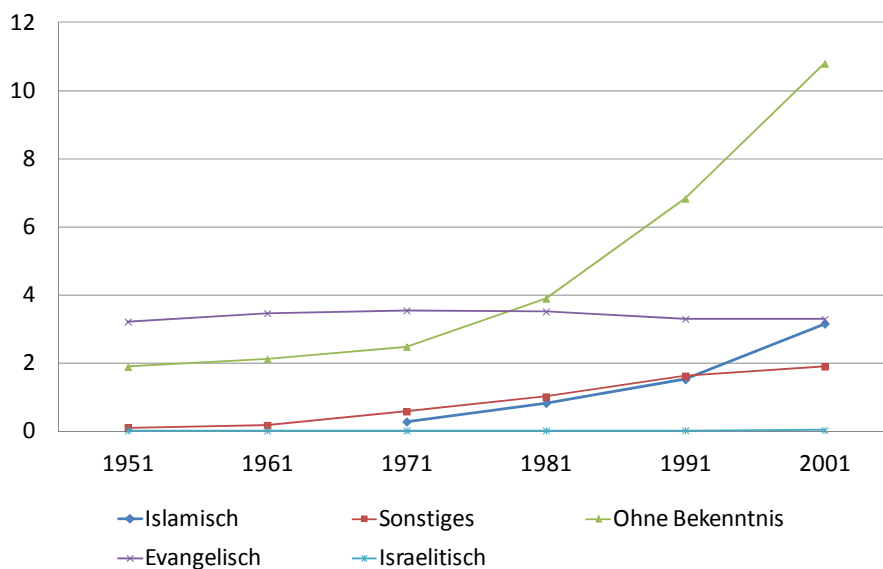
Seit dem Zweiten Weltkrieg hat sich die religiöse Landschaft in Niederösterreich somit verändert, indem sich der Anteil der Menschen, die sich zum römisch-katholischen Glauben bekennen, verringert während der Anteil anderer Religionsgemeinschaften sowie der von Personen ohne religiöses Bekenntnis steigt. Der Rückgang des Anteils von Katholiken/innen an der niederösterreichischen Gesamtbevölkerung wird in Abbildung 10 veranschaulicht:

Abbildung 10: Entwicklung des prozentualen Anteils der römisch-katholischen Religion in Niederösterreich



Quelle: St.At., DUK-Darstellung.

Abbildung 11: Entwicklung der Anteile ausgewählter Glaubensgemeinschaften in Niederösterreich in %



Quelle: St.At., DUK-Darstellung.

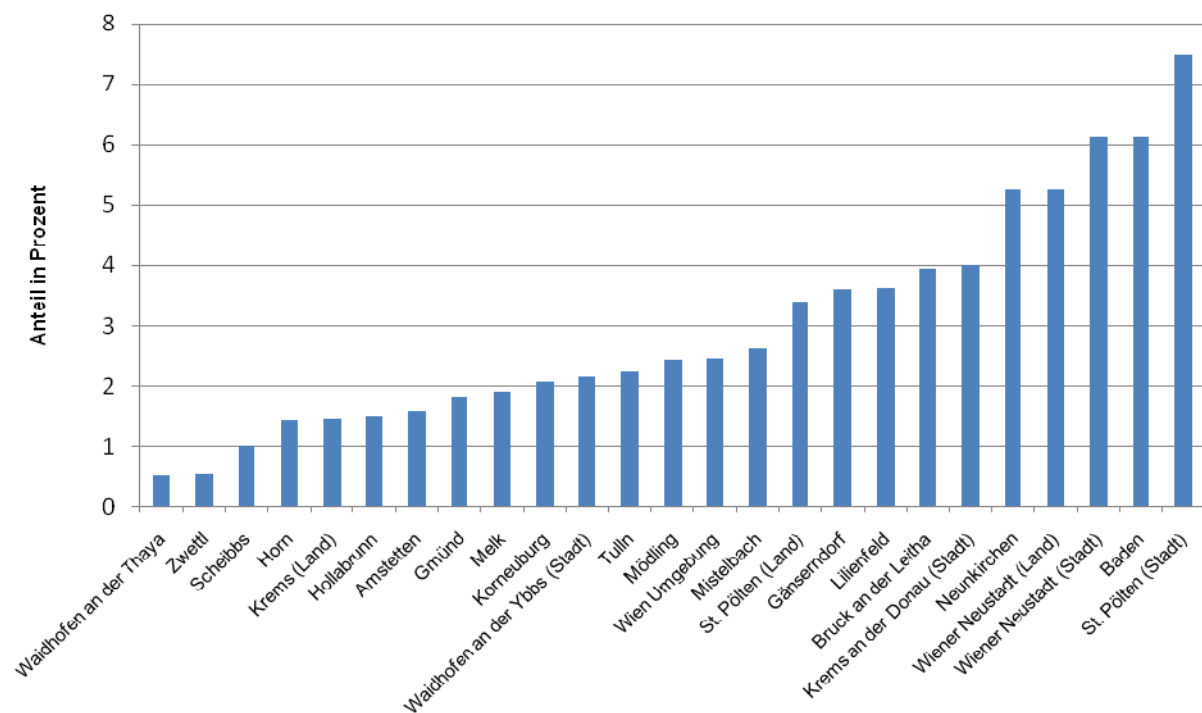
Der Anteil der Menschen ohne religiöses Bekenntnis und jener der islamischen Glaubensgemeinschaft ist im Verlauf der letzten 60 Jahre sukzessive gewachsen. Des Weiteren ist im Gefolge der globalen Migrationsströme ein durchgehend leichter Anstieg der Kategorie „sonstige“ Religionen zu beobachten. Der Anteil weiterer Religionen ist in Niederösterreich relativ stabil geblieben. So lag der Anteil der Menschen mit evangelischem Glauben seit 1951 immer im Bereich zwischen maximal 3,5% und minimal 3,2%. Derzeit liegt er bei 3,3%. Die israelitische Glaubensgemeinschaft ist auf sehr niedrigem Niveau ebenfalls stabil und weist seit

1981 ein durchgehend leichtes Wachstum auf: Zählte die Gruppe im Jahre 1981 noch 234 Gläubige oder 0,0163% der niederösterreichischen Bevölkerung, so wuchs sie bis 2001 auf 399 Gläubige oder 0,0258%, ihr höchster Wert seit dem Zweiten Weltkrieg. In Abbildung 11 werden die eben genannten Zahlen veranschaulicht.

### 3. Die geographische Verteilung der Bevölkerung mit islamischer Religionszugehörigkeit

Im Jahr 2001 lebten laut Volkszählung 48.730 Muslime in Niederösterreich, was einem Anteil von 3,15% der Gesamtbevölkerung entsprach. Auf Grund der unterschiedlichen Wanderungsdynamik der niederösterreichischen Regionen sind die Menschen mit islamischem Glauben höchst ungleich über Niederösterreich verteilt. Der prozentuelle Anteil schwankt auf Bezirks- beziehungsweise Statutarstadt-Niveau zwischen 0,52% im Bezirk Waidhofen an der Thaya und 7,5% in St. Pölten (Stadt).

Abbildung 12: Anteil der islamischen Wohnbevölkerung in Niederösterreich auf Bezirksebene (VZ 2001)



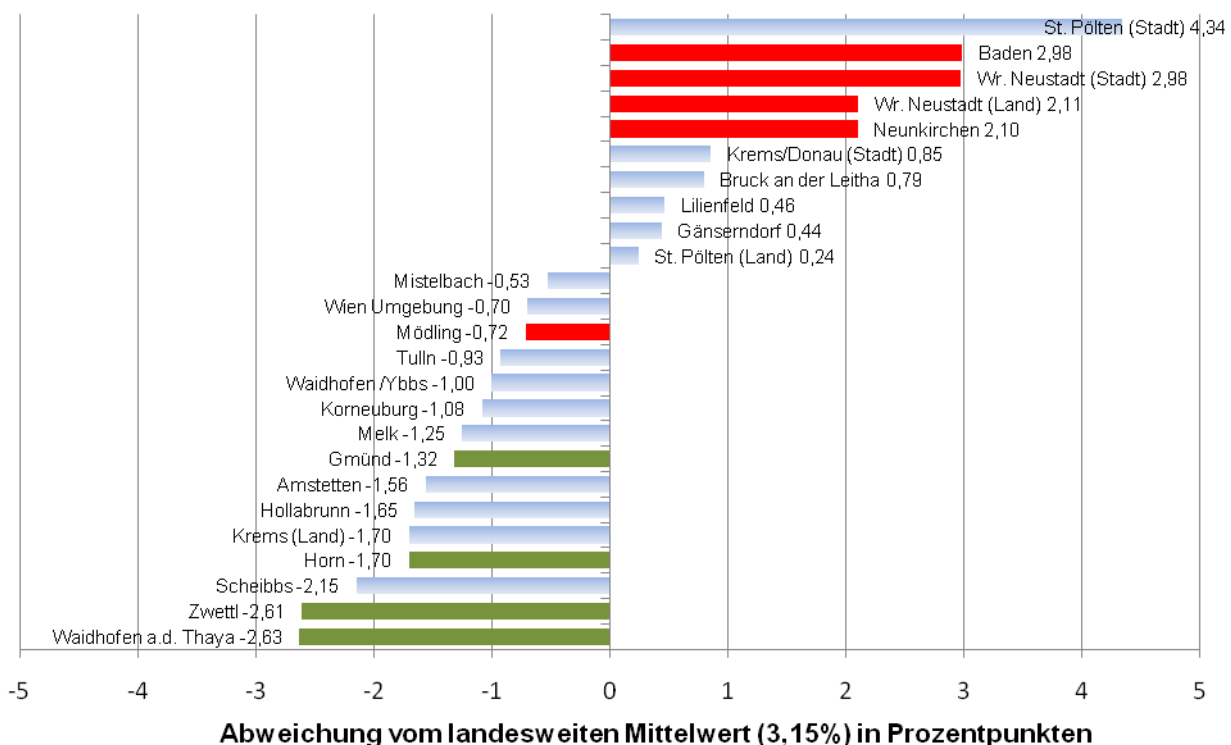
Quelle: St.At., DUK-Darstellung.

Der größte Teil der islamischen Bevölkerung Niederösterreichs lebt südlich von Wien, und hier wiederum konzentriert in den alten Industriegebieten. In den Bezirken Baden, Wr. Neustadt (Land), Neunkirchen, Mödling und der Statutarstadt Wr. Neustadt lebten im Jahr 2001 20.970 Muslime. Damit lebten in diesen fünf Bezirken 43% der islamischen Bevölkerung Niederösterreichs, aber nur 27,7% der Bevölkerung insgesamt. Diese Bezirke zählen auch zu jenen mit hohem Außenwanderungssaldo. So lag etwa der summierte Außenwanderungssaldo

(2002-2010) in Baden bei 53,2 je 1.000 Einwohner/innen, in Neunkirchen bei 37,6 und in Wiener Neustadt (Stadt) bei 26,9 (vgl. Abbildung 3).

Abbildung 13 verdeutlicht noch einmal die ungleiche regionale Verteilung der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich. Berechnet wurde die Abweichung der islamischen Bevölkerung vom Mittelwert des Bundeslandes, der 3,15% beträgt. Die Bezirke südlich von Wien sind in rot gehalten:

Abbildung 13: Abweichung der islamischen Bevölkerung Niederösterreichs vom landesweiten Mittelwert in Prozentpunkten auf Bezirksebene (2001)



Quelle: St.At., DUK-Berechnungen und –Darstellung.

Abbildung 13 zeigt, dass in allen Bezirken südlich von Wien mit der Ausnahme von Mödling mehr Menschen mit islamischem Glauben leben als im Landesdurchschnitt. Neunkirchen liegt 2,10 Prozentpunkte über dem Schnitt, Wr. Neustadt (Land) 2,11 und Wr. Neustadt (Stadt) sowie Baden 2,98. Noch höher über dem landesweiten Schnitt liegt nur St. Pölten (Stadt) mit 4,34. Auf der anderen Seite des Spektrums finden sich die Bezirke der Region des nördlichen Waldviertels, in Abbildung 13 in grün gehalten. Sowohl in absoluten Zahlen als auch beim prozentuellen Anteil liegen diese Bezirke am unteren Ende der Skala: Im Bezirk Waidhofen an der Thaya leben 146 Menschen mit islamischem Glauben, was einem prozentuellen Anteil von 0,51% der Bevölkerung entspricht, im Bezirk Zwettl 247 Personen oder 0,54% der Bevölkerung. Damit sind diese Bezirke sowohl jene, deren Abweichung vom landesweiten Mittelwert mit -2,63 beziehungsweise -2,61 am höchsten ist als auch jene, die als einzige des

Bundeslandes eine islamische Bevölkerung von unter einem Prozent aufweisen. Auch in den beiden anderen Bezirken des nördlichen Waldviertels, Horn und Gmünd, ist der Prozentsatz der islamischen Bevölkerung mit -1,7 und -1,32 deutlich unter dem Landesschnitt. Auch hier lässt sich eine Parallele zum Außenwanderungssaldo finden: Horn, Zwettl und Waidhofen an der Thaya weisen eine sehr geringe Wanderungsdynamik auf, zwischen 2002 und 2010 beliefen sich die summierten Außenwanderungssalden auf weniger als 4 Personen je 1.000 EinwohnerInnen. (vgl. Abbildung 3) Neben den ausgewählten Bezirken des nördlichen Waldviertels und der Region südlich von Wien lässt sich der Zusammenhang zwischen dem Außenwanderungssaldo und einem über- bzw. unterdurchschnittlichen Anteil an islamischer Bevölkerung in anderen Bezirken feststellen, etwa im strukturschwachen Bezirk Scheibbs.

Verlässt man die Ebene der Bezirke und geht auf die kleinere Verwaltungsebene der Gemeinden, so findet man große Unterschiede innerhalb der Bezirke, was den Anteil der islamischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung betrifft. So haben die meisten Bezirke Gemeinden, in denen der Anteil der islamischen Bevölkerung bei 0 liegt. Lediglich Bruck an der Leitha, Korneuburg, Lilienfeld, Mödling, Tulln und Wien-Umgebung bilden hier Ausnahmen. Aber auch in diesen Bezirken liegt der Anteil der islamischen Bevölkerung in der anteilsschwächsten Gemeinde nirgends höher als 0,3%. Auf der anderen Seite gibt es Gemeinden, in denen der Anteil der islamischen Bevölkerung 10% oder mehr ausmacht. Den größten Unterschied bei der räumlichen Verteilung der islamischen Minderheit gibt es im Bezirk Wr. Neustadt, wo es einerseits fünf Gemeinden ohne muslimische Bevölkerung gibt, andererseits liegt in diesem Bezirk mit Waldegg (18,8% islamischer Bevölkerungsanteil) jene Gemeinde, die den höchsten Anteil in Niederösterreich hat.

Tabelle 1 zeigt die niederösterreichischen Bezirke und Gemeinden mit den höchsten beziehungsweise niedrigsten Anteilen an islamischer Bevölkerung. Dieser Überblick läßt erkennen, dass es eine gewisse räumliche Segregation von Personen mit muslimischem Glauben gibt, was im internationalen Vergleich nicht unüblich ist.

Im Jahr 2001 war Waldegg mit 18,8% die Gemeinde mit dem größten Anteil islamischer Bevölkerung, gefolgt von Felixdorf mit 17%, beide im Bezirk Wr. Neustadt (Land). Auf Platz drei lag Wimpassing im Schwarzatal mit 16% im Bezirk Neunkirchen. Alle drei Gemeinden sind südlich von Wien gelegen. Insgesamt gab es 2001 13 Gemeinden in Niederösterreich, in denen der Anteil der Menschen mit islamischem Glauben höher als 10% lag.



Tabella 1: Gemeinden mit dem niedrigsten bzw. höchsten Anteil an islamischer Bevölkerung in den Bezirken Niederösterreichs (2001)

Bezirke und Statutarstädte	Anteil der islamischen Bevölkerung auf Bezirksebene	Gemeinde mit niedrigstem Anteil an islamischer Bevölkerung	Prozent	Gemeinde mit höchstem Anteil an islamischer Bevölkerung	Prozent
Amstetten	1,6	5 Gemeinden	0	Ennsdorf	5,8
Baden	6,1	Seibersdorf	0	Hirtenberg	11
Bruck an der Leitha	3,9	Hof am Leithaberge	0,3	Götzendorf a.d. Leitha	10,5
Gänserndorf	3,6	3 Gemeinden	0	Groß-Schweinbarth	9,5
Gmünd	1,8	5 Gemeinden	0	Schrems	4,5
Hollabrunn	1,5	4 Gemeinden	0	Ravelsbach	4,3
Horn	1,4	4 Gemeinden	0	Eggenburg	4,4
Korneuburg	2,1	Enzersfeld	0,3	Stockerau	3,6
Krems (Land)	1,5	7 Gemeinden	0	Furth bei Göttweig	3,5
Lilienfeld	3,6	Rohrbach a.d. Gölsen	0,2	Traisen	9,4
Melk	1,9	5 Gemeinden	0	Golling an der Erlauf	7
Mistelbach	2,6	5 Gemeinden	0	Drasenhofen	10
Mödling	2,4	Gaaden	0,3	Münchendorf	5
Neunkirchen	5,3	8 Gemeinden	0	Wimpassing im Schwarzatal	16
St. Pölten	3,4	2 Gemeinden	0	Herzogenburg	8,9
Scheibbs	1	4 Gemeinden	0	Wieselburg	3,6
Tulln	2,2	2 Gemeinden	0,2	Absdorf	5,5
Waidhofen an der Thaya	0,5	6 Gemeinden	0	Waidhofen a.d. Thaya	1,2
Wr. Neustadt	5,3	5 Gemeinden	0	Waldegg	18,8
Wien-Umgebung	2,5	Zwölfaxing	0,3	Ebergassing	11,1
Zwettl	0,5	12 Gemeinden	0	Ottenschlag	2,7

Quelle: Statistik Austria, eigene Zusammenstellung.

Abbildung 14: Islamische Bevölkerung nach Gemeinden in Niederösterreich 2001

### Religionsbekenntnis 2001: islamische Bevölkerung nach Gemeinden

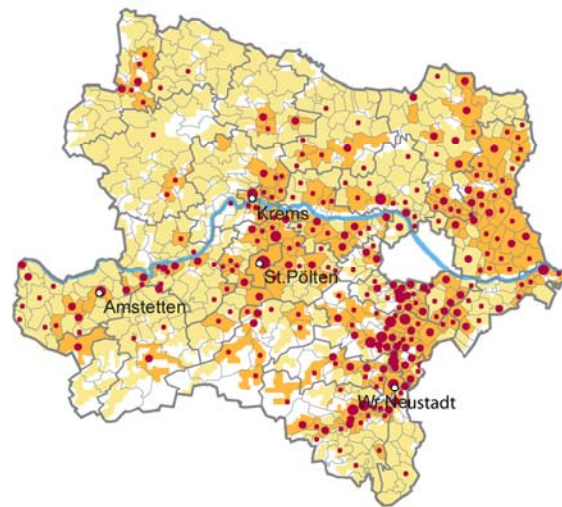
Zahl der Bevölkerung mit islamischem Religionsbekenntnis

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

Anteil der Bevölkerung mit islamischem Religionsbekenntnis an der Bevölkerung insgesamt

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

- Grenzen der Bundesländer
- Grenzen der Politischen Bezirke
- Grenzen der Gemeinden
- Wald, Almen und Ödland



Q: STATISTIK AUSTRIA, Volkszählung 2001.  
Erstellt am 11.06.2007.

## 4. Die Altersstruktur der Bevölkerung nach Religionsbekenntnis in Niederösterreich

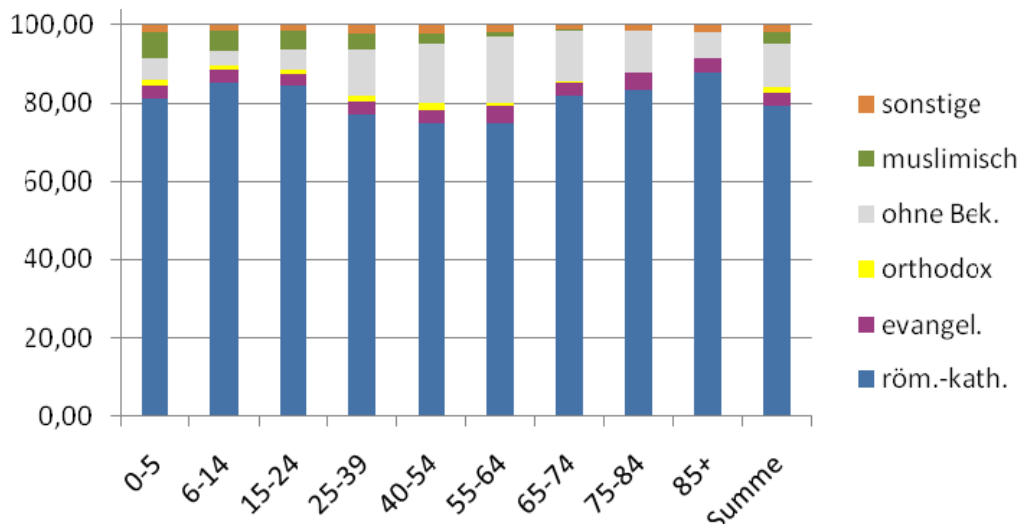
Seit Jahren steigt sowohl die Anzahl der älteren Menschen als auch der prozentuale Anteil an der Gesamtbevölkerung Österreichs. Niederösterreich ist hier keine Ausnahme. Das Gegenteil ist der Fall bei der Entwicklung der Zahl und des Anteils der Kinder unter 15 Jahren. Die demographische Alterung der österreichischen Gesellschaft zeigt sich auch im steigenden Durchschnittsalter: Seit den frühen 1970er-Jahren erhöhte sich das Durchschnittsalter um rund 5,5 Jahre von 36,1 Jahren auf 41,6 Jahre 2010. Gründe für die demographischen Veränderungen sind die deutlich gestiegene Lebenserwartung in Kombination mit einer sinkenden Kinderzahl pro Frau – im Jahr 2010 lag die Fertilitätsrate bei 1,44 Kindern pro Frau<sup>7</sup>; ohne Nettozuwanderung wäre eine Fertilitätsrate von 2,1 notwendig, damit die Bevölkerung stabil bleibt, bei anhaltender Zuwanderung eine von 1,7 (vgl. Statistik Austria 2011, 24-27).

Zu Zeiten der Volkszählung von 2001 waren 17,1% der niederösterreichischen Bevölkerung unter 15 Jahre alt gegenüber 14,7% im Jahr 2011. Dies bedeutet einen Rückgang um 2,4 %-Punkte im Vergleich zur Volkszählung. Im erwerbsfähigen Alter, also zwischen dem 15. und dem 60. Lebensjahr, waren im Jahr 2001 60,8 % der niederösterreichischen Bevölkerung, um

<sup>7</sup> [http://www.statistik.at/web\\_de/statistiken/bevoelkerung/demographische\\_masszahlen/demographische\\_indikatoren/023575.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/demographische_masszahlen/demographische_indikatoren/023575.html)

1 %-Punkt weniger als im Jahr 2011. Im gleichen Zeitraum ist der Anteil der Menschen mit 60 und mehr Jahren um 1 %-Punkt auf 23,4% gestiegen. Damit ist Niederösterreich das drittälteste Bundesland Österreichs, nach Burgenland und Kärnten. Die Altersstruktur der verschiedenen Ethnien und Religionen in Niederösterreich ist allerdings höchst unterschiedlich. Das legen die Zahlen aus der Volkszählung 2001, dem letzten Jahr der Erfassung des Religionsbekenntnisses, nahe, sowie die Entwicklung der Zahl der Geburten nach dem Religionsbekenntnis der Mutter.

Abbildung 15: Bevölkerung Niederösterreichs nach Lebensphase und Religion (2001)



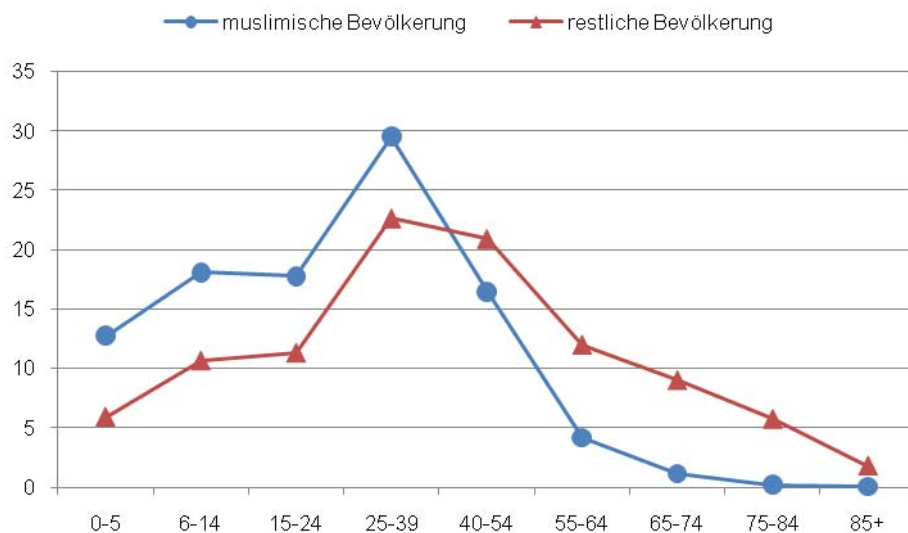
Quelle: St.At.; Einteilung teilweise nach Erzdiözese Wien-Datenstelle, DUK-Darstellung.

Die Statistik aus dem Jahr 2001 zeigt, dass sich die Altersstruktur der Menschen mit römisch-katholischer Religion, mit islamischer Religion und ohne religiöses Bekenntnis deutlich unterscheiden. Während bis zum Alter von 24 Jahren nur ungefähr 5 % der Menschen ohne religiöses Bekenntnis sind (0-5: 5,5%, 6-14: 3,12%, 15-24: 4,59%), ist der Anteil bei den 25-39-jährigen mit 11,6 % doppelt so hoch und erreicht bei den 55-jährigen sogar 17,0%. Das ist eine Folge des Austritts aus der Kirche. Dabei gehen die Austritte aus Glaubensgemeinschaften zu einem überwiegenden Teil auf Kosten der römisch-katholischen Kirche. In der Folge ist der Anteil von Menschen mit römisch-katholischem Glauben in der Altersgruppe von 25 bis 64 besonders niedrig. Er liegt hier bei unter 80% (25-39: 77,1%, 40-45: 74,8%, 55-64: 74,9%). In allen anderen Altersgruppen liegt der Anteil der Katholiken/innen jenseits der 80%-Marke, wobei er in der Altersgruppe 85+ am höchsten ist.

Die Altersstruktur der Menschen mit islamischer Religion ist im Vergleich dazu ganz anders, wie Abbildung 16 zeigt. Die muslimische Bevölkerung Niederösterreichs ist bedeutend jünger als die niederösterreichische Gesamtbevölkerung. Während es kaum Muslime gibt, die älter als 60 sind, ist der Anteil der Kinder und Jugendlichen und der jungen Erwachsenen deutlich

höher als bei der niederösterreichischen Bevölkerung. 78% der muslimischen Bevölkerung ist weniger als 40 Jahre alt gegenüber 50,6% der restlichen Bevölkerung Niederösterreichs.

Abbildung 16: Die Altersstruktur der muslimischen Bevölkerung von Niederösterreich im Vergleich mit der restlichen niederösterreichischen Bevölkerung 2001 (in Prozent)



Quelle: St.At., DUK-Berechnungen und –Darstellung.

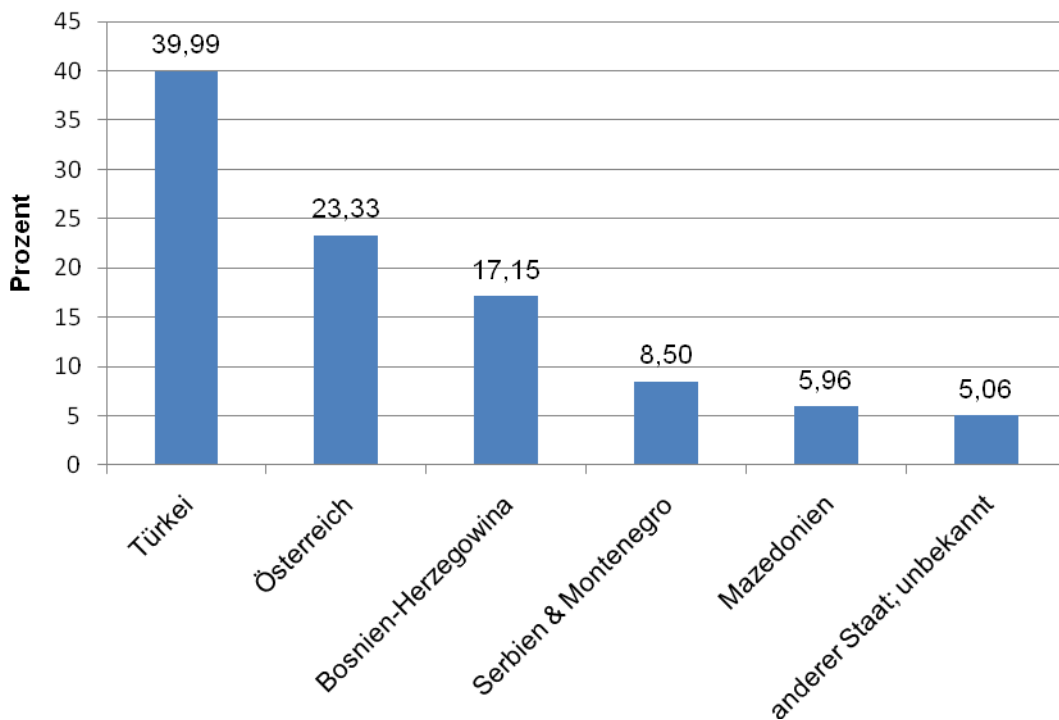
Die unterschiedliche Altersstruktur ist das Resultat der Wanderungen: Viele Menschen mit muslimischem Glauben sind erst in den letzten 40 Jahren nach Österreich gekommen, einerseits um zu arbeiten, andererseits – vor allem in den 1990er Jahren – in Folge von Fluchtwanderungen (Zerfall Jugoslawiens). Da die Außenwanderung in den letzten 20 Jahren von jungen Erwachsenen und Jugendlichen dominiert wurde, sind viele heute in Niederösterreich lebende Muslime zwischen 25 und 39, nicht zuletzt weil ein Teil der Arbeitsmigranten/innen bei Erreichen des Pensionsalters in ihre Herkunftsländer zurückkehrt. Ein weiterer Faktor, der zum geringen Durchschnittsalter der Muslime beiträgt, ist die höhere Geburtenrate. So lag die durchschnittliche Kinderzahl pro Frau im Jahr 2010 bei Frauen mit österreichischer Herkunft bei 1,33. Im Vergleich dazu lag sie bei ausländischen Staatsangehörigen bei 2,02. Die durchschnittliche Kinderzahl ist unter ausländischen Staatsangehörigen höchst unterschiedlich: Am höchsten war sie bei Türkinnen mit 2,69, bei Frauen aus den Nachfolgestaaten des ehemaligen Jugoslawiens (ohne Slowenien) lag sie bei 2,11. Bürgerinnen aus der EU, EWR und der Schweiz haben mit 1,41 eine wesentlich niedrigere Kinderzahl (vgl. Statistik Austria 2011, 26).

### 5. Menschen mit islamischer Religion nach Staatsangehörigkeit

Einwohner/innen mit türkischer Staatsbürgerschaft machen die größte Gruppe der Muslime/innen in Niederösterreich aus. Ihr Anteil lag zum Zeitpunkt der Volkszählung 2001 bei 40,0 % oder 19.489 Personen. Auf Platz zwei folgten Muslime/innen mit österreichischer

Staatsbürgerschaft mit 23,3 % oder 11.370 Menschen, gefolgt von Muslime/innen mit bosnisch-herzegowinischer Staatsbürgerschaft mit 17,2 % oder 8.357 Personen.

Abbildung 17: Die muslimische Bevölkerung Niederösterreichs nach Staatsbürgerschaft 2001



Quelle: St.At., DUK-Berechnungen und –Darstellung.

## 6. Demographische Entwicklungen seit 2001

*Isabella Skrivaneck*

Das Religionsbekenntnis der österreichischen Bevölkerung wurde das letzte Mal bei der Volkszählung 2001 erhoben. Statistik Austria hat basierend darauf eine Fortschreibung zur Abschätzung der muslimischen Bevölkerung in Österreich für das Jahr 2009 vorgenommen. Die Ergebnisse sollen gemäß Statistik Austria, „nur als (konservative) Schätzung angesehen werden“. (Marik-Lebeck 2010, 5). Dieser Schätzung zufolge hat sich die Zahl der Bevölkerung mit islamischer Religion in Österreich von 345.906 (15. 5. 2001, Stichtag der Volkszählung) auf 515.914 Personen (1. 1. 2009) erhöht. Das entspricht einem Anstieg um 49,1 %. Gegenüber 2001 hat die Zahl der österreichischen Staatsbürger/innen mit islamischer Religion zugenommen. Diese Entwicklung steht im Zusammenhang mit den Einbürgerungen der vorangehenden Jahre. Nach Staatsangehörigkeit betrachtet, waren 2009 die österreichischen Staatsangehörigen die größte Gruppe unter der muslimischen Bevölkerung (253.000 bzw. 49 %), gefolgt von türkischen

Staatsangehörigen (119.000 bzw. 21,2 %) und Staatsangehörigen aus Bosnien-Herzegowina (52.000 bzw. 10,1 %).

Größere Gruppen bilden auch Staatsangehörige aus Serbien/Montenegro/Kosovo (34.000 bzw. 6,7 %), aus der russischen Föderation (3,6 % bzw. 18.000) und aus Mazedonien (14.000 bzw. 2,7 %).<sup>8</sup> 2001 hatten dahingegen 28,3 % der muslimischen Bevölkerung in Österreich die österreichische Staatsbürgerschaft (ca. 98.000 Personen), 36,3 % die türkische (ca. 126.000), 19,2 % waren Staatsangehörige aus Bosnien-Herzegowina (ca. 66.000 Personen) (vgl. Marik-Lebeck 2010, 7f).<sup>9</sup>

Ausgehend von dieser Struktur geben die Bevölkerungsdaten nach Geburtsland einen gewissen Anhaltspunkt zur muslimischen Bevölkerung (Migranten/innen der ersten Generation, bestimmte Herkunftsländer). Die zwei größten Migranten/innen-Gruppen mit muslimischer Bevölkerung sind Menschen aus der Türkei und aus Bosnien-Herzegowina. Bezogen auf die Daten aus dem Jahr 2001 kann gesagt werden, dass fast alle türkischen Staatsangehörigen in Österreich islamischen Glaubens waren (125.000 von 127.000 bzw. 98,7 %), von den Staatsangehörigen aus Bosnien-Herzegowina waren 2001 drei Fünftel islamischen Glaubens (66.000 von 108.000 bzw. 61,5 %).<sup>10</sup> Zu beachten ist, dass die muslimische Bevölkerung im letzten Jahrzehnt in wesentlich stärkerem Ausmaß durch Geburten als durch Zuwanderung gewachsen ist. Die Zuwanderung hat aus Regionen mit muslimischer Bevölkerung infolge veränderter Rahmenbedingungen (EU-Erweiterungen, rechtliche Änderungen) abgenommen (vgl. Marik-Lebeck 2010, 8).

---

<sup>8</sup> Es wird vermutet, dass die Staatsangehörigen aus Serbien/Montenegro/Kosovo mit islamischer Religion großteils aus dem Kosovo stammen. Der Anstieg der russischen Bevölkerung deckt sich fast vollständig mit der Zahl russischer Asylanträge im Zeitraum 2001-2009, die aus Sicht von Migrationsexpert/innen fast ausschließlich von Tschetschenen/innen gestellt wurden. Vgl. Marik-Lebeck 2010, 7; Hofmann/ Reichel 2008, 9.

<sup>9</sup> Siehe Tabelle 2.

<sup>10</sup> Die Anteile wurden aus den Daten zur muslimischen Bevölkerung nach Staatsangehörigkeit 2001 (Marik-Lebeck 2010) und den Daten der Bevölkerung 2001 nach Staatsangehörigkeit ([http://www.statistik.at/web\\_de/statistiken/bevoelkerung/volkszaehlungen\\_registerzaehlungen/bevoelkerung\\_nach\\_demographischen\\_merkmalen/022890.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzaehlungen/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/022890.html)) berechnet.

Tabelle 2: Bevölkerung mit islamischer Religion 2001 und 2009 nach Staatsangehörigkeit in Österreich

Staatsangehörigkeit	15.05.2001		01.01.2009		Veränderung 2001-2009	
	absolut	in %	absolut	in %	absolut	in % von 2001
<b>Insgesamt</b>	<b>345.906</b>	<b>100,0</b>	<b>515.914</b>	<b>100,0</b>	<b>170.008</b>	<b>49,1</b>
Österreich	97.721	28,3	252.845	49,0	155.124	158,7
Türkei	125.631	36,3	109.290	21,2	-16.341	-13,0
Bosnien und Herzegowina	66.497	19,2	52.059	10,1	-14.438	-21,7
Serbien/Montenegro/Kosovo	22.954	6,6	34.331	6,7	11.377	49,6
Russische Föderation	87	0,0	18.437	3,6	18.350	21157,5
Mazedonien, ehem. jug. Rep.	11.263	3,3	13.954	2,7	2.691	23,9
Afghanistan	1.707	0,5	4.205	0,8	2.497	146,3
Ägypten	3.756	1,1	4.024	0,8	268	7,1
Iran	4.087	1,2	3.873	0,8	-214	-5,2
Pakistan	1.591	0,5	2.496	0,5	905	56,9
Tunesien	1.108	0,3	1.405	0,3	298	26,9
Irak	907	0,3	1.374	0,3	468	51,6
Bangladesch	1.084	0,3	1.353	0,3	268	24,7
übrige Staaten	7.514	2,2	16.268	3,2	8.754	116,5

Quelle: Marik-Lebeck 2010, 7/Tabelle 2 (VZ 2001, Statistik des Bevölkerungsstandes 2009)

Niederösterreichs Bevölkerung wuchs zwischen 2001 und 2011 um insgesamt 4,3 % (Österreichschnitt: 4,6 %). Dabei zeigt sich sowohl in Niederösterreich als auch in Österreich insgesamt eine größere Dynamik bei der im Ausland geborenen Bevölkerung. Ihr Anteil erhöhte sich in Niederösterreich von 8,8 % auf 10,3 %, in Österreich von 12,5 % auf 15,7 %.

Die Zahl der in Österreich geborenen Bevölkerung stieg in Niederösterreich um 2,5 % (Österreich-Schnitt: + 0,8 %), bei der im Ausland geborenen Bevölkerung betrug das Wachstum 22,7 % (Österreich-Schnitt: + 31,1 %). Das in Niederösterreich höhere Wachstum der in Österreich geborenen Bevölkerung lässt sich u. a. darauf zurückführen, dass Niederösterreich eine beliebte Wohnregion für Österreicher/innen ist, vor allem aus dem Wiener Raum. Niederösterreich erzielt daher durch Zuzüge aus anderen Bundesländern einen Bevölkerungsgewinn.<sup>11</sup>

Das Wachstum der ausländischen Bevölkerung war nicht zuletzt infolge veränderter Rahmenbedingungen je nach Herkunftsregion recht unterschiedlich. So brachten die EU-Erweiterungen 2004 und 2007 anteilmäßig mehr EU-Migranten/innen nach Niederösterreich als im Österreichschnitt. Auch die Begrenzung der Neuzuwanderung auf „Schlüsselkräfte“ in der

<sup>11</sup> S. dazu auch Kapitel I, Abbildung 2 Binnen- und Außenwanderungssaldo von Niederösterreich 1996-2010, Abbildung 3 Binnen- und Außenwanderung je 1.000 Einwohner in niederösterreichischen Bezirken 2002-2010.

Fremdengesetznovelle 2002 und die Abschaffung der Quote für niedrig qualifizierte Zuwanderung 2011 hatten einen Einfluss auf die Größenordnung und die Zusammensetzung der Zuwanderung. Mit der Einführung der Rot-Weiß-Karte im Juli 2011 wurde der erste Pfeiler einer auf Kriterien und Qualifikationen aufbauenden Zuwanderungspolitik nach dem Muster von Kanada und Australien eingeführt; in diesen Einwanderungsländern zeigt sich, dass Muslime/innen mittlerweile zu den bestqualifizierten Einwanderern zählen (vgl. Biffel/ Bock-Schappelwein / Huber 2011).

Die Zahl der Bevölkerung, die im ehemaligen Jugoslawien geboren worden war, stieg von 2001 bis 2011 in Niederösterreich um 10,7 % (im Österreich-Schnitt um 13,9 %), die Zahl der in Bosnien-Herzegowina Geborenen ging sogar zurück (-4,8 % in NÖ, -0,2 % im Ö-Schnitt), jene der in der Türkei Geborenen stieg in Niederösterreich um 14 % (im Ö-Schnitt um 27,9 %). Die relativ größten Zuwächse (wenn man die quantitativ bedeutendsten Bevölkerungsgruppen mit ausländischem Geburtsort betrachtet) wiesen Personen auf, die in Ländern der EU-14 und der EU-2 geboren wurden, mit + 27,3 % bzw. + 53 % in Niederösterreich und + 35,2 % bzw. + 73,6 % im Österreich-Schnitt. In Tabelle 3 sind auch die in der Russischen Föderation Geborenen gesondert angeführt; deren Zahl hat sich zwischen 2001 und 2011 in Niederösterreich und Österreich durch die Aufnahme tschetschenischer Flüchtlinge erheblich erhöht.

Tabelle 3: Entwicklung der Bevölkerung in Niederösterreich und Österreich nach Geburtsland 2001-2011

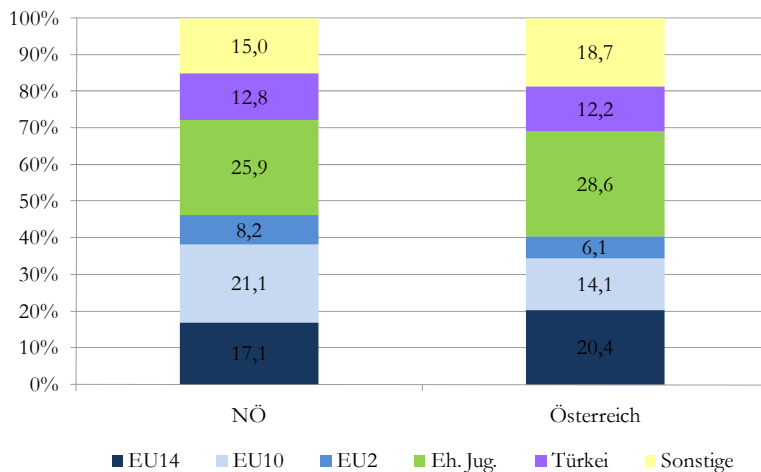
	2001		2011		Veränderung in %	
	NÖ	Österreich	NÖ	Österreich	NÖ	Österreich
<b>Gesamt</b>	<b>1.545.804</b>	<b>8.032.926</b>	<b>1.611.981</b>	<b>8.404.252</b>	<b>4,3</b>	<b>4,6</b>
Österreich	1.410.315	7.029.527	1.445.761	7.088.740	2,5	0,8
Nicht-Österreich	135.489	1.003.399	166.220	1.315.512	22,7	31,1
<b>Ausgewählte Länder(gruppen)</b>						
EU, EWR, Schweiz	64.888	422.882	78.602	549.134	21,1	29,9
EU 14	22.308	198.404	28.403	268.340	27,3	35,2
EU 10	32.368	165.478	35.095	185.535	8,4	12,1
EU 2	8.870	46.083	13.573	79.990	53	73,6
Eh. Jugosl. (o. Sl.)	38.806	330.235	42.969	376.149	10,7	13,9
dar.: Bosnien-Herz.	16.110	134.402	15.334	134.098	-4,8	-0,2
Türkei	18.602	125.026	21.207	159.891	14	27,9
Russische Föderation	959	6.644	3.420	27.274	256,6	310,5

Quelle: St.At. (Volkszählung 2001, Statistik des Bevölkerungsstandes/Bevölkerung am 1.1.2011), DUK-Berechnungen und -Darstellung.



Abbildung 18 veranschaulicht die Struktur der Bevölkerung mit ausländischem Geburtsland Anfang 2011 in Niederösterreich und in Österreich.

Abbildung 18: Bevölkerung mit ausländischem Geburtsland in Niederösterreich und Österreich am 1. Jänner 2011, Anteile in Prozent



Quelle: St.At. (Statistik des Bevölkerungsstandes), DUK-Berechnungen und –Darstellung.

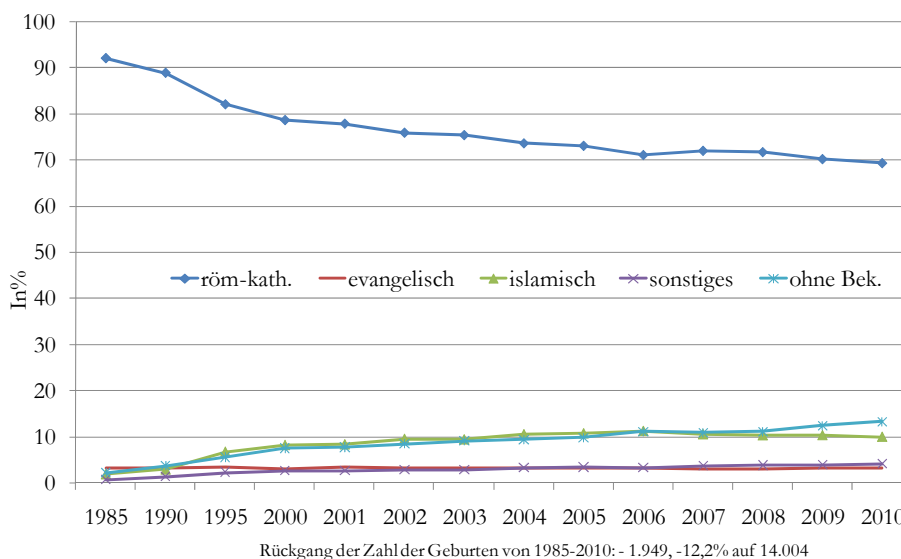
Wie oben ausgeführt handelt es sich bei der muslimischen Bevölkerung Österreichs um eine sehr junge Gruppe. Die muslimische Bevölkerung hat insgesamt höhere Geburtenzahlen, zwischen 2001 und 2010 hatten 14 % der Neugeborenen mindestens einen Elternteil islamischer Religion, der Anteil der muslimischen Bevölkerung insgesamt betrug ca. 6 % (2001: 4,3 %) (vgl. Marik-Lebeck: 2010, 8). Angesichts der Tatsache, dass der Großteil der Zuwanderung nach Niederösterreich zwischen 2001 und 2011 aus dem EU-Raum kam, insbesondere den Nachbarländern, ist davon auszugehen, dass der Anteil der Muslime in der Bevölkerung Niederösterreichs gegenüber 2001 (3,2 %) auf etwa 4,0-4,5% anstiegen ist.<sup>12</sup>

Abbildung 19 zeigt die Anteile der Lebendgeburten nach Religion der Mutter zwischen 1985 und 2010 in Niederösterreich und macht den Rückgang bei Müttern mit römisch-katholischem Bekenntnis deutlich. Bei den 1985 in Niederösterreich geborenen Babys waren 92 % der Mütter römisch-katholisch, 3,2 % evangelisch, 1,9 % muslimisch, 0,7 % hatten ein sonstiges Religionsbekenntnis und 2,2 % waren ohne Bekenntnis. Bis 2001 stieg vor allem der

<sup>12</sup> Ausgehend von der Bevölkerung insgesamt und der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich im Jahr 2001 ergibt sich, wenn man die österreichischen Wachstumsraten (2001-09) der Bevölkerung insgesamt und der muslimischen Bevölkerung auf Niederösterreich überträgt, ein muslimischer Bevölkerungsanteil von 4,5 % für das Jahr 2009. Da die Zunahme der Zuwanderung aus Ländern mit einem großen Anteil muslimischer Bevölkerung (Türkei, Bosnien-Herzegowina, Tschetschenien) in Niederösterreich geringer war als im Österreichschnitt und eine ähnliche Entwicklung der Geburten annimmt, ist davon auszugehen, dass dieser berechnete Wert die obere Grenze darstellt.

Anteil von Neugeborenen mit muslimischer Mutter (2001: 8,3 %) und mit Müttern ohne Bekenntnis (2001: 7,7 %). Einen deutlichen Rückgang gab es bei Müttern mit römisch-katholischem Religionsbekenntnis (2001: 77,9 %); der Anteil der Mütter mit evangelischem Religionsbekenntnis erhöhte sich leicht auf 3,5 %; auch die übrigen, als „sonstige“ zusammengefasst, Religionsbekenntnisse verzeichneten einen Anstieg (2001: 2,6 %). Der rückläufige Trend beim Anteil der römisch-katholischen Mütter hat sich bis 2010 auf 69,3 % fortgesetzt, während der Anteil der Mütter ohne Bekenntnis weiter gestiegen ist (auf 13,3 %). Der Anteil der muslimischen Mütter hat sich bis 2008 auf 10,3 % erhöht und hat sich bis 2010 wenig verändert (10 % 2010). Der Anteil der Mütter mit evangelischem Religionsbekenntnis ist relativ stabil mit 3,3 % 2010, während der Anteil der Mütter mit sonstigem Bekenntnis auf 4,1 % angestiegen ist.

Abbildung 19: Entwicklung des Anteils der Lebendgeburten nach Religion der Mutter in NÖ 1985-2010



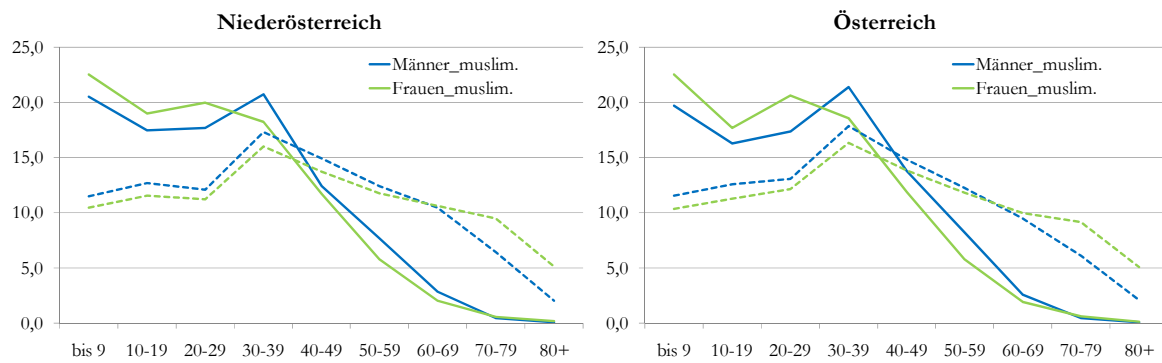
Quelle: St.At. (Demographisches Jahrbuch), DUK-Berechnung und –Darstellung.

Zwischen 1985 und 2010 ist die Zahl der Geburten in Niederösterreich um 1.949 bzw. 12,2 % auf 14.004 gesunken. Der Rückgang vollzog sich vor allem in den 1990er Jahren; im Jahr 2001 lag die Zahl der Lebendgeburten bei 13.660 und bewegte sich in den nachfolgenden Jahren in diesem Bereich bzw. etwas darüber (höchster Wert 2004: 14.322).

Gemäß Schätzung (Marik-Lebeck 2010) lag das Durchschnittsalter der Bevölkerung islamischen Glaubens im Jahr 2009 bei 25 Jahren. Die muslimische Bevölkerung war damit um knapp 15 Jahre jünger als der Durchschnitt der österreichischen Bevölkerung. Abbildung 20 veranschaulicht diese sehr unterschiedliche Altersstruktur mit Daten der Volkszählung 2001. An

diesem Strukturmerkmal dürfte sich bis auf weiteres nicht viel ändern. Bei den Geburten wird allerdings mittelfristig mit einer Annäherung an den österreichischen Durchschnitt gerechnet, zumindest bei der zweiten Generation (vgl. Marik-Lebeck 2010, 8f).

Abbildung 20: Altersstruktur der Muslime nach Geschlecht in Niederösterreich und Österreich im Vergleich zum Gesamtdurchschnitt 2001



Quelle: St.At. (VZ2001), DUK-Auswertung und -Darstellung.

### III. Sozio-ökonomische Situation der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich

---

*Isabella Skrivaneck / Gudrun Biffel*

Die Analyse der sozioökonomischen Situation der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich stützt sich auf Daten aus der Volkszählung 2001, in welcher das letzte Mal das Religionsbekenntnis der österreichischen Bevölkerung erhoben wurde. Diese Datenbasis liefert wichtige Strukturinformationen, von denen ausgegangen werden kann, dass sie in der Tendenz auch 2011 noch Gültigkeit haben. Wo es möglich ist, werden aktuellere Daten berücksichtigt.

Die Auswertungen der Volkszählung 2001 umfassen all jene Personen, die beim Religionsbekenntnis „islamisch“ angegeben haben, unabhängig vom Migrationshintergrund. Gemäß diesen Auswertungen waren im Jahr 2001 3,2 % der niederösterreichischen und 4,3 % der österreichischen Bevölkerung muslimisch. 98 % der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich und Österreich hatten einen Migrationshintergrund.<sup>13</sup> 2001 waren mehr als 70 % Migranten/innen der ersten Generation, d.h. sie sind zugezogen, etwa ein Viertel waren Migranten/innen der zweiten Generation, d.h. sie sind in Österreich zur Welt gekommen. Mehr als die Hälfte der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich und Österreich hatte einen türkischen Migrationshintergrund. Gut ein Drittel kam aus dem ehemaligen Jugoslawien. Weiters stammten etwa 5 % in Österreich und knapp 3 % in Niederösterreich aus arabischen Staaten sowie ca. 4 % in Österreich und ca. 3 % in Niederösterreich aus Asien.<sup>14</sup>

#### 1. Haushaltsstruktur

Die muslimische Bevölkerung lebte im Jahr 2001 im Vergleich zum Gesamtdurchschnitt in deutlich größeren Haushalten. Während in Niederösterreich 2001 insgesamt 12 % der Bevölkerung in Einpersonen-Haushalten lebten, traf dies auf nur 3 % der muslimischen Bevölkerung zu, nicht zuletzt eine Folge des deutlich geringeren Anteils von über 60-jährigen Personen in der Bevölkerung mit Migrationshintergrund. Im Gesamtdurchschnitt lebte etwa ein Viertel der niederösterreichischen Bevölkerung in einem Zweipersonen-Haushalt, unter der muslimischen Bevölkerung waren es 8 %. Fast zwei Drittel (64 %) lebten in Haushalten mit drei bis fünf Personen, im Gesamtschnitt traf dies auf etwa die Hälfte (56 %) der niederösterreichischen Bevölkerung zu. Ein Viertel der muslimischen Bevölkerung in

---

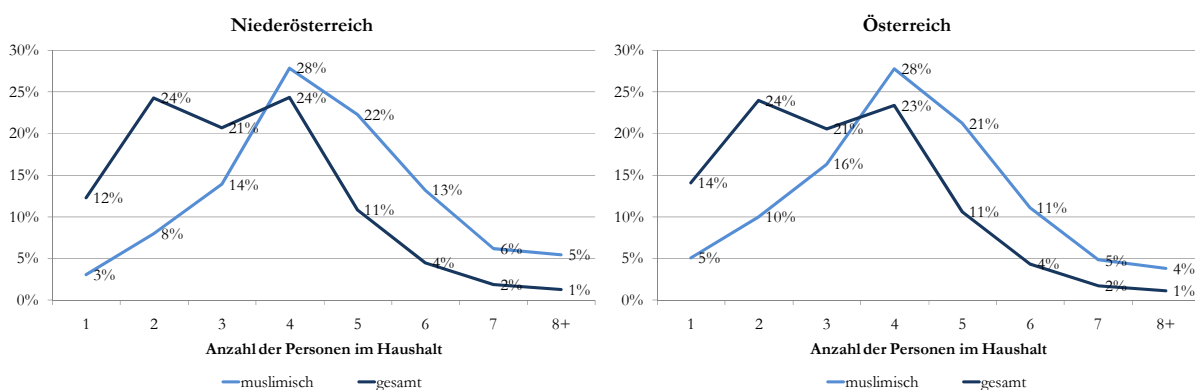
<sup>13</sup> „Migrationshintergrund“: Personen mit ausländischem Geburtsort, Personen mit ausländischer Staatsbürgerschaft, Personen mit nicht-deutscher Umgangssprache.

<sup>14</sup> DUK-VZ-Auswertungen.

Niederösterreich lebte in Haushalten mit sechs oder mehr Personen, im niederösterreichischen Gesamtschnitt waren es nur knapp 8 %.

Während im niederösterreichischen Gesamtdurchschnitt in 48 % der Haushalte Ehepaare mit Kindern lebten, traf das auf 70 % der muslimischen Haushalte in Niederösterreich zu. Im niederösterreichischen Gesamtdurchschnitt lebten in 18 % der Haushalte Ehepaare ohne Kinder und 12 %<sup>15</sup> waren Einpersonen-Haushalte; bei der muslimischen Bevölkerung lagen die Anteile mit 5 % bzw. 3 % deutlich darunter. Diese unterschiedlichen Strukturen zwischen muslimischen Haushalten im Vergleich zum Gesamtdurchschnitt sind eine Folge mehrerer Faktoren: Einerseits wandern vor allem Personen in jungen und mittleren Jahren zu bzw. kehrt ein Teil der Migrant/inn/en im höheren Alter in ihr Heimatland zurück, andererseits kommen in muslimischen Haushalten die Lebensformen „Lebensgemeinschaft mit/ohne Kinder“ oder „alleinerziehend“ seltener vor. Weiters gab es unter der muslimischen Bevölkerung kaum Personen im Pensionsalter. Es sind aber vor allem ältere Personen, die in Haushalten ohne Kinder leben.

Abbildung 21: Haushaltsgröße nach Religionsbekenntnis in Niederösterreich und Österreich 2001

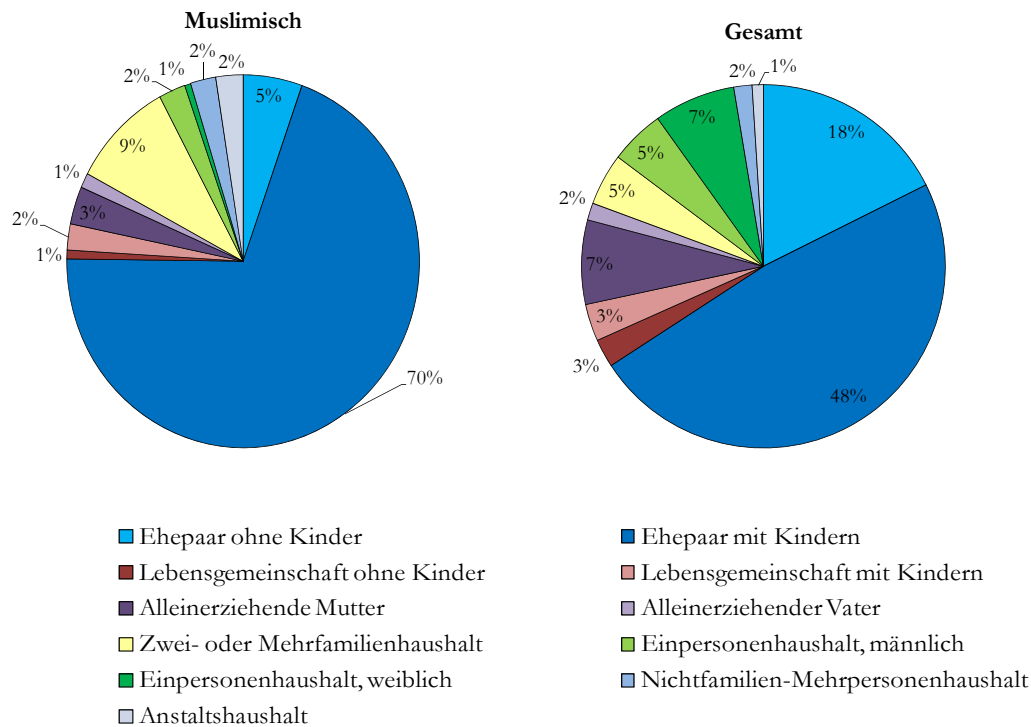


Anmerkung: Auswertung ohne Personen in Anstalts Haushalten.

Quelle: St.At. (VZ 2001), DUK-Auswertungen und -Darstellung

<sup>15</sup> Die unterschiedlichen Prozentwerte der Einpersonen-Haushalte in Abbildung 21 (14 %) und Abbildung 22 gehen darauf zurück, dass für die Haushaltsgröße nur die Privathaushalte ausgewertet wurden, während in Abbildung 22 auch die Anstalts Haushalte enthalten sind.

Abbildung 22: Haushaltstyp (Familienform) nach Religionsbekenntnis in Niederösterreich



Quelle: St.At. (VZ 2001), DUK-Auswertungen und -Darstellung.

Ein weiterer Faktor für den überdurchschnittlich hohen Anteil von Haushalten mit Kindern unter der muslimischen Bevölkerung liegt in der relativ frühen Eheschließung. Diese konnte in der Studie von Biffel et al. (2009) zur Lebens- und Erwerbssituation von Jugendlichen in Tirol nachgewiesen werden, der zufolge Jugendliche mit Migrationshintergrund, und hier vor allem Jugendliche mit türkischem Hintergrund, deutlich früher heiraten und Kinder bekommen als der Schnitt der Jugendlichen (vgl. Biffel/ Steinmayr/ Wächter 2009, 45-49). Von den Tiroler Jugendlichen ohne Migrationshintergrund (15-24 Jahre) waren 2001 93,5 % weder verheiratet noch lebten sie in einer Lebensgemeinschaft, bei den Jugendlichen mit Migrationshintergrund lag der Anteil bei 77,2 %. 18,1 % der Jugendlichen mit Migrationshintergrund waren verheiratet, gegenüber 1,9 % der Jugendlichen ohne Migrationshintergrund. Die Rolle des Religionsbekenntnisses kann vor allem bei Jugendlichen mit ex-jugoslawischem Hintergrund veranschaulicht werden: während 21,4 % der Jugendlichen mit katholischem/sonstigem Bekenntnis verheiratet waren, lag der Anteil bei den serbisch-orthodoxen Jugendlichen bei 31,2 % und bei den muslimischen bei 34,5 %. Bei den 20-24-jährigen mit türkischem Hintergrund waren bereits 54,6 % verheiratet gegenüber 3,7% der Gleichaltrigen ohne Migrationshintergrund.

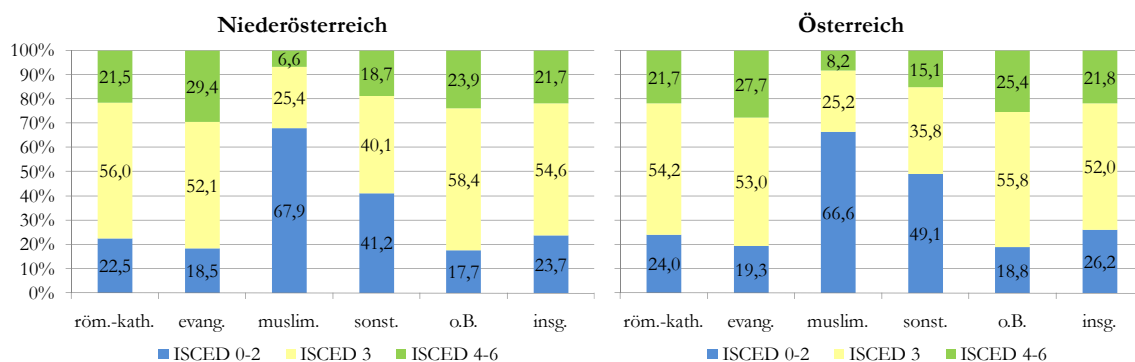
Mit dem früheren Heiratsalter hängt oft auch eine frühere Elternschaft zusammen. Im Österreichschnitt waren 2001 9,9 % der 15-24-jährigen Frauen bereits Mütter, unter den jungen Frauen der ersten Generation lag der Anteil bei 21,1 %, bei der zweiten Generation fiel der Anteil

allerdings bereits auf 16,2 % zurück. Bei den jungen Frauen mit türkischem Hintergrund waren es 35,1 % der ersten Generation aber nur 17,7 % der zweiten Generation. Hier zeigt sich eine relativ rasche Annäherung des Fertilitätsverhaltens der zweiten Generation an jenes der Einheimischen (vgl. Biffl/ Steinmayr/ Wächter 2009, 45ff). Die Daten aus der Volkszählung 2001 zeigen, dass sich die Situation unter Jugendlichen in Niederösterreich nicht viel von der Gesamtösterreichs und Tirols unterscheidet.

## 2. Bildungssituation

Der Bildungsgrad der muslimischen Bevölkerung ist im Schnitt etwas geringer als der der Gesamtbevölkerung. Zum Zeitpunkt der Volkszählung im Jahr 2001 hatten mehr als zwei Drittel der muslimischen Bevölkerung (höchstens) einen Pflichtschulabschluss (ISCED 0-2) im Gegensatz zu 23,7 % der niederösterreichischen und 26,2 % der österreichischen Bevölkerung im Alter von 25 bis 64 Jahren. Das mittlere Qualifikationssegment (vor allem die Lehrausbildung) ist in Österreich stark besetzt und in Niederösterreich angesichts der starken Industrieorientierung der Wirtschaft noch etwas mehr. In der Folge hatten 54,6 % der 25-64-jährigen Bevölkerung in Niederösterreich eine mittlere Qualifikation gegenüber 52 % im Österreichschnitt. Die muslimische Bevölkerung (25-64 Jahre) hatte in Niederösterreich mit 25,4 % einen geringeren Anteil bei den mittleren Qualifikationen. Damit unterscheiden sich die Muslime in Niederösterreich kaum vom Schnitt in Österreich, der bei 25,2 % lag. Höhere Bildungsabschlüsse (Matura und darüber) hat die muslimische Bevölkerung, zumindest die erste Generation der Zuwanderer, vergleichsweise selten, nicht zuletzt eine Folge der Anwerbung von Hilfsarbeiter/innen in der Zeit der Gastarbeiterzuwanderung.

Abbildung 23: Bildungsniveau der niederösterreichischen und österreichischen Bevölkerung (25-64 Jahre) nach Religionsbekenntnis: 2001

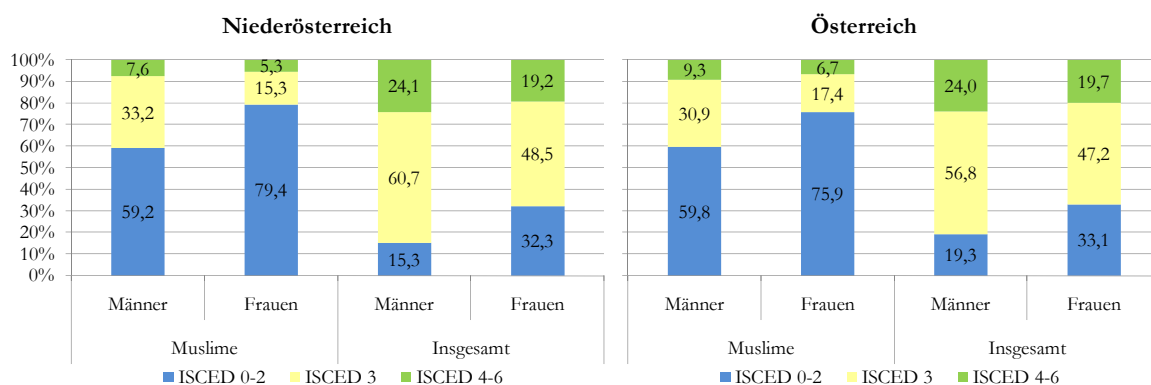


Anmerkung: Personen, die keine Angabe zum Religionsbekenntnis gemacht haben, sind in der Auswertung für insgesamt („insg.“) berücksichtigt.

Quelle: St.At. (VZ 2001), DUK-Auswertungen und -Darstellung.

Es bestehen wie in der Bevölkerung insgesamt geschlechtsspezifische Unterschiede im Bildungsgrad. So hatten ca. 80 % der Frauen mit islamischem Religionsbekenntnis in Niederösterreich (höchstens) einen Pflichtschulabschluss gegenüber knapp 60 % der Männer. Ein Drittel der Männer und 15 % der Frauen mit islamischem Religionsbekenntnis in Niederösterreich verfügten über einen mittleren Bildungsabschluss, und, wie Abbildung 24 veranschaulicht, verfügen auch mehr Männer als Frauen über einen höheren Bildungsabschluss.

Abbildung 24: Bildungsniveau der Muslime in Niederösterreich und in Österreich (25-64 Jahre) nach Geschlecht im Vergleich zum Gesamtschnitt: 2001



Quelle: St.At. (VZ 2001), DUK-Auswertungen und -Darstellung.

Muslime aus der Türkei haben im Schnitt einen geringeren formalen Bildungsgrad als Muslime aus Ex-Jugoslawien. Dies ist nicht zuletzt eine Folge des Bildungssystems und der Wirtschaftsstruktur im Ursprungsland. In der stark agrarisch strukturierten Türkei ist der Bildungsgrad der Bevölkerung im Schnitt deutlich geringer als in den zum Teil merklich stärker industrialisierten Regionen des vormaligen Jugoslawien.<sup>16</sup> Dies stimmt auch noch heute, obschon eine Differenzierung der Bevölkerung nach Religionshintergrund nur noch annäherungsweise, auf ihre Herkunft bezogen, möglich ist. In Tabelle 4 ist die Bildungsstruktur der erwerbstätigen Bevölkerung in Österreich nach Geburtsland für 2010 ausgewiesen. Daraus geht hervor, dass im Jahr 2010 31 % der im ehemaligen Jugoslawien geborenen Migranten/innen einen geringen Bildungsgrad (ISCED 0-2) und 62 % eine mittlere Qualifikation (ISCED 3-4) hatten. Bei den in der Türkei geborenen Migranten/innen hatten 65 % eine geringe und 32 % eine mittlere Qualifikation.

<sup>16</sup> Mehr dazu in Biffel 2012.



Tabelle 4: Bildungsstruktur der erwerbstätigen Bevölkerung in Österreich (25-64 Jahre) nach Geburtsland im Jahr 2010 (4. Quartal) in Prozent

	Insgesamt	Österreich	EU15	EU10	EU2	Eh. Jugosl.	Türkei	Sonstige
ISCED 0-2	356.665	222.130	(5.790)	(4.783)	(6.620)	55.405	42.821	19.116
ISCED 3-4	1.999.365	1.708.560	50.465	46.092	24.894	110.229	21.073	38.052
ISCED 5-6	593.349	484.204	37.888	17.784	(5.655)	11.335	(x)	34.312
Insgesamt	2.949.379	2.414.894	94.143	68.659	37.169	176.969	66.065	91.480
	Anteile in %							
ISCED 0-2	12,1	9,2	(6,2)	(7,0)	(17,8)	31,3	64,8	20,9
ISCED 3-4	67,8	70,8	53,6	67,1	67,0	62,3	31,9	41,6
ISCED 5-6	20,1	20,1	40,2	25,9	(15,2)	6,4	(x)	37,5

Anmerkung: Werte mit weniger als hochgerechnet 8.000 Personen sind sehr stark zufallsbehaftet ( ), Werte mit weniger als hochgerechnet 4.000 Personen (x) sind statistisch nicht interpretierbar.

Quelle: Statistik Austria, Mikrozensus (4. Quartal 2010), DUK-Auswertungen.

Unter den Drittstaatsangehörigen haben Migranten/innen aus der Türkei den geringsten Bildungsgrad. Angesichts der Tatsache, dass mehr als 90% der türkischen Migranten/innen Muslime sind und sie etwas mehr als die Hälfte aller Muslime in Österreich und Niederösterreich stellen, dürfte der geringe Bildungsgrad der Muslime im Wesentlichen der Zuwanderung aus der Türkei zuzuschreiben sein. Mit der Dauer des Aufenthalts in Österreich stieg allerdings der Bildungsgrad der Migranten/innen, auch der aus der Türkei. Weiters zeigt sich auch in der Türkei ein gewisser Trend zur Höherqualifizierung der Bevölkerung. Im Jahr 2001 verfügten 76 % der Bevölkerung (25-64 Jahre) über eine geringe Qualifikation (ISCED 0-2), 15,1 % über eine mittlere (ISCED 3-4) und 8,4 % über eine hohe Qualifikation (ISCED 5-6). Im Jahre 2010 hatten 68,8 % eine geringe, 18,1 % eine mittlere und 13,1 % eine hohe Qualifikation (vgl. OECD 2012).

Wie eine Untersuchung von Biffl (2004) zum Bildungs- und Erwerbsverhaltens der 15-24-jährigen Jugendlichen zwischen 1995 und 2002 ergab, sind die geschlechtsspezifischen Unterschiede im Bereich der Aus- und Weiterbildung und im Integrationsgrad bei türkischen Jugendlichen besonders ausgeprägt und vergrößerten sich bis in die 2000er Jahre (vgl. Biffl 2004). Während 1995 noch 30,5 % der türkischen 15-24-jährigen Frauen eine Schule besuchten (bei den türkischen Burschen waren es 24,5 %), verringerte sich die Bildungsquote der jungen Türkinnen bis zum Jahr 2002 auf 21,8 % und fiel damit hinter die Quote der türkischen Burschen von 28,8 % zurück. Türkische Mädchen bleiben somit häufiger nach Abschluss der Pflichtschule im Haushalt. Im Jahre 1995 waren 17,2 % der türkischen 15-24-jährigen Frauen im Haushalt/Karenz, während es 2002 32,7 % waren. Im Gesamtdurchschnitt waren im Jahr 2002 in dieser Altersgruppe im Schnitt nur 3,8 % der Frauen im Haushalt/Karenz, sowie 8,2 % der ‚ex-jugoslawischen‘ jungen Frauen, 12,6 % der ‚anderen‘ Ausländerinnen und gerade 3 % der Österreicherinnen. Die hohe Verbleibsrate von jungen Türkinnen im Haushalt impliziert, dass ein

relativ geringer Anteil in Zukunft einer eigenständigen, gut dotierten sozialversicherungsrechtlichen Erwerbsarbeit nachgehen kann.

Das Bildungsniveau der niederösterreichischen Bevölkerung ist regional unterschiedlich. Diese Unterschiede stehen im Zusammenhang mit der regionalen Wirtschaftsstruktur und –dynamik sowie der damit verbundenen Qualifikationsnachfrage. 2001 bewegte sich der Anteil der Bevölkerung mit maximal Pflichtschulabschluss zwischen 33 % im Bezirk Gmünd und 16 % im Bezirk Mödling. Bei der muslimischen Bevölkerung bewegten sich die Anteile zwischen 81 % in Wiener Neustadt (Stadt) und 46 % im Bezirk Horn. Die höchsten Anteile hatten neben Wiener Neustadt (Stadt) die Bezirke Wiener Neustadt-Land (76 %) und Neunkirchen (74 %). Aber auch Baden und Bruck an der Leitha hatten überdurchschnittlich hohe Anteile von Muslim/inn/en in Hilfsarbeiter/innenpositionen.

Die Bezirke mit den höchsten Anteilen von Migranten/innen, insbesondere auch von Muslim/inn/en, sind industriell geprägt. Arbeitsmigranten/innen kamen schon im Zuge der „Gastarbeiter/innen“-Anwerbung in diese Regionen; die nachgefragten Qualifikationen waren oftmals Hilfs- und Anlernertätigkeiten. Sie ergänzten das knappe Arbeitskräfteangebot und waren oft komplementär zur einheimischen Erwerbsbevölkerung, großteils Facharbeitern/innen. Migranten/innen führten Tätigkeiten aus, die die heimische Bevölkerung nicht mehr machen wollte; Migranten/innen waren der Garant dafür, dass der Wirtschaftstandort aufrechterhalten werden konnte. Sie trugen damit zur Beschäftigungssicherheit der heimischen Bevölkerung bei (vgl. Biffel 2003, 25f).

### **3. Erwerbsintegration**

Ein wesentliches Integrationsmerkmal von Migranten/innen stellt die Integration ins Erwerbsleben dar, gemessen an der Erwerbsquote, d.h. dem Anteil der Erwerbspersonen (Erwerbstätige plus Arbeitslose) einer bestimmten Altersgruppe an der Bevölkerungszahl in dieser Altersgruppe. Die Erwerbsquoten unterscheiden sich deutlich nach Alter und Geschlecht. Durchschnittswerte können daher zu falschen Schlussfolgerungen führen, insbesondere wenn die Altersstruktur einer Gruppe von Migranten/innen vom Schnitt der Bevölkerung abweicht. Das ist bei den Muslimen/innen der Fall, die deutlich jünger als der Schnitt der Bevölkerung sind.

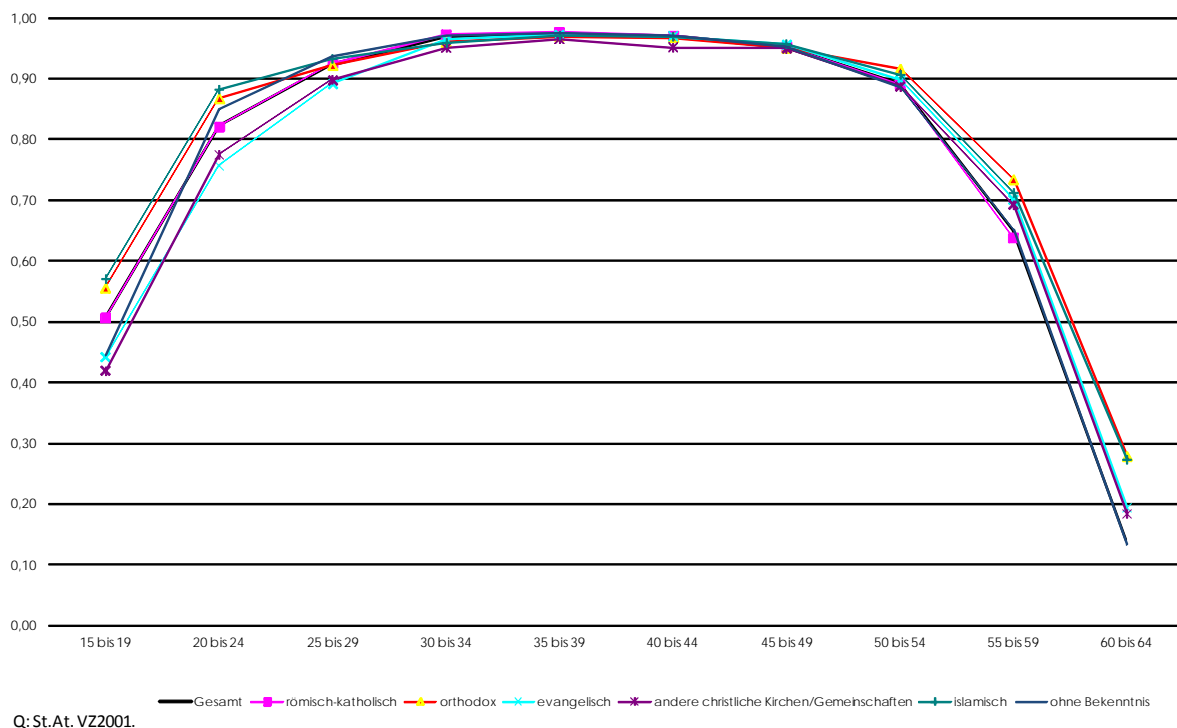
Da sich das Erwerbsverhalten nur sehr langsam über die Zeit verändert, kann die Volkszählung 2001 herangezogen werden, um ein differenziertes Bild der Erwerbseinbindung verschiedener Gruppen von Migranten/innen nach Alter, Geschlecht und Religionsbekenntnis zu erhalten. In einem ersten Schritt wird auf die Erwerbsintegration der Männer und Frauen nach Religionsbekenntnis in Österreich eingegangen, gefolgt von einem Vergleich der österreichischen Durchschnittswerte mit Niederösterreich.

Wie aus Abbildung 25 ersichtlich ist, sind die Erwerbsquoten der Männer im mittleren Alter sehr homogen: sie liegen bei allen Religionsgruppen zwischen 95 % und 100 %. Unterschiede in der Erwerbsbeteiligung gibt es aber bei jungen und älteren Männern. Bei den jungen Männern sind die Unterschiede im Wesentlichen die Folge unterschiedlicher Bildungswege. Serbisch-orthodoxe Männer (aus dem ehemaligen Jugoslawien) sowie Muslime (größtenteils aus der Türkei und Bosnien-Herzegowina) haben die höchsten Jugenderwerbsquoten, da sie nur zu einem geringen Teil weiterführende Bildungseinrichtungen besuchen und häufig in die Lehre gehen oder als Hilfsarbeiter direkt ins Arbeitsleben einsteigen. Danach folgen bereits römisch-katholische Jugendliche, größtenteils alteingesessene Österreicher, da auch hier die Lehre traditionell eine große Rolle spielt. Alle anderen Gruppen weisen bis zum Alter von 30 Jahren geringere Erwerbsquoten auf. Das ist zum Teil darauf zurückzuführen, dass kein kleiner Anteil zum Zweck des Studiums nach Österreich kommt, was einen, statistisch bedingten, dämpfenden Effekt auf die Erwerbsquote der 20-25-jährigen im Inland hat.

Bei älteren Männern hat keine Gruppe eine so geringe Erwerbsquote wie die der römisch-katholischen Männer, im Wesentlichen Österreicher ohne Migrationshintergrund. Bei den anderen Religionsgruppen sind die Erwerbsquoten in höherem Alter etwas höher. Allgemein gilt, dass die Erwerbsquote bei Erreichen des 60. Lebensjahres rapide abfällt, da es für Männer, die im Alter von 15 Jahren zu arbeiten begonnen haben, zu diesem Zeitpunkt möglich ist, die für den Pensionseintritt notwendigen 45 Versicherungsjahre angesammelt zu haben. Die Kombination aus langer Beschäftigungsdauer und geringer Qualifikation („Hacklerregelung“) erlaubt es daher auch Migranten ähnlich früh aus dem Erwerbsleben auszuschneiden wie Männern ohne Migrationshintergrund.

Im Schnitt hatten Männer mit islamischem Glaubensbekenntnis im Alter von 15-64 im Jahr 2001 eine Erwerbsquote von 87 % und damit eine um 7 Prozentpunkte höhere Erwerbseinbindung als Katholiken.

Abbildung 25: Erwerbsquoten der Männer nach Religionsbekenntnis 2001 (Erwerbspersonen in % der Bevölkerung)

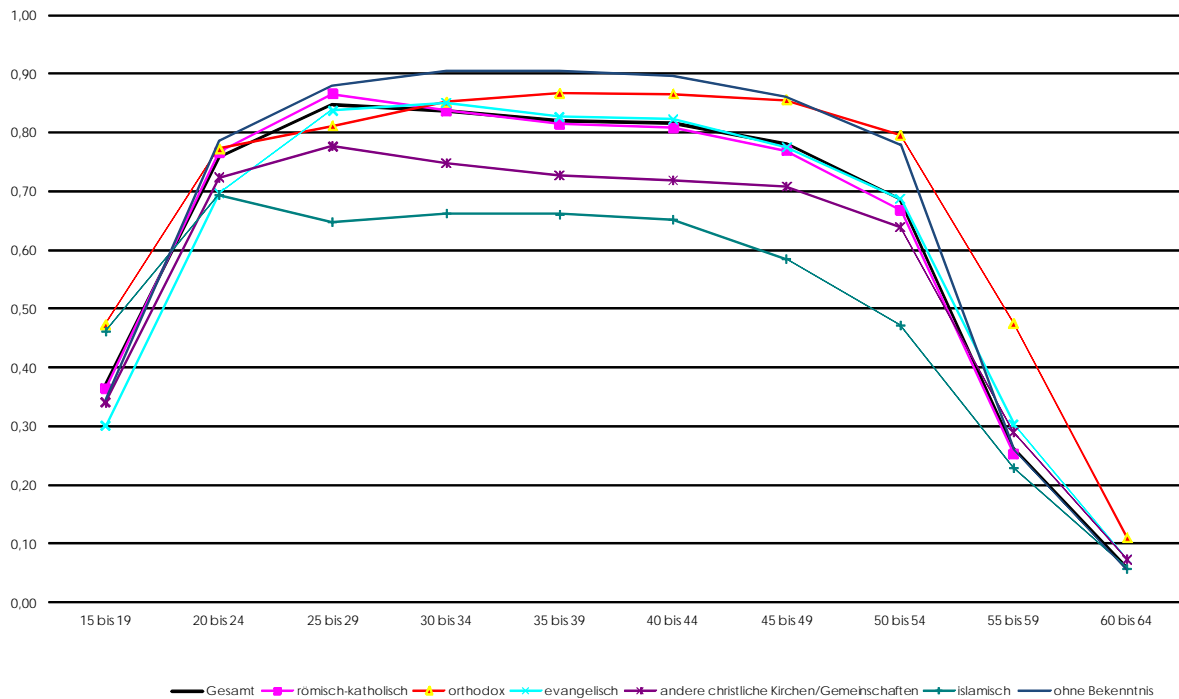


Die Erwerbsbeteiligung der Frauen ist im Lebenszyklus hingegen wesentlich variabler als die der Männer und die Unterschiede zwischen den Religionen sind bedeutend ausgeprägter. Ähnlich wie bei den männlichen Jugendlichen haben Frauen mit serbisch-orthodoxem Glauben (aus dem ehemaligen Jugoslawien) und Muslime (grosso modo aus der Türkei und Bosnien-Herzegowina) die höchsten Jugenderwerbsquoten (15-19-jährige), ein Hinweis auf die geringe Teilnahme am höheren Bildungssystem. Bis Mitte 20 steigt die Erwerbsintegration bei den Musliminnen bedeutend weniger stark als bei serbisch-orthodoxen Frauen, nicht zuletzt eine Folge des frühen Rückzugs in den Haushalt. Die Erwerbsquote der Musliminnen sinkt weiter bis Mitte 30 und bleibt auf diesem vergleichsweise geringen Niveau von 66 % bis Mitte 40 und verringert sich danach wieder. Auch römisch-katholische Frauen, im Wesentlichen Österreicherinnen, haben eine vergleichsweise hohe Erwerbsintegration in jungen Jahren, nicht zuletzt weil die Lehre für sie eine höhere Bedeutung hat als für Zuwanderungsgruppen aus anderen Regionen als den traditionellen Gastarbeiterländern.

Die höchsten Erwerbsquoten im mittleren Alter haben die Frauen ohne religiöses Bekenntnis mit knapp 90%. Sie scheiden auch vergleichsweise spät aus dem Erwerbsleben aus, zum Teil als Folge eines überdurchschnittlich hohen Bildungsgrades verbunden mit Führungspositionen. Aber auch serbisch-orthodoxe Frauen sind überdurchschnittlich lang erwerbstätig.

Im Schnitt lag die Erwerbsquote der muslimischen Frauen (15-64 Jahre) im Jahr 2001 mit rund 58 % um knapp 4 Prozentpunkte unter der Erwerbsquote der Katholikinnen. Die höchste Erwerbsquote hatten die serbisch-orthodoxen Frauen mit 76 %, gefolgt von Frauen ohne religiöses Bekenntnis (67 %).

Abbildung 26: Erwerbsquoten der Frauen nach Religionsbekenntnis 2001 (Erwerbspersonen in % der Bevölkerung)



Q:St.At. VZ 2001

Die obigen Ausführungen zeigen, dass es angesichts des unterschiedlichen Bildungs- und Erwerbsverhaltens nach Alter, Geschlecht und Religionsbekenntnis wichtig ist, Differenzierungen vorzunehmen, um nicht vorgefassten Meinungen und Vorurteilen zu erliegen. Es ist insbesondere darauf zu verweisen, dass Frauen mit islamischem Religionsbekenntnis in Österreich häufig eine höhere Erwerbseinbindung haben als in ihren Ursprungsländern. Dies gilt vor allem auch für Frauen aus der Türkei, die in Österreich eine mehr als doppelt so hohe Erwerbsquote haben als in der Türkei (im Jahr 2009 knapp 60 % gegenüber 27,8% in der Türkei).<sup>17</sup>

Aus Abbildung 27 geht hervor, dass die Erwerbsintegration der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich nicht stark vom Österreich-Schnitt abweicht. Die Erwerbsquote<sup>18</sup> der muslimischen Männer lag im Niederösterreich-Schnitt bei 87,2 % gegenüber 86,6 % in Österreich. Die Erwerbsintegration der muslimischen Frauen ist hingegen in Niederösterreich etwas geringer als im Österreich-Schnitt. Im Jahr 2001 lag die Erwerbsquote der

<sup>17</sup> Mehr dazu in Biffel 2012.

<sup>18</sup> Anteil der Erwerbspersonen (Erwerbstätige + Arbeitslose) an der Bevölkerung im Alter von 15 bis 64 Jahren

muslimischen Frauen in Österreich bei 57,7 % und in Niederösterreich bei 49,4 %. Bei der Erwerbsquote der Frauen insgesamt sind die Unterschiede zwischen Österreich mit 61,9 % und 62,7 % in Niederösterreich klein; bei den Männern gibt es praktisch keinen Unterschied zwischen Niederösterreich und dem Österreich-Schnitt.

Die hohe Erwerbsintegration der männlichen Muslime kommt auch zum Ausdruck, wenn man die Haushalte nach Anzahl der Erwerbspersonen und Religionsbekenntnis betrachtet. Zu berücksichtigen ist, dass die muslimische Bevölkerung generell in größeren Haushalten lebt. In etwa 97 % der muslimischen Haushalte in Niederösterreich bzw. Österreich lebten eine oder mehrere Erwerbspersonen, in Gesamtschnitt der Haushalte lebten in ca. 81 % der Haushalte eine oder mehrere Erwerbspersonen.

Abbildung 27: Erwerbsquote nach Geschlecht und Religionsbekenntnis in Niederösterreich und Österreich



Anmerkung: Personen, die keine Angabe zum Religionsbekenntnis gemacht haben, sind in der Auswertung für insgesamt („insg.“) berücksichtigt.  
Quelle: St.At. (VZ 2001), DUK-Auswertungen und -Darstellung.

Obschon die Erwerbseinbindung der Migranten/innen in Österreich ebenso wie in Niederösterreich vergleichsweise groß ist, gilt das nicht in gleichem Maße für die Beschäftigungsstabilität. So lag etwa die Arbeitslosenquote in Niederösterreich im Jahr 2011 bei 6,8% (Österreich 6,7%), während sie für Ausländer/innen um mehr als 2 Prozentpunkte höher war. Das ist einerseits eine Folge des im Schnitt geringeren Bildungsgrads: Menschen mit einfachen Qualifikationen sind infolge ihres vergleichsweise geringen betriebs- und

berufsspezifischen Wissens leicht substituierbar und sind daher die ersten, die in einer Situation der schlechten Auftragslage ihre Stellen verlieren. Andererseits werden sie seltener Teil von Kernbelegschaften, was ihre Beschäftigungsstabilität beeinträchtigt. Weiters sind Migranten/innen stärker in Saisonberufen beschäftigt als die Bevölkerung ohne Migrationshintergrund, was ebenfalls den Schnitt der Arbeitslosigkeit anhebt.

Wie aus Tabelle 5 ersichtlich ist, sind die Arbeitslosenquoten der beiden größten Gruppen von Migranten/innen, den Personen aus Ex-Jugoslawien und der Türkei, stets höher als der Schnitt der Arbeitslosen, aber auch höher als der Schnitt der Ausländer/innen. Besonders hoch sind die Arbeitslosenquoten der Türken. Dies ist einerseits die Folge des überdurchschnittlich hohen Anteils von Jugendlichen – Jugendliche haben nicht nur in der EU sondern auch in Österreich etwa doppelt so hohe Arbeitslosenquoten wie der Schnitt der Erwerbsbevölkerung -, andererseits des vergleichsweise geringen Bildungsgrads.

Tabelle 5: Arbeitslosenquoten<sup>19</sup> im Zeitverlauf

Jahr	Arbeitslosenquoten			Arbeitslosenquoten der Ausländer/innen			Davon	
	Männer	Frauen	Insgesamt	Männer	Frauen	Insgesamt	Türk/inn/en	Ex-Jugoslaw/inn/en
1998	6,9	7,5	7,2	9,1	8,0	8,7	10,8	8,4
1999	6,5	6,9	6,7	8,5	7,5	8,2	9,9	8,0
2000	5,8	5,9	5,8	7,8	6,9	7,5	9,0	7,4
2001	6,2	5,9	6,1	9,1	7,6	8,5	10,6	8,6
2002	7,2	6,4	6,9	10,5	8,5	9,8	12,1	10,4
2003	7,5	6,5	7,0	10,6	8,6	9,8	12,6	10,8
2004	7,5	6,6	7,1	10,6	9,1	10,0	13,2	11,0
2005	7,7	6,8	7,3	11,1	9,8	10,6	14,1	11,5
2006	7,1	6,4	6,8	10,1	9,2	9,7	12,8	10,6
2007	6,5	6,0	6,2	8,9	8,5	8,8	11,6	9,4
2008	6,1	5,6	5,9	8,2	7,9	8,0	10,9	8,9
2009	8,0	6,4	7,2	10,9	9,1	10,2	13,9	11,3
2010	7,5	6,3	6,9	10,0	9,2	9,6	13,0	10,7

Quelle: AMS, HSV.

Aus Tabelle 5 geht auch hervor, dass die Arbeitslosenquote der Türk/inn/en im Jahr 2001 mit 10,6% um mehr als 2 Prozentpunkte geringer war als im Jahr 2010 (13%). Damit ist der Abstand zur durchschnittlichen Arbeitslosenquote in den letzten 9 Jahren noch gestiegen (von 4,5 Prozentpunkten auf 6,1 Prozentpunkte).

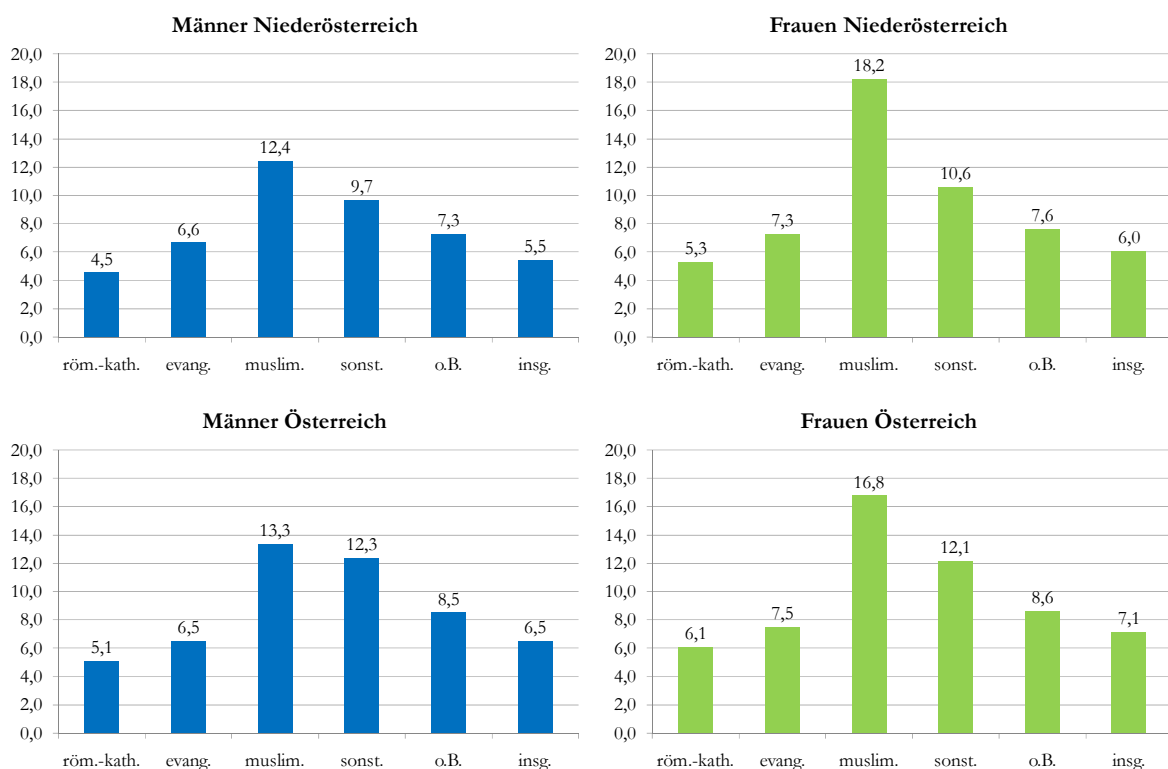
Eine Differenzierung der Arbeitslosenquote nach Religionsbekenntnis zum Zeitpunkt der Volkszählung im Jahr 2001 zeigt, dass die Arbeitslosenquote in Niederösterreich bei den Männern insgesamt bei 5,5 % lag (gegenüber 6,2% in Österreich im Jahresdurchschnitt) und bei den Frauen bei 6 % (gegenüber 5,9% in Österreich im Jahresdurchschnitt). Zur selben Zeit war die Arbeitslosenquote bei den muslimischen Männern in Niederösterreich mehr als doppelt so hoch

<sup>19</sup> Registrierte Arbeitslose in % der registrierten Arbeitslosen und unselbständig Beschäftigten.

und bei den muslimischen Frauen drei Mal so hoch (vgl. Abbildung 28). Die geringsten Arbeitslosenquoten hatte die Gruppe der römisch-katholischen Arbeitskräfte, die zum Großteil der Bevölkerung zuzurechnen sind und die auch im öffentlichen Dienst und anderen besonders stabilen Wirtschaftsbereichen tätig sind.

Betrachtet man die Haushalte, so zeigt sich, dass in einem Viertel der muslimischen Haushalte in Niederösterreich ebenso wie in Österreich 2001 zumindest ein Haushaltsmitglied arbeitslos war, im Gesamtdurchschnitt gab es 2001 in 7,7 % der niederösterreichischen und 8,6 % der österreichischen Haushalte zumindest ein Haushaltsmitglied, das arbeitslos war.<sup>20</sup>

Abbildung 28: Arbeitslosenquote nach Geschlecht und Religionsbekenntnis in Niederösterreich und Österreich



Arbeitslosenquote: Anteil der Arbeitslosen an den Erwerbspersonen nach LUK (ohne geringfügig Beschäftigte)

Anmerkung: Personen, die keine Angabe zum Religionsbekenntnis gemacht haben, sind in der Auswertung für insgesamt („insg.“) berücksichtigt.

Quelle: St.At. (VZ 2001), DUK-Auswertungen und -Darstellung.

Bei der Erwerbstätigkeit, gemessen als Beschäftigungsquote<sup>21</sup>, zeigen sich, wie angesichts der geringen Unterschiede in der Erwerbsquote nicht anders zu erwarten, bei den Männern keine großen Unterschiede nach Religionsbekenntnis. So waren 2001 76,1 % der Männer insgesamt in Niederösterreich und 76,4 % der muslimischen Männer erwerbstätig. Ähnlich ist das Bild im Österreich-Schnitt, wobei die genannten niederösterreichischen Beschäftigungsquoten etwas darüber liegen (Männer insgesamt in Österreich 74,9 % bzw. muslimische Männer 75,1 %). Im

<sup>20</sup> Quelle: St.At. (VZ 2001), DUK-Auswertungen.

<sup>21</sup> Anteil der Erwerbstätigen (unselbständig und selbständig Beschäftigte) an der Bevölkerung im Alter von 15 bis 64 Jahren



Gegensatz dazu sind die Beschäftigungsquoten der Frauen unterschiedlich: Bei den muslimischen Frauen in Niederösterreich lag die Beschäftigungsquote bei 40,4 % gegenüber 58,9 % im niederösterreichischen Durchschnitt. Im Österreich-Schnitt lag die Beschäftigungsquote muslimischer Frauen bei 48 % gegenüber 57,4 % im Gesamtdurchschnitt der Frauen.<sup>22</sup>

#### 4. Branchen und berufliche Position

Wichtige *Beschäftigungsbereiche* für die muslimische Bevölkerung in Niederösterreich waren 2001 die Sachgütererzeugung, das Bauwesen und der Handel,<sup>23</sup> wobei die Anteile der muslimischen Bevölkerung in der Sachgütererzeugung und im Bauwesen im Vergleich zur niederösterreichischen Bevölkerung insgesamt überdurchschnittlich waren. Überdurchschnittliche Anteile hatte die muslimische Bevölkerung auch im Beherbergungs- und Gaststättenwesen. Unterdurchschnittlich vertreten war sie hingegen in der Land- und Forstwirtschaft, in der Öffentlichen Verwaltung/Sozialversicherung, im Unterrichtswesen sowie im Gesundheits-, Veterinär- und Sozialwesen. Damit entspricht die berufliche Einbindung der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich dem Bild in Gesamtösterreich.

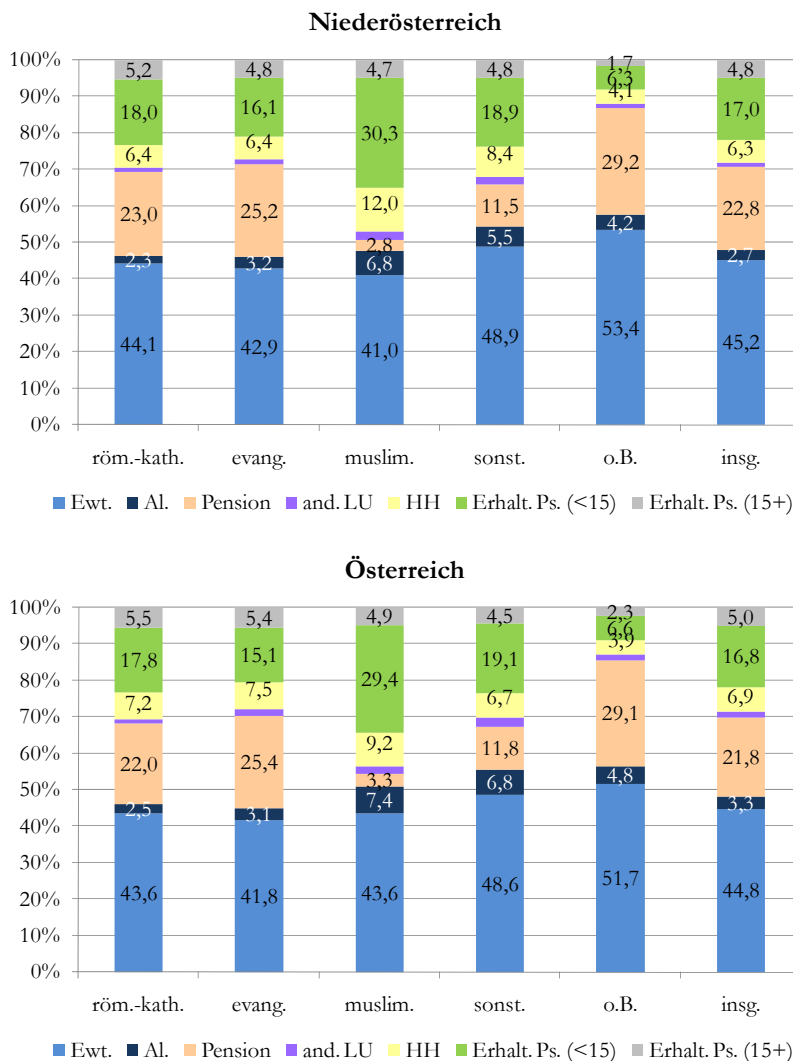
Was die *berufliche Stellung* betrifft, so sind die muslimischen Erwerbstätigen vor allem als Arbeiter/innen beschäftigt (74 % gegenüber einem Drittel aller Erwerbstätigen in Niederösterreich). Dieses Ergebnis fügt sich in das Bild ein, das bereits die Informationen zur Bildungsstruktur und den Beschäftigungsbereichen gezeichnet haben. Weitere diesbezügliche Informationen liefern auch Daten zur *Bevölkerung nach Lebensunterhalt und Religionsbekenntnis* (Abbildung 29). Diesen Daten zufolge waren rund 30 % der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich, ebenso wie in Österreich, Kinder und Jugendliche unter 15 Jahren („erhaltene Personen“). Im Gesamtdurchschnitt der Bevölkerung waren es lediglich 17 %. Das hat, wie schon angesprochen, mit der schwachen Besetzung von älteren Generationen zu tun – von der muslimischen Bevölkerung bezogen 2,8 % in Niederösterreich und 3,3 % eine Pension gegenüber 22,8 % der Gesamtbevölkerung in Niederösterreich und 21,8 % in Österreich.

---

<sup>22</sup> Quelle: St.At. (VZ 2001), DUK-Auswertungen.

<sup>23</sup> Diese Angaben beziehen sich auf Auswertungen zur Volkszählung, und zwar „ÖNACE-Abschnitt (des Erhalters)“ nach Religionsbekenntnis.

Abbildung 29: Bevölkerung nach Lebensunterhalt in Niederösterreich und Österreich nach Religionsbekenntnis



Abkürzungen: Ewt. (erwerbstätig), Al. (arbeitslos), and. LU (anderer Lebensunterhalt), HH (Hausmann/Hausfrau), Erhalt. Ps. (<15) (Kinder/Jugendliche unter 15 Jahren), Erhalt. Ps. (>15) (erhaltene Person über 15 Jahren).

Anmerkung: Personen, die keine Angabe zum Religionsbekenntnis gemacht haben, sind in der Auswertung für insgesamt („insg.“) berücksichtigt.

Quelle: St.At. (VZ 2001), DUK-Auswertungen und -Darstellung.

Angesichts der langsamen Verbesserung des Bildungsgrades von Jugendlichen aus Herkunftsländern mit muslimischer Bevölkerung dürfte sich daher am Gesamtbild der Berufseinbindung der Muslime/innen bis heute relativ wenig verändert haben. So zeigen Auswertungen der österreichischen Schulstatistik ebenso wie Analysen basierend auf den internationalen Schülerleistungsvergleichsstudien PISA und PIRLS, dass Schüler/innen mit ex-jugoslawischem und türkischem Hintergrund im österreichischen Bildungssystem schlechter abschneiden als Schüler/innen ohne Migrationshintergrund. Ein besonders großer Unterschied wurde zwischen türkischen/türkischstämmigen Schüler/innen und Schüler/innen ohne

Migrationshintergrund festgestellt.<sup>24</sup> So lange es nicht zu einer rascheren Anpassung der Lernleistungen der Gruppen von migrantischen Schüler/innen, die aus mehrheitlich muslimischen Regionen stammen, kommt, wird es nur schleppend zu einer Änderung des Berufsprofils der Muslime/innen in Österreich kommen. Die OECD empfiehlt Österreich, zusätzliche Aufmerksamkeit auf die Bildungsbedürfnisse dieser Gruppen zu legen.

Abschließend sei auch noch der Aspekt angesprochen, dass es sich bei den Daten aus dem Mikrozensus und der Volkszählung um Selbsteinschätzungen des Bildungsgrades und des Berufes handelt. Dabei kann es vorkommen, dass der ausgeübte Beruf nicht dem Bildungsabschluss entspricht, d.h. dass die mitgebrachten Qualifikationen in Österreich nicht voll eingebracht werden können. Ferner können im Laufe des Berufslebens Qualifikationen non-formal oder informell erworben worden sein, die mangels anerkannter Validierungsmechanismen nicht ohne weiteres nach außen vermittelt werden können. Erste Schritte in der Anerkennung von Qualifikationen, die im Ausland erworben worden sind, sind mit der Einrichtung einer Website ([www.berufsanerkennung.at](http://www.berufsanerkennung.at)) durch das Bundesministerium für Inneres und das Bundesministerium für Arbeit und Soziales im Frühjahr 2012 gesetzt worden. Diese Website bietet einen Wegweiser zu den diversen Ämtern, die in die Anerkennung von Qualifikationen, die im Ausland erworben worden sind, eingebunden sind. Seit 2013 gibt es auch fünf „Anlaufstellen für Personen mit im Ausland erworbenen Qualifikationen“ (AST), die mehrsprachige kostenlose Beratung sowie Begleitung im Anerkennungsprozess bieten (s. Biffl/ Pfeffer/ Skrivanek 2012).

Angesichts des wirtschaftlichen Strukturwandels in Richtung einer Wissensgesellschaft, der in Niederösterreich auch zu beobachten ist, „dürfte es zu einem steigenden Wettbewerb um Arbeitsplätze kommen und zu gewissen Substitutionsprozessen, die vor allem Personen mit geringem Bildungsgrad und Migrationshintergrund treffen dürften“ (Berger/ Hofer/ Miess/ Schuh/ Strohner/ Biffl 2011, 25). Es ist daher angesagt, der sozialen Durchlässigkeit der Aus- und Weiterbildung in Niederösterreich ebenso wie in Österreich besonderes Augenmerk zu schenken, damit Kinder, Jugendliche aber auch Erwachsene unabhängig von ihrer ethnischen Herkunft, ihrem Religionsbekenntnis und sozioökonomischen Hintergrund ihre Potenziale entfalten und damit ihre eigene finanzielle Absicherung und berufliche Identität sicherstellen können.

---

<sup>24</sup> S. dazu Biffl/ Skrivanek 2011, 17ff; OECD 2006, 53 (Chapter 2: Performance of Immigrant Students in PISA 2003).

## IV. Muslimische Organisationen und Infrastrukturen in Niederösterreich

---

*Ernst Fűrlinger*

### **Methodische Vorbemerkung**

Das Spektrum der muslimischen Organisationen sowie die bestehenden religiösen Infrastrukturen der Muslime in Niederösterreich wurden im Zeitraum November 2009 bis September 2011 erhoben. Methodisch wurde eine Kombination gewählt aus

- o Literaturrecherche zu den Organisationen (v.a. den Dachverbänden);
- o qualitativen leitfadengestützten themenorientierten Interviews mit Funktionären muslimischer Organisationen und Expert/innen (Expert/innen-Interviews);
- o ethnologische Methoden (Aufenthalt und Beobachtung im Feld).

Mit Mitgliedern der Leitung folgender Dachverbände konnten ausführliche, teilweise mehrere, Interviews zum Thema geführt werden:<sup>25</sup>

Türkisch-Islamische Union (Hr. Fatih Mercan, Landeskoordinator ATIB für Niederösterreich),

Islamische Föderation (Hr. Yurdakul Uyar, Vizepräsident),

Türkische Föderation (Hr. Ali Can, Obmann),

Dachverband bosnisch-islamischer Vereine (Hr. Irfan Buzar, Präsident),

Union albanischer Muslime in Österreich (Hr. Mag. Zekirja Sejdini, Generalsekretär),

Islamisch-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (Hr. Cengiz Duran, Bundessekretär),

Muslimische Jugend Österreich (Hr. Muhammed Al-Khoutani, Landesvorsitzender Niederösterreich).

Weiters wurden Gespräche mit Funktionären der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich geführt: mit dem neuen Präsidenten Dr. Fuat Sanac, Fachinspektor Mag. Samir Safour und mit der ehemaligen Mediensprecherin Carla Amina Baghajati. Mehrere Interviews führte ich mit dem Vorsitzenden der Islamischen Gemeinde St. Pölten, Herrn Mehmet İşik, der während des Zeitraums des Forschungsprojekts zum Vorsitzenden der neuen Islamischen Religionsgemeinde St. Pölten (als regionale Vertretung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich) gewählt wurde.

Ein mehrmonatiger, regelmäßiger Aufenthalt im Feld erfolgte 2010 rund um die neue ATIB-Moschee in Bad Vöslau. Im Zeitraum der Studie wurden folgende Moscheen besucht und mit den Verantwortlichen ausführliche Interviews und Gespräche geführt: Sollenau (Islamische Föderation), Felixdorf (ATIB), Hadersdorf (Albanischer Kulturverein), Wiener Neustadt (Verein Havas), Hollabrunn (Albanischer Kulturverein), St. Pölten (Cemhaus der Aleviten), Rohrendorf

---

<sup>25</sup> Allein der Dachverband UIKZ war, trotz mehrmaliger Bemühungen, zu keinerlei Kooperation und Auskünften bereit.

(Islamische Föderation), Bad Vöslau (Islamische Föderation), Leobersdorf (Islamische Föderation), Krems (Bosnischer Verein „Union“), Ternitz (ATIB) sowie St. Pölten (Islamische Föderation).

Die Kontakte zu den eingebundenen Einrichtungen vermitteln einen guten Überblick über die Vielfalt des organisierten Islam in Niederösterreich. Ein Anspruch auf Vollständigkeit kann natürlich nicht erhoben werden: Für eine umfassende, vollständige empirische Erhebung und Analyse der Situation des organisierten Islam in diesem Bundesland wäre die Arbeit eines Forschungsteams über einen längeren Zeitraum nötig - und selbst dann wäre es schwierig die gesamte Vielfalt zu erfassen. Es hat sich gezeigt, dass selbst führende muslimische Funktionäre keinen umfassenden, vollständigen Überblick über die gesamte muslimische Landschaft in Niederösterreich und die bestehenden muslimischen Infrastrukturen besitzen, sondern in der Regel nur die Situation in der näheren Region bzw. der Vereine innerhalb ihres Verbands kennen.

Der politische und geographische Raum Niederösterreich, der in der Teilstudie untersucht wird, ist in gewisser Weise eine künstliche Begrenzung. Denn tatsächlich sind die Menschen, die sich in Niederösterreich zum Islam bekennen, Teil des globalen Islam, der größten Weltreligion neben dem Christentum, die in sich seit Jahrhunderten transnational ausgerichtet war und ist. Bei den großen muslimischen Verbänden, die in Niederösterreich aktiv sind, handelt es sich um transnationale Organisationen, die ihr Zentrum in anderen Ländern haben. Die neuen Medientechnologien, vor allem das Internet, erleichtern Kommunikations- und Austauschprozesse mit weit entfernten muslimischen Organisationen, global einflussreichen Predigern, Bewegungen oder Splittergruppen, seien es liberale Reformgruppen, traditionalistische innerislamische Bewegungen oder djihadistische bzw. andere Extremisten. Die gesamte, enorme Bandbreite des zeitgenössischen Islam ist heute für jene, die sich innerhalb der neuen Medien zu bewegen vermögen, „mit einem Mausklick“ verfügbar. Diese transnationale Dimension ist ein wesentlicher Einflussfaktor, der – beschäftigt man sich mit dem regionalen Islam – ständig auftaucht und eine Rolle spielt. Die türkisch-muslimischen Organisationen in Niederösterreich etwa sollten von daher nicht isoliert betrachtet werden, sondern sind nur durch die Berücksichtigung der komplexen Entwicklungen von Staat, Politik, Gesellschaft und Religion in der Türkei wie in islamisch geprägten Ländern insgesamt adäquat verstehen kann. Deshalb werden die einzelnen Dachverbände zunächst in ihrer Geschichte, innerislamischen Positionierung und Organisationsstruktur vorgestellt, bevor auf die lokale Situation der Mitgliedsvereine des jeweiligen Verbands in Niederösterreich eingegangen wird.

In der vorliegenden Feldforschung wurden überwiegend strukturelle Aspekte erfasst. Eine detaillierte empirische Untersuchung der gegenwärtig ablaufenden internen ideologischen Entwicklungsprozesse einzelner muslimischer Organisationen, etwa innerhalb des islamistischen

Spektrums, wie sie der Anthropologe Werner Schiffauer für *Milli Görüş* in Deutschland vorgelegt hat (Schiffauer 2010), oder eine Erhebung zur religiösen Individualisierung und Veränderung religiöser Identitäten im westeuropäischen Kontext vor allem bei jungen Muslimen/Musliminnen (s. Tietze 2001; Klinkhammer 2003) konnte im Rahmen dieses Projekts nicht geleistet werden und war nicht das Thema.

Als unterschätztes Problem erwies sich die Zugänglichkeit des Forschungsfeldes, der Aufwand für den schrittweisen Aufbau von Kontakten und Beziehungen zu VertreterInnen der muslimischen Organisationen. Es zeigt, dass Ängste, Unsicherheiten und Misstrauen nicht nur auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft gegenüber der muslimischen Minderheit, sondern auch bei den Vertretern/innen muslimischer Organisationen existieren.

## **1. Organisationen**

Die muslimische religiöse Landschaft in Niederösterreich zeigt Charakteristika wie in Österreich insgesamt: Es dominiert der sunnitisch-türkische Islam mit seinen unterschiedlichen Ausrichtungen und Organisationen, dazu treten die sunnitischen Gruppierungen aus Südosteuropa, vor allem die bosnischen und albanischen Muslime (aus Mazedonien, dem Kosovo, Serbien, Albanien) als Hauptgruppen. Damit ist der Islam in Niederösterreich wie in Österreich insgesamt von der hanafitischen Rechtsschule (arab. *madhhab*) geprägt – einer moderaten Rechtsschule, der ältesten unter den vier sunnitischen Rechtsschulen, die heute vor allem in der Türkei, am Balkan und in den zentralasiatischen Republiken der ehemaligen Sowjetunion verbreitet ist.

### **1.1 Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)**

In Österreich besitzt die islamische Gemeinschaft seit dem Islamgesetz 1912 den Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft, die den christlichen Kirchen wie den anderen gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften rechtlich gleichgestellt ist. Mit der „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ (IGGiÖ), deren Verfassung 1979 per Bescheid des BMUK anerkannt wurde, besteht seit damals eine offizielle Institution, um die aus dem Islamgesetz von 1912 stammenden Rechte in der Praxis umzusetzen. Die IGGiÖ ist die offizielle Vertretung der Muslime in Österreich gegenüber dem Staat. Bis zur staatlichen Anerkennung der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft als eingetragene Bekenntnisgemeinschaft Ende 2010 bzw. als gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaft 2013, der Alt-Aleviten und der Schiiten als eingetragene Bekenntnisgemeinschaft im Jahr 2013 war die IGGiÖ die alleinige staatlich anerkannte Vertretung aller Muslime in Österreich.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> S. Website des BMUKK, Kultusamt: [http://www.bmukk.gv.at/ministerium/kultusamt/ges\\_ankerkrg.xml](http://www.bmukk.gv.at/ministerium/kultusamt/ges_ankerkrg.xml) (Zugriff 15.2.2014).

Auf Basis der ersten Verfassung der IGGiÖ von 1979 (Art. 17) wurden zunächst vier Religionsgemeinden eingerichtet, die wie die IGGiÖ insgesamt den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts besaßen: die Religionsgemeinde Wien (Wien, Niederösterreich, Burgenland), die Religionsgemeinde Graz (Steiermark, Kärnten), die Religionsgemeinde Linz (Oberösterreich, Salzburg) und die Religionsgemeinde Bregenz (Tirol, Vorarlberg). Die „Islamische Religionsgemeinde Wien für Wien, Niederösterreich und Burgenland“ konstituierte sich im Jahr 1979.

Mit den bedeutenden Europäischen Imame-Konferenzen, die 2003 in Graz, 2006 und 2010 in Wien stattgefunden haben, positionierte sich die IGGiÖ unter Präsident Anas Schakfeh klar: Die Konferenzen betonten die Notwendigkeit, dass sich die Muslime in Europa auf ihre Eigenständigkeit gegenüber Staaten und Parteien der islamischen Welt berufen, und arbeiteten die Vereinbarkeit muslimischen Denkens mit den Werten von Demokratie, Pluralismus, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten theologisch heraus. Bewusst wurde als europäischer Kooperationspartner die *European Islamic Conference* (EIC) gewählt. Sie bildet einen unabhängigen Gegenpol zur *Federation of Islamic Organizations in Europe* (FIOE), die zur Muslimbruderschaft gehört und jene dominierende europäische Organisation darstellt, die die Repräsentation der Muslime in Europa beansprucht (vgl. Maréchal 2008, 64, Fn. 12). Verdächtigungen und Insinuationen, die die IGGiÖ pauschal in die Nähe der Muslimbruderschaft rücken oder die rechtliche Legalität absprechen, sollten deshalb mit Vorsicht begegnet werden. Sie könnten häufig die scharfe Rivalität unterschiedlicher islamischer Gruppierungen und Organisationen als Quelle und Hintergrund haben.<sup>27</sup> Solche Pauschalverdächtigungen, die einen Verteidigungsreflex auslösen, vernebeln eher vereinzelte, tatsächlich bestehende Probleme mit dem Einfluss von Personen mit einer harten islamistischen Orientierung innerhalb der muslimischen Institutionen in Österreich und erschweren eine sachliche Diskussion.

Seit den Wahlen zu den einzelnen Organen der IGGiÖ in den Jahren 2010/11 wird die Glaubensgemeinschaft überwiegend von Funktionären der beiden stärksten Verbände, ATIB und Islamische Föderation geleitet. Diese beiden türkisch-muslimischen Organisationen, die bei den Wahlen ihre Mitglieder am stärksten mobilisieren konnten, haben seit Abschluss der Wahlen die Schlüsselfunktionen der „Islamischen Glaubensgemeinschaft“ unter sich aufgeteilt – u.a. den Vorsitz der acht islamischen Gemeinden in den Bundesländern<sup>28</sup> und Spitzenfunktionen in der Zentrale in Wien: Sowohl der neue Präsident Dr. Fuat Sanac als auch der Mufti der IGGiÖ Mustafa Mullaoglu werden der Islamischen Föderation, dem österreichischen Zweig der IGMG,

---

<sup>27</sup> S. zum Beispiel Schmidinger/ Larise 2008. Scharfe Kritik am Buch aus islamwissenschaftlicher Sicht übt beispielsweise Rüdiger Lohlker (Besprechung in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*). Weblink: <http://lohlker.files.wordpress.com/2009/02/anspruchwirklichkeit.pdf> (Zugriff 10.8.2011).

<sup>28</sup> Mit Ausnahme der Islamischen Gemeinde Klagenfurt, die von FI Esad Memić, neuer Präsident des Dachverbands der bosniakischen Vereine, geleitet wird.

der Auslandsorganisation der türkischen islamistischen Massenbewegung *Milli Görüş*, zugerechnet.<sup>29</sup>

### **Islamischer Religionsunterricht**

Mit der staatlichen Anerkennung und öffentlichen-rechtlichen Stellung des Islam seit 1912 ist das Recht verbunden, den islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen durchzuführen. Die Durchführung des Religionsunterrichts liegt auf Basis des Staatsgrundgesetzes von 1867 Art. 17,4 in der Hand der jeweiligen Glaubensgemeinschaft, im Fall des sunnitisch-islamischen Religionsunterrichts bei der IGGiÖ – von der Erstellung der Lehrpläne, der Auswahl der Lehrbücher bis zur Auswahl des Personals. Der Staat stellt nur den Rahmen für die Durchführung des Religionsunterrichts zur Verfügung, vor allem in Form der Besoldung der Lehrenden und der Fachinspektoren. Der islamische Religionsunterricht wird seit dem Unterrichtsjahr 1982/83 angeboten. Österreich war damit das erste europäische Land, das den islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen einführte, noch vor den Niederlanden, Belgien und einigen deutschen Bundesländern. Der öffentliche islamische Religionsunterricht nimmt eine zentrale Funktion für die Integration der muslimischen Schülerinnen und Schüler ein, „indem er den SchülerInnen hilft, ihre muslimische und österreichische Identität miteinander zu vereinbaren.“<sup>30</sup> Voraussetzung dafür ist natürlich, dass die islamischen Schulbehörden und die einzelnen islamischen Religionslehrer/-innen einen Unterricht fördern, der nicht die Abschottung der Muslime von ihrem nicht-muslimischen, christlich bzw. säkular geprägten Umfeld betont, sondern einen dialogorientierten Ansatz vertritt, der den Islam im europäischen Umfeld kontextualisiert.

Der Mangel an islamischen Religionslehrern/-innen und ihre Ausbildung war lange ein gravierendes Problem, das noch nicht völlig gelöst ist. Über fünfzehn Jahre lang musste man auf Lehrende zurückgreifen, die entweder keine theologische und/oder pädagogische Ausbildung hatten oder auf ausländische Lehrkräfte, vor allem aus der Türkei. Erst 1998 konnte die „Islamische Religionspädagogische Akademie“ (IRPA) in Wien als konfessionelle Privatschule mit Öffentlichkeitsrecht gegründet werden, durch die sich die Ausbildungssituation für den Pflichtschulbereich verbesserte. 2007 wurde die IRPA auf Basis des Hochschulgesetzes als privater Studiengang neu gegründet. Im Wintersemester 2006/07 wurde am Institut für Bildungswissenschaft der Universität Wien der viersemestrige „Masterstudiengang Islamische Religionspädagogik“ eingeführt, der Personen für den islamischen Religionsunterricht an

---

<sup>29</sup> Mustafa Mullaoglu: Spitzenfunktionär der Zentrale der „Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş“ (IGMG) mit Sitz in Kerpen (Deutschland), u.a. stellvertretender Vorsitzender der Religionsabteilung (Irschad-Abteilung) der IGMG, die u.a. die Imame der IGMG ausbildet. Quelle: Website der IGMG, <http://www.igmg.org> (Zugriff 29.7.2013).

<sup>30</sup> Potz/ Wallner/ Khozouei/ Egger/ Bittendorfer/ Kadi 2005. Internetquelle: [http://www.abif.at/deutsch/download/Files/31\\_Islamischer\\_Religionsunterricht-SummaryNeu.pdf](http://www.abif.at/deutsch/download/Files/31_Islamischer_Religionsunterricht-SummaryNeu.pdf) (Zugriff: 7.7.2011).



Höheren Schulen qualifiziert. Die Verbesserung der Ausbildungssituation erfolgt allerdings erst langsam. Noch 2008 hatten 37% der islamischen Religionslehrer/innen keine theologische und 41% keine pädagogische Ausbildung (vgl. Khorchide 2008, 5).<sup>31</sup>

2010 wurde in Niederösterreich 6.393 Schülern und Schülerinnen islamischer Religionsunterricht an den allgemeinen öffentlichen Pflichtschulen (APS) erteilt;<sup>32</sup> 61 islamische Religionslehrer/innen haben an 380 Schulen in Niederösterreich unterrichtet.<sup>33</sup>

Für das Schuljahr 2012-13 existiert folgende Statistik zum islamischen Religionsunterricht. Sie zeigt u.a., dass die Zahl der Schüler/innen an APS gegenüber 2010 um fast 770 Personen gestiegen ist.<sup>34</sup>

*Tabelle 6: Statistik islamischer Religionsunterricht 2012/13*

<b>Niederösterreich</b>				
	<b>LehrerIn</b>	<b>Schulen</b>	<b>Wstd.</b>	<b>SchülerIn</b>
<b>APS</b>	<b>63</b>	<b>371</b>	<b>1229</b>	<b>7152</b>
<b>AHS</b>	<b>7</b>	<b>33</b>	<b>63</b>	<b>473</b>
<b>BMHS</b>	<b>7</b>	<b>35</b>	<b>131</b>	<b>1182</b>
<b>Gesamt</b>	<b>77</b>	<b>439</b>	<b>1423</b>	<b>8807</b>

Die Ausbildung der Lehrenden ist unterschiedlich: Von den 61 im Jahr 2010 in Niederösterreich an den Pflichtschulen (APS) Lehrenden waren nur 18 Personen Absolventen der IRPA, des privaten Studiengangs für das Lehramt Islamische Religion an Pflichtschulen, seit 2005 in der Form eines Hochschulstudiengangs. Der Hintergrund ist, dass die Kapazität der IRPA beschränkt ist und die meisten Absolventen/innen in Wien eingesetzt werden. Acht Lehrer/innen haben ein Universitätsstudium absolviert, 25 haben die Matura und eine Lehrbefähigungsprüfung. 3 Lehrende befinden sich im letzten Jahrgang der IRPA. 7 islamische Religionslehrer haben keine offiziell anerkannte Ausbildung, sondern haben Ausbildungen in der Türkei absolviert, die vom türkischen Staat nicht anerkannt sind und daher in Österreich auch

<sup>31</sup> Zum Thema hat Mouhanad Khorchide 2008 eine soziologische Dissertation an der Universität Wien verfasst (Khorchide 2009). Der ehemalige Assistent am Masterlehrgang Islamische Religionspädagogik der Universität Wien ist seit 2010 Professor für islamische Religionspädagogik am „Centrum für Religiöse Studien“ (CRS) der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

<sup>32</sup> Zum Folgenden: Interview mit Mag. Samir Safour, seit 1997 zuständiger Fachinspektor bei der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich für den Pflichtschulbereich in Niederösterreich und Burgenland, IGGiÖ Wien, 1.2.2010. Fachinspektor für den AHS-Bereich in Niederösterreich war bis September 2011 Dr. Fuat Sanac, der 2011 zum Präsidenten der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich gewählt wurde. Sein Nachfolger ist der frühere Präsident der IGGiÖ, Anas Schakfeh (Mitteilung durch Dr. Sanac, e-mail-Kommunikation 22.9.2011).

<sup>33</sup> Für NÖ standen 2010 insgesamt 63 islamische Religionslehrer/innen zur Verfügung; 2010 waren zwei davon in Karenz.

<sup>34</sup> Ich danke der neuen Fachinspektorin für den islamischen Religionsunterricht, Frau Mag. Mabrouka Rayachi, für die Zusendung der Statistik (e-mail 31.7.2013).

nicht nostrifiziert werden können. Insgesamt betrachtet hatte im Jahr 2010 nur rund ein Drittel der muslimischen Religionslehrer/innen in Niederösterreich eine spezifische religionspädagogische Ausbildung in Österreich absolviert.

Gegenüber der Situation 2010 hat sich die Situation, was die Ausbildung der muslimischen Religionslehrer/innen in Niederösterreich betrifft, im Schuljahr 2012/13 verbessert: 15 Lehrer/innen haben ein Universitätsstudium absolviert; davon haben fünf Lehrende den Masterstudiengang Islamische Religionspädagogik an der Universität Wien absolviert. 23 Lehrer/innen haben die IRPA absolviert, 13 befinden sich noch im Studium an der IRPA. Aufgrund des großen Bedarfs an Religionslehrer/innen, der durch diese Ausbildungsinstitutionen nicht abgedeckt werden kann, werden auch Personen auf Basis einer erfolgreich bestandenen kommissionellen schriftlichen und mündlichen Eignungsprüfung als Religionslehrer/innen eingestellt, unter der Auflage, das Studium an der IRPA berufsbegleitend nachzuholen.<sup>35</sup>

Als Fachinspektorin für den islamischen Religionsunterricht an den Pflichtschulen sowie den höheren und Berufsschulen in Niederösterreich ist seit April 2012 Frau Mag. Mabrouka Rayachi tätig, die an der Universität Tunis Anglistik und Deutsch als Fremdsprache studierte. Sie ist die erste und bisher einzige weibliche Inspektorin im Schulamt der Islamischen Glaubensgemeinschaft.<sup>36</sup>

In Niederösterreich wird der islamische Religionsunterricht im Bereich der APS, AHS und BHS fast flächendeckend durchgeführt, teilweise sogar an sehr peripheren Orten wie Steinbrunn im Bezirk Mistelbach, an der tschechischen Grenze, wo bosnische Muslime leben und der dortige Imam auch in der Schule unterrichtet.

An einigen sehr abgelegenen Orten, an denen muslimische Familien leben, kann kein Religionsunterricht gewährleistet werden, z.B. in Schwarzau am Gebirge. Auch der Bezirk Zwettl wird nicht durch islamische Religionslehrer/innen betreut. Der Grund ist, dass nach der Pensionierung von zwei Lehrern in Horn keine muslimischen Lehrer/innen in der Gegend leben. Die meisten muslimischen Schüler gibt es in den Ballungsgebieten wie Wiener Neustadt, Baden, Neunkirchen und Mödling.

Die allgemeine demographische Tendenz einer Binnenmigration vom Land in die Städte gilt auch für die muslimische Bevölkerung: In letzter Zeit ziehen muslimische Familien von kleinen Orten weg und siedeln sich in größeren Orten bzw. Städten an, wo das Arbeitsplatzangebot besser ist. Dieser Trend spiegelt sich sehr deutlich in den Veränderungen der Schülerzahlen im islamischen Religionsunterricht, z.B. in geringeren Schülerzahlen in der

---

<sup>35</sup> Quelle: FI Mag. Mabrouka Rayachi, e-mail 31.7.2013.

<sup>36</sup> Mag. Mabrouka Rayachi absolvierte 2001 die IRPA sowie die Begleitlehrerausbildung an der Pädagogischen Akademie und war 1991-2012 als Lehrerin für islamische Religion in verschiedenen Schultypen tätig. Sie initiierte 2003 den Muttersprachunterricht Arabisch in Wien und war die erste Muttersprachlehrerin für Arabisch in einigen Wiener Schulen tätig. Sie gehört keinem muslimischen Dachverband an (e-mail-Kommunikation, 31.7.2013).

Marktgemeinde Hohenruppersdorf (im Bezirk Gänserndorf, am Ostrand des Weinviertels, mit 890 Einwohnern) und dafür höheren Zahlen muslimischer Schüler in der Stadt Gänserndorf. Seit etwa acht bis zehn Jahren gibt es den verstärkten Trend, dass muslimische Bürger und Bürgerinnen nicht länger von einer Rückkehr ins Herkunftsland ausgehen, sondern sich nach Österreich orientieren und hier investieren, hier Wohnungen und Häuser kaufen. Man sucht sich dafür sehr sorgfältig größere Orte mit einer besseren Infrastruktur, vor allem was den Arbeitsmarkt betrifft, aus.

Schwierigkeiten existieren beim islamischen Religionsunterricht, der sunnitisch ausgerichtet ist und damit den Mehrheitsislam repräsentiert, vor allem in Bezug auf Schüler/innen mit alevitischem Hintergrund. Diese Probleme existieren vor allem in Regionen, in denen viele Aleviten leben, wie im Bezirk Neunkirchen, in St. Pölten, im Bezirk Wiener Neustadt Land, in Berndorf und Pernitz. Nach dem Religionsunterrichtsgesetz sind jene Schüler/innen, die als Muslime eingetragen sind, verpflichtet, am islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen teilzunehmen. Es besteht aber die Möglichkeit, sich innerhalb einer bestimmten Frist am Beginn des Schuljahres vom Pflichtgegenstand Religion abzumelden. Wenn nun Eltern mit alevitischer Zugehörigkeit die Abmeldefrist übersehen und strikt gegen den sunnitischen Religionsunterricht sind, besteht nur die juristische Lösungsmöglichkeit, bei der Bezirkshauptmannschaft aus der IGGiÖ offiziell auszutreten. Diese Situation wird sich mit der 2013 erfolgten vollen gesetzlichen Anerkennung der „Islamisch Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ als Religionsgesellschaft ändern, da nun auch das alevitische Religionsbekenntnis offiziell eingetragen werden kann und diese alevitische Gemeinschaft einen eigenen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen aufbaut. Alevitische Religionslehrer/innen befinden sich bereits im Masterstudiengang Islamische Religionspädagogik der Universität Wien in Ausbildung, die dort zusammen mit sunnitischen Religionslehrer/innen studieren. Seit Wintersemester 2011/12 ist das Masterstudiengang Islamische Religionspädagogik in einer Zusammenarbeit mit der Universität Wien auch an der Universität Innsbruck institutionalisiert, in dem neben dem sunnitischen Zweig ein eigener alevitischer Zweig des Studiums eingerichtet ist.<sup>37</sup>

Mit Hinblick auf die Minderheit der schiitischen Muslime werde laut Fachinspektor Mag. Safour (IGGiÖ) dafür Sorge getragen, dass man im Unterricht auf die Unterschiede zwischen den

---

<sup>37</sup> Im Sommersemester 2013 besuchten zwölf alevitische Studierende den Masterstudiengang Islamische Religionspädagogik (sieben aus Wien, fünf aus Tirol und Vorarlberg), dazu kamen acht außerordentliche Hörer/innen. Die pädagogischen Fächer werden von christlichen Religionspädagogen unterrichtet (e-mail-Kommunikation Cengiz Duran, Generalsekretär der Islamisch Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, 13.8.2013).

islamischen Richtungen hinweist, wenn ein Kind anderer muslimischer Konfession in der Gruppe ist. Zurzeit arbeitet ein einziger schiitischer Religionslehrer in Niederösterreich.

Im schulischen Bereich ist eines der zentralen Probleme, dass viele Jugendliche mit muslimischem Hintergrund die Schule abbrechen. Hier spielen viele Faktoren zusammen: Manchmal wünschen die Eltern, dass das Kind schon Geld verdient. Kinder haben in ihrer Schullaufbahn wenig bis keine Unterstützung, wenn die Eltern selbst aus einer bildungsfernen Schicht stammen und ihnen die Bedeutung der Bildung für die Erwerbschancen in Österreich nicht bewusst ist. Relevant ist aber auch das Problem institutioneller und individueller Diskriminierung in Schulen, die dazu beiträgt, dass muslimische Schüler/innen die Schule frühzeitig verlassen wollen.<sup>38</sup>

### **Muslimische Jugend Österreich (MJÖ)**

Die „Muslimische Jugend Österreich“ (MJÖ) war bis 2012 die offizielle nationale Jugendorganisation der IGGiÖ. Sie wurde 1996 in Linz gegründet; Gründungsmitglieder waren die jungen Linzer Muslime Alexander und Erwin Osman, Peter Wansch und Wolfgang Bauer.<sup>39</sup> Die Ausgangsidee war, einen Ort für „Individualisten“ zu schaffen, die in den bestehenden konservativen, ethnisch orientierten und von der ersten Zuwanderergeneration geprägten muslimischen Verbänden keine Anknüpfungspunkte finden konnten. In Absetzung von den Jugendorganisationen der verschiedenen ethnisch (türkisch, bosnisch, albanisch etc) geprägten islamischen Verbände versteht sich die MJÖ als deutschsprachige, eigenständige österreichische und auf Österreich orientierte muslimische Jugendorganisation. Hauptveranstaltungen sind die Winter- und Sommercamps mit Vorträgen, Arbeitskreisen und Freizeitaktivitäten der MJÖ in West- und in Ostösterreich, an denen weibliche und männliche muslimische Jugendliche gemeinsam teilnehmen. Während des Jahres werden Sport- und Bildungsveranstaltungen durchgeführt. Die MJÖ ist heute in allen Bundesländern außer in Tirol und Vorarlberg vertreten. Sie ist Mitglied der Bundesjugendvertretung und arbeitet dort mit den verschiedenen Jugendorganisationen zusammen. Charakteristisch ist das soziale Engagement der MJÖ, so zum Beispiel die Hilfsaktionen während des Hochwassers im Juni 2013 oder die Aktion „Fasten Teilen Helfen“ im Ramadan 2013, bei der junge Muslime Obdachlose, Flüchtlinge oder alte Menschen unterstützen.

---

<sup>38</sup> Das schlechte Abschneiden von Schülern/innen mit Migrationshintergrund, insbesondere von Kindern aus Regionen mit einem hohen Anteil von Muslimen, in den PISA Tests der OECD sowie die vergleichsweise hohe drop-out Rate von Jugendlichen mit türkischem und ex-jugoslawischem Migrationshintergrund legen nahe, dass Diskriminierung bzw. keine ausreichende Förderung von muslimischen Kindern in den österreichischen Schulen nicht unüblich sind (s. Steiner 2011; OECD 2006).

<sup>39</sup> Telefonische Auskunft von Dr. Farid Hafez, der ab 1998 bei der MJÖ mitwirkte (11.7.2011).

2003 wurde die MJÖ in Niederösterreich als Verein gegründet.<sup>40</sup> Ein Büro existiert bisher nicht. Der Vorstand besteht aus drei Personen; Vorsitzender ist Muhammed Al-Khoutani. Die MJÖ Niederösterreich umfasst 60 eingetragene Mitglieder, die Mitgliedsbeitrag zahlen. Die Mitglieder sind auf ganz Niederösterreich verstreut; die Schwerpunktregionen der aktiven Mitglieder sind Wiener Neustadt, Herzogenburg, Ziersdorf, Amstetten.

Die Verortung der MJÖ innerhalb der islamischen Strömungen, d.h. ihre innermuslimische Orientierung, ist von außen schwerer einzuschätzen als man auf den ersten Blick glaubt. Eine wichtige Dimension und ein wichtiges Signal innerhalb des muslimischen Feldes ist die Orientierung auf Österreich und auf Deutsch als primäre Sprache, im Gegensatz zur starken Herkunftsorientierung der ersten Generation der muslimischen Migranten/innen und von einzelnen muslimischen Verbänden und ihrer Jugendorganisationen. Diese Prozesse erfolgen mittlerweile auch in anderen muslimischen Organisationen in Österreich (vgl. Heine/ Lohlker/ Potz 2012, 87), in denen schrittweise Vertreter der jungen Generation in die Leitungsfunktionen rücken. Ein Blick auf diese jungen Führungskader der großen muslimischen Verbände, die aus der zweiten Generation stammen, zeigt, dass diese Österreich-Orientierung und eine gewisse Distanz zum Herkunftsland der Eltern noch nichts über die religiös-ideologische Positionierung innerhalb des Spektrums innerislamischer Richtungen aussagt. Es wäre systematisch zu fragen: Wo steht die MJÖ innerhalb des Spektrums islamischer Denkströmungen<sup>41</sup> – zwischen literalistischen (z.B. neo-salafistischen), konservativ-legalistischen und neo-reformistischen Ansätzen, zwischen einer modernen Spiritualisierung und Entpolitisierung des Islam auf der Reformlinie von Mohamed Talbi und Mohamed Said al-Ashmawy und einem aufgeklärten, modernen islamischen Denken auf der Linie von Reformdenkern wie Mohammed Arkoun und Nasr Hamid Abu Zaid, die eine historisch-kritische Analyse des Koran und der islamischen Tradition befürworten (s. Benzine 2012; Amirpur 2013)? Wo steht die MJÖ in Fragen einer islamischen Reform, was bestimmte Problembereiche betrifft? Wie im Fall anderer muslimischer Organisationen in Österreich fehlt die empirische Forschung, um diese Frage präzise beantworten zu können. Möglicherweise sind die Mitglieder der MJÖ so pluralistisch, dass sich eine eindeutige Zuordnung zu einer bestimmten Strömung gar nicht nachweisen lässt, sondern nur inhaltliche Tendenzen bei wichtigen Schlüsselfiguren und Funktionäre/innen. Man ist vorläufig angewiesen auf die Interpretation einzelner Eindrücke und Ereignisse.

---

<sup>40</sup> Quelle der folgenden Angaben: Interview mit Muhammed Al-Khoutani (Vorsitzender der MJÖ Niederösterreich) und Betül Celik (Vorstandsmitglied), 6.12.2010, Radiokulturhaus Wien.

<sup>41</sup> Überblicke: 'Abu-Rabi 2006; Europäisches Parlament 2007, 23ff.

Ein wichtiges innovatives Signal wurde Ende 2007 von der MJÖ auf Bundesebene gesetzt, indem eine Vorsitzende gewählt wurde: Tugba Seker, seit Ende 2011 Amira Al-Khatib.<sup>42</sup> Die MJÖ ist damit bisher - neben der islamisch-religionspädagogischen Hochschule (IRPA) - die einzige muslimische Organisation in Österreich, die von einer Frau geleitet wird.

Ein programmatisches Statement war die Wahl des in Oxford lehrenden Tariq Ramadan als Hauptredner bei der Feier des zehnjährigen Jubiläums im Jahr 2006, einem der bekanntesten Wortführer des europäischen Islam, der heftig umstritten ist.<sup>43</sup> In seinen Schriften und Reden tritt er klar für eine Umorientierung der Muslime in Westeuropa von der islamischen *Umma* auf die europäische Bürgergesellschaft, für die Entwicklung eines europäischen islamischen Rechts und insgesamt für eine Reform des Islam ein (Ramadan 2009).<sup>44</sup>

Für viele, die in der MJÖ eine offen orientierte Vertretung der jungen Muslime sehen, war ein Vorfall im April 2010, der internationale Medienberichte hervorrief, irritierend: Im Rahmen einer Exkursion der MJÖ beteten sechs der 118 Jugendlichen in der Kathedrale von Cordoba (bis 1236 eine Moschee) nach dem muslimischen Ritual, was dort verboten ist; zwei Jugendliche wurden verhaftet und vor Gericht gestellt. Man betrachtete das Vorgehen der MJÖ als gezielte, organisierte Provokation, was von der MJÖ verneint wurde.<sup>45</sup> Selbst die *Junta Islamica*, eine Bewegung von Muslimen, die sich unter der Führung von Mansur Escudero für die Erlaubnis des muslimischen Gebets in der Kathedrale einsetzt, verurteilte den Vorfall.<sup>46</sup>

Irritationen löste auch die Information aus, dass die MJÖ Mitglied im „Forum of European Muslim Youth and Student Organisations“ (FEMYSO) mit Sitz in Brüssel sei – einem Zusammenschluss von Jugendorganisationen, die mit - von der Muslimbruderschaft beeinflussten - nationalen Föderationen verbunden sind (vgl. Maréchal 2008, 66). Diese Information tauchte zuerst in einem Artikel von Dr. Lise Abid, einer Mitarbeiterin des ORF Hörfunk in Wien und Lehrende an der IRPA, auf (vgl. Abid 2006, 276) und wird seither im Internet, unter anderem im Wikipedia-Artikel zur MJÖ, weiter verbreitet. Auf islamkritischen Websites wird die angebliche Mitgliedschaft als Beweis hergenommen, dass die MJÖ letztlich von der islamistischen Muslimbruderschaft gesteuert sei. Im Gespräch informierte einer der Gründer der MJÖ, Alexander Osman, dass die MJÖ zwar für einen kurzen Zeitraum Mitglied gewesen sei, diese

---

<sup>42</sup> Tugba Seker hat die Geschäftsführung der MJÖ inne.

<sup>43</sup> S. zur Debatte um Tariq Ramadan u.a.: Fourest 2004; Gadhban 2006; Berman 2007; Buruma 2007; Fürstenberg 2008.

<sup>44</sup> Brunner beispielsweise hält die Position Ramadans für ambivalent: In seinem programmatischen Buch *To Be an European Muslim* von 1999 (deutsch Ramadan 2001) vertritt er eine traditionalistisch-salafistische Position, indem er die Vorstellung vertritt, die Muslime müssten bei ihren Reformbemühungen zu den ursprünglichen Quellen von Koran und Sunna zurückkehren (vgl. Brunner 2005, 12). Brunner differenziert allerdings nicht zwischen einer orthodox-illiberalen Form der Salafiya und einer modernistisch-liberalen Ausprägung (auf der Linie von M. Abduh), wodurch die Einordnung Ramadans als „Salafist“ zu einer apologetischen Beurteilung wird.

<sup>45</sup> Der Standard, 2. April 2010. Weblink: <http://derstandard.at/1269448780775/CordobaWien-Muslimisches-Gebet-in-Kathedrale-Jugendliche-wollten-nicht-provozieren> (Zugriff 13.9.2011).

<sup>46</sup> ‚Two arrested after fight in Cordoba's former mosque‘: *The Times*, 3 April 2010. Weblink: <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/europe/article7085695.ece> (Zugriff 13.9.2011).

Mitwirkung aber aus Mangel an finanziellen Ressourcen (für Flüge zu Treffen in Brüssel) nicht aktiv ausüben konnte und deshalb wieder aus der FEMYSO austrat.<sup>47</sup> Auf der Website der FEMYSO war zum Zeitpunkt der Abfrage (2011) als österreichische Mitgliedsorganisation nicht die MJÖ, sondern die ABI, die Jugendorganisation der *Milli Görüş* in Österreich, angeführt.<sup>48</sup> Im Februar 2014 schien auf der Website keine österreichische Mitgliedsorganisation der FEMYSO auf.

Mit den Ergebnissen der Wahlen zur IGGiÖ 2010/11 haben sich die Machtverhältnisse auch im Bereich der Jugendarbeit der Glaubensgemeinschaft deutlich verschoben.<sup>49</sup> Im Jänner/ Februar 2012 wurde der „Jugendrat der IGGiÖ“ als offizielle Jugendorganisation der IGGiÖ gegründet, die den Dachverband muslimischer Jugendorganisationen bildet. Leiter ist der neue Jugendreferent im Obersten Rat der IGGiÖ, Abdi Tasdögen. Er ist zugleich seit 2011 Vorsitzender der Islamischen Gemeinde Bregenz (d.h. der IGGiÖ in Vorarlberg) und Fachinspektor für den islamischen Religionsunterricht in Vorarlberg (vorher Schulkoordinator). Tasdögen gehört der Islamischen Föderation (*Milli Görüş*) an, auch weitere Funktionen im Jugendrat („Bundesteam“) sind mit Vertretern dieser Organisation besetzt. Mit der Gründung des „Jugendrates“ hat die MJÖ den Status der offiziellen nationalen Jugendorganisation der IGGiÖ verloren, den sie während der Präsidentschaft von Anas Schakfeh innehatte. Im Tauziehen um die Ausrichtung der Jugendarbeit hat sich die *Milli Görüş* mit ihrem Gegenkonzept zur Politik der MJÖ durchgesetzt. Im Jugendrat ist die MJÖ nicht Mitglied und arbeitet mit ihm weder aktiv noch passiv zusammen. Die MJÖ ist als Fachverein bei der IGGiÖ registriert und in dieser Form Mitglied der IGGiÖ.

### **Die neue Islamische Religionsgemeinde für Niederösterreich**

Am 22. Oktober 2009 wurde die neue Verfassung der IGGiÖ nach dreijährigen Verhandlungen durch das Kultusamt im BMUKK genehmigt.<sup>50</sup> Sie sieht in Art. 17 statt der bisherigen vier Sprengel neun Sprengel vor, d.h. eine eigene Religionsgemeinde für jedes Bundesland. Aufgrund der derzeit geringen Zahl an Muslimen im Burgenland existiert dort jedoch keine eigenständige islamische Gemeinde.

Diese Neuordnung der Glaubensgemeinschaft bedeutet eine wesentliche Neuerung für die muslimischen Organisationen in Niederösterreich. Bestanden vorher informelle Kontakte und

---

<sup>47</sup> Gespräch mit Mag. Alexander Osman, Schloss Orth in Gmunden, 6.8.2011.

<sup>48</sup> Website FEMYSO, Weblink: <http://www.femyso.org/members/abi> (Zugriff 7.7.2011). Eine neuerliche Abfrage der Mitgliedsorganisationen der FEMYSO ergibt, dass zur Zeit keine Organisation aus Österreich auf der Website als Mitglied angeführt ist (Zugriff 1.8.2013).

<sup>49</sup> Für den Hinweis darauf danke ich dem Wiener Politikwissenschaftler Dr. Farid Hafez (Telefonat 29.7.2013).

<sup>50</sup> Internetquelle: Website der IGGiÖ (<http://www.derislam.at>), Kategorie: IGGiÖ, „Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“.

Beziehungen zwischen den verschiedenen Vereinen, so erfolgt nun die Zusammenarbeit auf einer institutionellen Basis. Bisher befand sich das Büro der Religionsgemeinde für Wien, Niederösterreich und Burgenland in Wien, für Niederösterreich existierte kein eigenes Büro in der Region. Die Aktivitäten der Religionsgemeinde waren stark auf Wien konzentriert. In Niederösterreich zeigte sich ein Bild, das auch für die anderen Bundesländer zutrifft: Die IGGiÖ war fast ausschließlich durch die Organisation des Religionsunterrichts präsent. Das muslimische Leben in Niederösterreich war (und ist) vor allem durch die großen muslimischen Dachverbände und die unabhängigen lokalen Vereine geprägt. Mit der Einrichtung einer eigenen Religionsgemeinde beginnt im Grunde erst jetzt, über dreißig Jahre nach der Gründung der IGGiÖ, das Wirken der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Niederösterreich. Die bisherige Trennung zwischen der IGGiÖ, die in Wien agierte und in der der größte türkische Dachverband ATIB nicht eingebunden war, und den muslimischen (überwiegend türkischen) Vereinen in der Region wird jetzt überwunden.

Ab November 2010 fanden die Wahlen der Delegierten zu den Gemeindeversammlungen in den einzelnen Bundesländern statt. Die Wahl der Gemeindedelegierten für die Islamische Religionsgemeinde (IRG) St. Pölten fand am 5. Dezember 2010 statt.<sup>51</sup> Wahlberechtigt waren 2805 Mitglieder der Religionsgemeinde; 2419 Personen nutzten ihr Wahlrecht. Voraussetzungen für die Wahlberechtigung bilden die Vollendung des 14. Lebensjahres, der Hauptwohnsitz im Sprengel für mindestens ein Jahr, die Registrierung bei der IGGiÖ und die Bezahlung der Kultusumlage (Art. 16 Abs. 3 der Verfassung). Die meisten Wahlberechtigten stellte der Verein ATIB Bad Vöslau (300), gefolgt von der Moschee der Islamischen Föderation in St. Pölten (257) und dem Verein ATIB Ternitz (243). Von den albanischen muslimischen Vereinen waren nur Mitglieder der albanischen Muslime in Hollabrunn registriert und daher wahlberechtigt, von den Vereinen der bosnischen Muslime war kein einziger Verein registriert.<sup>52</sup> An der Wahl haben sich, wie erwähnt, nur 2419 Personen beteiligt – selbst wenn man von der bei der Volkszählung 2001 erhobenen (niedrigeren) Zahl von Muslimen in Niederösterreich (48.730 Muslime) ausgeht, kommt man nur auf einen Anteil von 4,9% der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich, die sich an den Wahlen für die Organe der Islamischen Religionsgemeinde St. Pölten beteiligt haben. Das wirft die Frage der Repräsentativität der offiziellen Organe der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Niederösterreich auf. Die Zahlen demonstrieren sehr eindrücklich den

---

<sup>51</sup> Informationen über das Wahlergebnis: Website zu den Wahlen der IGGiÖ, <http://www.iggio-wahlen.at/images/stories/Iggio/wahlergebnisse/stpoelten.pdf>

<sup>52</sup> Gründe für die Nicht-Registrierung für die Wahlen können individuell verschieden sein: (1) die Kosten für die Registrierung, die zusätzlich zum Mitgliedsbeitrag im eigenen Moscheeverein anfallen, (2) eine ablehnende oder indifferente Haltung gegenüber der IGGiÖ, die man bisher als etwas weit entfernte, auf Wien konzentrierte Einrichtung erlebt hat, (3) die mangelnde Information über die Wahlen und ihre Bedeutung, (4) eine Scheu von Muslimen, die aus Ländern mit autoritären Regimen kommen, sich offiziell zu registrieren.



relativen Stellenwert des organisierten Islam innerhalb des gesamten Spektrums der Muslime – ein Befund, der für ganz Europa Gültigkeit hat.

Gewählt wurden 52 Delegierte, die jeweils 50 Personen der Gemeindeversammlung vertreten. Von den 52 Delegierten waren 49 bei der Wahl anwesend, davon 25 Delegierte der ATIB und 21 Delegierte der Islamischen Föderation.<sup>53</sup> 12 der Delegierten sind Frauen. Damit spiegelt die Zusammensetzung der Gemeindeversammlung und der von ihr gewählten Delegierten der IRG St. Pölten das allgemeine Bild bei den Wahlen zur IGGiÖ Ende 2010/Anfang 2011, nämlich dass die großen türkischen Verbände ihre Gläubigen weit intensiver für die Registrierung und die Wahlen zu mobilisieren imstande waren als der albanische und der bosnische Dachverband.

Am 26. März 2011 erfolgte die Wahl für den Gemeindeausschuss der IRG St. Pölten, dem geschäftsführenden Organ (Art. 26 Abs. 1). Jeder Gemeindeausschuss besteht aus 11 Personen. Im Fall des Gemeindeausschusses der IRG St. Pölten vertreten fünf Mitglieder die türkischen Vereine, die weiteren Mitglieder repräsentieren bosnische, albanische Vereine und diverse Gruppen, die nicht in Vereinen organisiert sind. Diese Zusammensetzung wurde durch eine „ethnische Klausel“ in der neuen Verfassung der IGGiÖ herbeigeführt: Art. 28 Abs. 3 bestimmt, dass nicht mehr als die Hälfte der Ausschussmitglieder einer einzigen ethnischen oder sprachlichen Gruppe angehören darf. Mit dieser Einschränkung wollte man verhindern, dass die neu gewählten Gremien der IGGiÖ zur Gänze von den großen türkischen Verbänden ATIB, Union und Islamische Föderation dominiert werden. Da der überwiegende Teil der Delegierten türkische Vereine repräsentiert, wurden in den Gemeindeausschuss Personen kooptiert, die nicht als Delegierte gewählt worden waren, um so die reale muslimische Pluralität abzubilden und die Klausel erfüllen zu können.

Als Vorsitzender der Religionsgemeinde Niederösterreich wurde Mehmet İşik gewählt, Obmann der großen Moschee in St. Pölten, Matthias Corvinus-Strasse 2 (Islamische Föderation), als Stellvertreter Aydin Akyüz, Obmann des Vereins ATIB Bad Vöslau, als Generalsekretär Süleyman Yesilova (Union Islamischer Kulturzentren Kematen), als Kassier Ekrem Yakin (ATIB Mödling), als stellvertretender Kassier Mehmed Fejzic, Obmann der bosnischen *Džemat* innerhalb der großen Moschee St. Pölten.<sup>54</sup> Damit sind die Spitzenpositionen im Vorstand („Gemeindeausschuss“) der Religionsgemeinde mit Vertretern der drei dominierenden türkischen Dachverbände besetzt, was die realen Machtverhältnisse innerhalb des muslimischen Spektrums in Österreich in Bezug auf den organisierten Islam abbildet. Als Hauptimam („erster Imam“) der

---

<sup>53</sup> Tel. Auskunft von Hr. Fatih Mercan (Landeskoordinator ATIB NÖ.), 19.5.2011.

<sup>54</sup> Für die Information über den neuen Vorstand der Islamischen Religionsgemeinde St. Pölten danke ich Frau Nadire Mustafi, Mitglied des Vorstands, Frauenreferentin, Verein albanischer Muslime in Hollabrunn (e-mail 12.7.2011).

niederösterreichischen islamischen Gemeinde wurde der muslimische Religionslehrer Recep Dogan ernannt.

Man wird sehen, wie sich die Dominanz durch Funktionäre der *Milli Görüş* (Vorsitzender, Hauptimam) auf die Entwicklung der Religionsgemeinde und die muslimische Landschaft in Niederösterreich insgesamt auswirken wird. Die *Milli Görüş*-Vereine haben bereits seit Jahren eine starke Stellung in Niederösterreich, die sich nun auch in den Führungsfunktionen der neuen Islamischen Gemeinde St. Pölten widerspiegelt. Im Vorstand sind mit Nadire Mustafi (Frauenreferentin) und Zeadin Mustafi (Medienreferent) auch junge Repräsentanten der albanischen Vereine aktiv, mit Mehmed Fejzic und Husejin Malkoc sind die bosniakischen Vereine vertreten; Gernot Galip Stanfel (Kulturreferent) wurde in den Vorstand kooptiert.

Es existiert eine Website der IRG St. Pölten,<sup>55</sup> im März 2012 wurde ein Sekretariat in St. Pölten (Wienerstrasse 22/1) eingerichtet. Ein innovativer Schritt ist die Anstellung einer weiblichen Seelsorgerin (Imamin) seit April 2013,<sup>56</sup> Frau Esma Ackovic, die in Bosnien eine Ausbildung an einer Berufsfachschule für Imame (Imam-Hatip-Schule) absolviert hat. Sie ist für die Betreuung von muslimischen Frauen und frauenspezifische Angelegenheiten zuständig, u.a. für die religiöse Bildung von Frauen, die sich am Wochenende in der Moschee treffen (arab. *vas*), und für die rituelle Totenwaschung (arab. *ğuslu l-maiyit*) im Fall von Frauen, die im Krankenhaus oder am Islamischen Friedhof in Wien vorgenommen wird.<sup>57</sup>

Die große St. Pöltner Moschee ist - besonders unter Obmann Işik - gesellschaftlich gut vernetzt, u.a. mit Vertretern der christlichen Kirchen. Sie gehört zu den zugänglichsten und aktivsten Moscheen in Niederösterreich und stellt die wichtigste Moschee der „Islamischen Föderation“ (*Milli Görüş*) in Niederösterreich dar. Es ist deutlich, dass die Islamische Gemeinde St.Pölten unter dem Vorsitz von Işik (Fraktionsvorsitzender „Bündnis Mosaik“ in der AK Niederösterreich) einen aktiven, selbstbewussten Kurs einer muslimischen „Politik der Differenz“ einschlägt, bei der Muslime als gleichberechtigte Bürger/innen (als Gleiche) ihre Rechte in der modernen Republik in Anspruch nehmen und zugleich ihre eigene kulturelle und religiöse Identität (als „Andere“) bewahren und leben (s. Benhabib 2012). Konkret äußert sich diese Politik vor allem im Ausbau der muslimischen Infrastruktur wie Gebetsräume in Krankenhäusern, islamischer Friedhof, der seit der Institutionalisierung der regionalen IGGiÖ engagiert vorangetrieben wird. Der soziale Wandel – die gewachsene muslimische Bevölkerung – wird so in den nächsten Jahren räumlich, in Form von muslimischen Religionsbauten so wie in anderen Bundesländern auch in Niederösterreich sichtbar werden.

---

<sup>55</sup> Website: <http://www.noe.derislam.at>

<sup>56</sup> Website der IRG St. Pölten: „Innovation, speziell für die Musliminnen in Niederösterreich“ (10. April 2013). Weblink: <http://www.noe.derislam.at/index.php?f=news&shownews=1697> (Zugriff 21.8.2013).

<sup>57</sup> Tel. Auskunft Frau Nadire Mustafi, 20.8.2013.

Es sind Schritte einer muslimischen Emanzipation, in der vor allem das Selbstverständnis der zweiten und dritten Generation der Muslime zum Ausdruck kommt, die als Österreicher/innen muslimischer Konfession ihre Rechte in Anspruch nehmen bzw. sich dafür aktiv engagieren. Dieses aktive Engagement geht in zwei Richtungen: als muslimischer „Kampf um Anerkennung“ in Richtung der Mehrheitsgesellschaft, der Politik und Behörden, aber auch in Richtung der Muslime, um den Nutzen und die Bedeutung der neu eingerichteten Islamischen Gemeinde St. Pölten zu demonstrieren und sich als neue muslimische regionale Dach-Institution zu etablieren.

Literatur: Farid Hafez: *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. Eine Analyse der Organisationsstruktur unter besonderer Berücksichtigung der Rolle muslimischer Spitzenverbände* (Diplomarbeit, Universität Wien, 2006); Maja Sticker: *Sondermodell Österreich? Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich*. Klagenfurt: Drava, 2008; Susanne Heine/ Rüdiger Lohlker/ Richard Potz: *Muslimen in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion. Grundlagen für den Dialog*. Innsbruck/ Wien: Tyrolia, 2012, 55-65.

## **1.2 Sunnitischer Islam**

### **1.2.1 Dachverbände islamisch-sunnitischer Vereine**

#### **(a) Avusturya Türkiye İslam Birliği (ATİB)**

Die „Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich“ (ATİB) ist der größte bundesweite Dachverband von Moscheevereinen in Österreich. Er wurde 1990 durch einen Zusammenschluss von 31 Vereinen gegründet und umfasst heute 62 Vereine in ganz Österreich.<sup>58</sup> Die Zentrale befindet sich in Wien.<sup>59</sup> Das Pendant in Deutschland ist der Dachverband DITIB („Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion e.V.“), der 1984 gegründet wurde. Wie DITIB ist ATİB mit dem Amt für religiöse Angelegenheiten (*Diyamet İşleri Başkanlığı*, DIB) des türkischen Staates mit Sitz in Ankara institutionell verbunden.

Das Amt wurde 1924 im Zuge der kemalistischen Reform in der Türkei geschaffen mit dem Ziel, die Religion der Kontrolle des laizistischen Staates unterzuordnen. Der politische Machtkampf zwischen islamischen und laizistischen Kräften in der Türkei wanderte mit den Arbeitsmigranten/innen und Flüchtlingen aus der Türkei ab den 1960er Jahren nach Europa mit und erhielt damit auch einen europäischen Schauplatz. Mit der Gründung von Dependancen des *Diyamet* in Westeuropa setzte der türkische Staat auf religionspolitischer Ebene relativ spät eine Maßnahme gegen islamisch-politische Organisationen, die weit früher gegründet wurden und die die türkisch-muslimische Diaspora früh prägten: v. a. die anti-laizistische, islamistische *Refah*-Partei von Necmettin Erbakan, die durch die *Milli Görüş*-Bewegung in Westeuropa bereits ab den

---

<sup>58</sup> Quelle: Website ATİB Union, [www.atib.at](http://www.atib.at) Kategorie: Derneklerimiz (Zugriff 30.5.2011).

<sup>59</sup> ATİB - Türkisch Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich, 1100 Wien, Sonnleithnergasse 20.

1970er Jahren wesentlich unterstützt wurde (in Österreich: Islamische Föderation) und die *Süleymaniya*-Bewegung (in Österreich: Union Islamischer Kulturzentren).

In den 1970er/Anfang 80er Jahre wurde zwischen den einzelnen Organisationen eine heftige Auseinandersetzung um die Dominanz in den Moscheen geführt:

„Es entfaltete sich eine dramatische Geschichte von Moscheeübernahmen durch wechselnde Mehrheiten, Spaltungen von Gemeinden und sogar Rückeroberungen von Moscheen, die in die Hand einer anderen Organisation gefallen waren.“ (Schiffauer 2000, 18).

Ein Beispiel für Niederösterreich ist Bad Vöslau, wo sich nach heftigen, politisch motivierten Auseinandersetzungen der Moscheeverein Mitte der 1980er Jahre spaltete. Der eine Verein blieb in der Castellgasse und schloss sich später dem Dachverband ATIB an; der andere Verein gründete sich neu, zog einige Häuser weiter in die Bahnstrasse und schloss sich dem Dachverband Islamische Föderation an. Auf diese Weise bestehen heute zwei große, nach wie vor rivalisierende türkische Moscheevereine in Bad Vöslau in unmittelbarer Nähe.

Die institutionelle Verbindung zwischen Diyanet und ATIB ist auf verschiedene Weise verankert: Der Präsident der ATIB ist der jeweilige Religionsattaché (Botschaftsrat für religiöse Angelegenheiten) der türkischen Botschaft in Wien, derzeit (seit Jänner 2013) Fatih Karadas. Die in den ATIB-Vereinen wirkenden Imame sind türkische Staatsbeamte, die vom Diyanet ausgewählt, entsandt und besoldet werden. Damit bilden die entsendeten Imame die wichtigste Maßnahme, um die Moscheevereine auf die Linie des Diyanet zu verpflichten und auch in gewisser Weise zu kontrollieren. Für die Moscheevereine, die in der Regel wenig Mittel zur Verfügung haben, ist die Übernahme der Bezahlung der Imame durch das Diyanet häufig das ausschlaggebende Kriterium für den Beitritt zur ATIB.

Bezogen auf das komplexe Zusammenspiel der verschiedenen organisatorischen Ebenen und Faktoren stellt sich die Frage, wie sich der Einfluss der konservativ-muslimischen AKP-Regierung in der Türkei unter der Führung von Recep Tayyip Erdoğan auf das *Diyanet* auswirken und ob bzw. wie der Kurs verändert wird, vor allem nach dem Rücktritt des früheren, als gemäßigten Reformers geltenden Präsidenten des Diyanet, Ali Bardakoğlu, im November 2010;<sup>60</sup> sowie welchen Grad an Eigengesetzlichkeit die jeweiligen Dependancen des Diyanet z.B. in Österreich und Deutschland gegenüber Ankara besitzen.

In Österreich finden seit 2008 einwöchige Fortbildungen für Imame („Landeskundliche Schulungen für türkische Religionsbeauftragte“) statt, die auf staatliche Initiative hin in einer Zusammenarbeit zwischen ATIB, dem österreichischen Außenministerium und dem

---

<sup>60</sup> Cf. „Oberster türkischer Religionswächter tritt ab“: FAZ.NET 11.11.2010, Internetquelle: <http://www.faz.net/artikel/C31325/ali-bardakoglu-oberster-tuerkischer-religionswaechter-tritt-ab-30002673.html>; Jürgen Gottschlich: „Religionsamt-Chef tritt zurück“: taz 11.11.2010. Internetquelle: <http://www.taz.de/1/politik/europa/artikel/1/religionsamt-chef-tritt-zurueck/> (Zugriff: 30.5.2011).

Österreichischen Integrationsfonds durchgeführt werden. Damit reagiert man auf das Problem, dass die ATIB-Imame nur für drei bis vier Jahre von der Türkei entsendet werden. Von daher werden laufend Orientierungskurse angeboten, um ein besseres Verständnis der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der türkisch-muslimischen Gemeinden zu gewährleisten.

Durch mehrere Bauprojekte steht der Dachverband seit mehreren Jahren im Zentrum einer kontroversiellen gesellschaftlichen und politischen Debatte über die Institutionalisierung des Islam in Österreich – angefangen vom Bau des ersten Minaretts in Tirol durch den Verein ATIB Telfs 2006 über den Bau einer neuen Moschee in Bad Vöslau (eröffnet Oktober 2009) bis zur heftig umstrittenen Erweiterung des ATIB-Zentrums in der Dammstrasse (Wien-Brigittenau). In Niederösterreich errichtet zurzeit der ATIB-Verein in Ternitz eine neue Moschee – ein Bauprojekt, das nicht von intensiven Konflikten (wie im Fall der neuen Moschee in Bad Vöslau) geprägt wird.<sup>61</sup> Die vermehrte Bautätigkeit ebenso wie der Kauf von Gebäuden und Grundstücken durch den Dachverband und die Mitgliedsvereine ist Ausdruck einer Umorientierung von der Türkei auf das neue Ankunfts-/Heimatland seit den 1990er Jahren – Ausdruck der Erkenntnis der ehemaligen Arbeitsmigranten aus der Türkei, dass die Rückkehrperspektive oft nicht realistisch ist und man hier bleiben will. Diesen Prozess kann man als beginnenden „Kampf um Anerkennung“ der eigenständigen kulturell-religiösen Identität charakterisieren (s. Tietze 2008). Diese Anerkennungskämpfe drehen sich u.a. um die Sichtbarkeit religiöser Symbole in Form muslimischer Bauten und gehen oft mit intensiven sozialen Konflikten einher (s. Furlinger 2013).

Neben der Zentrale in Wien existiert eine regionale Struktur in Form von Landeskoordinatoren, die aber institutionell noch wenig ausgebaut ist und deshalb mit keinem Prozess der Dezentralisierung verbunden ist wie bei der DITIB in Deutschland.<sup>62</sup> Für die Region Niederösterreich/Steiermark/Wien war zur Zeit der Studie Mehmet Fatih Mercan, Obmann des Vereins ATIB Felixdorf, zuständig.<sup>63</sup> Er repräsentiert die Generation der jungen, bereits hier aufgewachsenen Funktionäre, die in Österreich ihre Bildung durchlaufen haben, die Gesellschaft kennen, Deutsch sehr gut beherrschen und die bisher dominierende gesellschaftliche Isolation der türkisch-muslimischen Moscheevereine der letzten Jahrzehnte von diesen Voraussetzungen her aktiv überwinden wollen. Junge deutschsprachige Obmänner engagieren sich zurzeit (Juli 2013) in mehreren ATIB-Vereinen in Niederösterreich: Hr. Kuzyurt Gökan in Felixdorf, Hr. Ahmed

---

<sup>61</sup> Eine Rolle dürfte dafür spielen, dass der Moscheeverein – im Gegensatz zur Moschee in Bad Vöslau - als Ergebnis der Gespräche mit dem Bürgermeister von Vorherin auf einen Minarettbau verzichtete.

<sup>62</sup> Siehe dazu Rosenow 2010, 180f.

<sup>63</sup> Von Mai 2010 bis Oktober 2011 war Mehmet Fatih Mercan Koordinator für ATIB Niederösterreich, Wien und Steiermark (Quelle: e-mail-Kommunikation M. Fatih Mercan, 25.5.2013).

Kargin in Amstetten und Ing. Ümit Ergül in Ternitz.<sup>64</sup> Neuer Koordinator der ATIB-Vereine in Niederösterreich ist Hr. Hakan Emre, der in der türkischen Botschaft in Wien tätig ist.

LITERATUR: Günter Seufert: ‚Die Türkisch-Islamische Union‘, in ders./ Jacques Waardenburg (eds.): *Turkish Islam and Europe. Europe and Christianity as reflected in Turkish Muslim Discourse and Turkish Muslim Life in the Diaspora*, Istanbul/ München: Steiner, 1999; Ina Wunn (zusammen mit Christina Moser): ‚Der offizielle türkische Islam – die DITIB-Moscheen‘, in Ina Wunn: *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 26-37; Thijl Sunier/ Nico Landman/ Heleen van der Linden/ Nazlı Bilgili/ Alper Bilgili: *The Turkish Directorate for Religious Affairs in a changing environment*. Amsterdam/ Utrecht: VU University Amsterdam/ Utrecht University, 2011. Internetquelle: [http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Final%20report%20Diyanet%20February%202011\\_tcm30-200229.pdf](http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Final%20report%20Diyanet%20February%202011_tcm30-200229.pdf)

### **(b) Avusturya İslam Federasyonu**

Die „Österreichische Islamische Föderation“ *Milli Görüş* ist einer der größten muslimischen Dachverbände in Österreich, der 1987 gegründet wurde. Ihm gehören 46 Moscheevereine in ganz Österreich an.

Die erste Organisation wurde 1967 in Deutschland gegründet („Türkische Union in Europa“). Nach der Abspaltung der radikal-islamistischen Gruppierung „Kalifatstaat“ wurde 1985 die „Vereinigung der neuen Weltansicht in Europa“ (AMGT) gegründet. Aus ihr ging 1995 die Islamische Gemeinschaft *Milli Görüş* e.V. (IGMG) hervor, deren europäische Zentrale sich in Kerpen (Deutschland) befindet. Europaweit sind die einzelnen lokalen Gemeinschaften der IGMG in 30 Regionalverbänden zusammengefasst, von denen sich allein 15 in Deutschland befinden, vier in Frankreich, zwei in den Niederlanden sowie je ein Verband in der Schweiz, Italien, Norwegen, Schweden, Dänemark, Belgien und England. Die Vereine in Österreich sind in zwei Regionalverbänden (Österreich 1, Österreich 2) organisiert.<sup>65</sup> Die Imame werden über die Organisation in der Türkei bzw. über den europäischen Dachverband Islamische Gemeinschaft *Milli Görüş* e.V. (IGMG) organisiert. Im Unterschied zu ATIB werden die Imame nicht über *Diyanet* in Ankara entsendet, sondern vom lokalen Verein ausgesucht und zunächst für eine Probezeit angestellt.

Die *Milli Görüş* („Nationale Sicht“) ist die Auslandsorganisation bzw. der europäische Zweig der islamistischen Partei von Necmettin Erbakan (ab 1984 *Refah Partisi*, „Wohlfahrtspartei“), die er 1971 in der Türkei gründete und die 1974 zusammen mit den Sozialdemokraten zum ersten Mal die Regierung bildete (vgl. Wunn 2007, 38-54). Bis Mitte der

---

<sup>64</sup> Information: M. F. Mercan, telefonische Auskunft 29.9.2011.

<sup>65</sup> Quelle: Website der IGMG, <http://www.igmg.org/gemeinschaft/wir-ueber-uns/organisationsstruktur.html> (Zugriff 29.7.2013).

1990er Jahre entwickelte sich die „Wohlfahrtspartei“ zur stärksten Partei in der Türkei. 1997 wurde die Regierung, an der die Refah beteiligt war, von den Militärs aufgelöst, die Partei wurde verboten. 1998 wurde als Nachfolgepartei die „Tugendpartei“ (*Fazilet Partisi*) unter Recep Tayyip Erdogan gegründet. Nach dem Verbot 2001 kam es zur Spaltung der Bewegung zwischen „Traditionalisten“ und „Reformern“: Die Anhänger Erbakans sammelten sich in der SP (*Saadet Partisi*, „Glückseligkeitspartei“), Erdogan gründete die AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, „Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung“), die seit 2003 die türkische Regierung stellt und die insgesamt eine gemäßigttere europaorientierte Linie einschlug als Erbakans *Saadet Partisi*, die mit der IGMG eng verbunden ist.

Innerhalb des breiten Spektrums des Islamismus wird die *Milli Görüş* der Kategorie des Populärislamismus im Sinne von gewaltfreien islamistischen Massenbewegungen zugeordnet, im Unterschied zum Radikalislamismus mit seinen sektenartigen Strukturen (z.B. *Hizb-ut Tahrir*) und zu islamistischen Untergrundbewegungen in der Türkei (z.B. *Süleymanca* und *Nurcu*) (vgl. Schiffauer 2010, 20). Das Ziel der *Milli Görüş* ist die Überwindung des Kemalismus bzw. des säkularen Staates, und zwar nicht durch eine gewalttätige Revolution, sondern innerhalb des politischen Systems.

Schiffauer verwendet bezogen auf die *Milli Görüş* in Deutschland den Begriff „Postislamismus“: Er versteht darunter interne ideologische Entwicklungen seit 1999/2000, die von einem starken Flügel innerhalb der Organisation getragen werden, der vor allem von der neuen Leitung der IGMG und Funktionären der zweiten und dritten Generation gebildet wird. Dieser Flügel bewegt sich von klassischen konservativ-islamistischen Positionen weg in Richtung einer Überwindung des Antagonismus „Westen“/„Islam“ und in Richtung von Überlegungen über das Verhältnis des Islam zu Demokratie, Menschenrechten und Säkularismus.

Wieweit sich diese Tendenzen in Deutschland auch auf die österreichische Situation übertragen lassen und die Charakterisierung als „post-islamistische Organisation“ (Heine/Lohlker/ Potz 2012, 74) für die österreichischen Regionalverbände der IGMG zutreffend ist, ist eine offene Frage und müsste erst systematisch erforscht werden. Solange keine Ergebnisse empirischer Forschung zur IF vorliegen, sollte man sowohl mit einem Alarmismus, was *Milli Görüş* betrifft (z. B. Hofbauer 2009), als auch mit beschwichtigenden Feststellungen über einen post-islamistischen Reformprozess vorsichtig sein. Aus der offiziellen Selbstdarstellung der IF anlässlich ihres Jubiläums - eine Broschüre zeigt mehrere Fotos mit Erbakan und dem Vorsitzenden der IF, Mehmet Turhan – könnte man jedenfalls eine anhaltende enge Verbindung auf jeden Fall bei der derzeitigen Führung zu Person und Ideologie Erbakans ableiten. Turhan war einer der Hauptredner und -akteure bei der großen Demonstration gegen die israelische Regierung – im Zusammenhang mit Enterung der türkischen Gaza-Flotte durch die israelische

Marine am 31. Mai 2010, bei der neun türkische Aktivisten getötet wurden – am 4. Juni 2010 in Wien, die nicht nur israelkritische, sondern antisemitische Züge an den Tag legte.<sup>66</sup>

Auf Basis einzelner Kontakte mit *Milli Görüş*-Gemeinden in Niederösterreich entsteht der Eindruck, dass auch hier unterschiedliche Flügel in den Gemeinden existieren, vor allem zwischen Anhängern der Linie Erbakans und Anhängern der Linie der AKP. Die Flügelkämpfe und Richtungskonflikte um die Leitung und den bestimmenden Einfluss in den einzelnen lokalen Vereinen bewirken u.a., dass sich einmal eine Politik der aktiven Öffnung zur gesellschaftlichen Umgebung durchsetzt, dann wieder eine defensive Politik des Rückzugs, je nachdem wer die Leitungsgremien besetzen kann. Deutlich wird das z.B. in der Entwicklung des Moscheevereins in Sollenau in den letzten zehn Jahren: Nach einer Phase der intensiven Öffnung und des aktiven Zugehens auf die Umgebung, u.a. in Form von beeindruckenden Initiativen im Bereich des interreligiösen Dialogs nach dem 11. September 2001, wird nun von der gegenwärtigen Leitung seit 2005 wieder eine andere Tendenz vertreten.

In Niederösterreich besitzt die *Milli Görüş* mit ihren früh gegründeten und gut organisierten Moscheevereinen eine starke Stellung. Eine Art Zentrale bildet die große Moschee der Islamischen Föderation in St. Pölten (Matthias Corvinus-Strasse 2), die seit 1997 in der ehemaligen „Glanzstoff-Villa“ ihren Sitz hat. Diese Stellung hat sich bei den Wahlen zur Islamischen Glaubensgemeinschaft in Niederösterreich konkret zu Buche geschlagen, indem der seit 2008 amtierende Haupt-Obmann des Moscheevereins in St. Pölten, Mehmet Işık, zum Vorsitzenden der Islamischen Religionsgemeinde St. Pölten gewählt wurde. Der Moscheeverein wird von manchen Muslimen als Modell gepriesen, weil hier die übliche ethnische Vereinsbildung durchbrochen wurde und rund 135 bosnische wie 250 türkische Muslime als offizielle Mitglieder in der Vereinsstruktur zusammenarbeiten; die türkische wie die bosnische Abteilung haben jeweils einen eigenen Obmann, Vorstand und Imam. Die Obleute der verschiedenen Abteilungen bilden zusammen den siebenköpfigen obersten Vorstand. Man könnte diese trans-ethnische Struktur aber auch nüchterner sehen, als pragmatische Form der Zusammenarbeit, bei der beide Gruppen v.a. ökonomisch profitieren.

Die Überwindung ethnischer Grenzen im Fall des St. Pöltner Moscheevereins sollte nicht unbedingt als Beweis für eine besondere Aufgeschlossenheit oder Progressivität des Moscheevereins herangezogen werden. Das aktive Zugehen des Vereins auf Schulen und andere Institutionen, mit dem Angebot von Moscheeführungen, kann einerseits Ausdruck einer bewussten Öffnung zur Gesellschaft sein, andererseits kann sie auch im Kontext der aktiven,

---

<sup>66</sup> Eigene Beobachtungen des Autors bei der Demonstration vor dem Bundeskanzleramt, 4.6.2010. Die Israelitische Kultusgemeinde Wien richtete in diesem Zusammenhang eine Sachverhaltsdarstellung an die Staatsanwaltschaft (cf. „Israelitische Kultusgemeinde zeigt Demo-Organisatoren an“: Der Standard, 16. Juni 2010). - Das antisemitische Weltbild von Erbakan hat die Milli-Görüş-Bewegung tief geprägt. Das Sprachrohr der Milli-Görüş-Bewegung, die türkische Tageszeitung Milli Gazete (seit 1972), enthält immer wieder antisemitische Äußerungen, die bis zur offenen Leugnung der Shoah reichen (s. Kandel 2011, 126ff).



offensiven Öffentlichkeits- und Missionsarbeit der „Islamischen Föderation“ – u.a. in Form von Plakatkampagnen mit islamischen Inhalten und der „Langen Nacht der Moschee“ (seit 2011) – interpretiert werden. Dieser Habitus, das aktive Zugehen auf die Mehrheitsgesellschaft unterscheidet die „Islamische Föderation“ markant von der „Union Islamischer Kulturzentren“ (*Süleymançı*-Bewegung).

Der St. Pöltner Moscheeverein unter der Leitung von Obmann İşik ist durch eine Veranstaltung aufgefallen, die nicht wenige nicht-muslimische Kooperationspartner der Moschee (z.B. aus dem kirchlichen Bereich) irritiert hat: nämlich die Einladung von Pierre Vogel zu einem Vortrag am 30. März 2008, der laut Obmann İşik auf eine Initiative des Frauenvorstands im Verein zurückging.<sup>67</sup> Der aus Bonn gebürtige Ex-Boxer Vogel, der 2001 zum Islam konvertierte und den Verein „Einladung zum Paradies“ gründete, ist der bekannteste Vertreter der neofundamentalistischen salafistischen Strömung in Deutschland. Er propagiert in deutscher Sprache eine rigide, radikale, ultrakonservative, am Wortlaut des Koran ausgerichtete Version des Islam - über Predigten an verschiedenen Orten in Deutschland und vor allem im Internet. Sein Auftreten und der Einsatz neuer Medien durch die Pierre-Vogel-Bewegung sind im Kontext der gegenwärtigen muslimischen Jugendszene zu sehen.<sup>68</sup> Bei einem seiner Vorträge, im Juni 2009 in Stuttgart, tauchte zum ersten Mal das Buch *Frauen im Schutz des Islam* auf, das im Jänner 2009 wegen Jugendgefährdung indiziert wurde und in dem es heißt, das Schlagen sei wirksam bei „kontrollierenden und führenden Frauen“; unterwürfige Frauen „genießen es, geschlagen zu werden“.<sup>69</sup> Nach dem Tod von Osama bin Laden rief Vogel für den 7. Mai 2011 zu einem öffentlichen Totengebete in der Innenstadt von Frankfurt am Main auf, das von der Stadt Frankfurt zunächst untersagt wurde, dann an den Stadtrand verlegt wurde.<sup>70</sup> Das Landesamt für Verfassungsschutz sieht in Vogels demokratiefeindlichen Predigten einen Beitrag zur Radikalisierung junger Muslime der 2. und 3. Generation in Deutschland. Im Interview sieht Obmann İşik im Rückblick keinerlei Problem damit, Pierre Vogel nach St. Pölten eingeladen zu haben.<sup>71</sup> In bestimmten muslimischen Kreisen besitzt Vogel als Exboxer und deutscher, missionierender Konvertit offenbar einen Star-Appeal, den man in einer Vortragsveranstaltung nutzen will. Im frei gesprochenen Vortrag in St. Pölten spricht Vogel in sehr einfacher Weise über ein klassisches Thema islamischer Theologie, die Namen Gottes.

---

<sup>67</sup> Interview Mehmet İşik, Moschee St. Pölten, 8.2.2010. Der Vortrag wurde von Vogel unter dem Titel „Ayat al-Kursi – Die Eigenschaften Gottes“ auf *Youtube* geladen: <http://www.youtube.com/watch?v=0S7JHaDgnLw> (Zugriff 20.9.2011).

<sup>68</sup> S. Claudia Dantschke: ‚Die muslimische Jugendszene‘. Website Bundeszentrale für politische Bildung, 5.7.2007. Weblink: [http://www.bpb.de/popup/popup\\_druckversion.html?guid=ZOEWPE](http://www.bpb.de/popup/popup_druckversion.html?guid=ZOEWPE) (Zugriff 20.9.2011).

<sup>69</sup> ‚Polizei stellt frauenfeindliche Islam-Bücher sicher‘: Die Welt 20.1.2010. Weblink: <http://www.welt.de/politik/deutschland/article5921859/Polizei-stellt-frauenfeindliche-Islam-Buecher-sicher.html> (Zugriff: 20.9.2011).

<sup>70</sup> Cf. Annabel Wahba: ‚Totengebete verboten‘: Die Zeit 14.5.2011. Weblink: <http://www.zeit.de/2011/20/Bin-Laden-Tod-Freude> (Zugriff 20.9.2011).

<sup>71</sup> Interview İşik, 8.2.2010.

Literatur: Ina Wunn (mit Diana Schild/ Christina Moser): ‚Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş‘ in Ina Wunn (Hg.), *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 38-54; Werner Schiffauer: *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010; Johannes Kandel: *Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität*, Freiburg i.Br.: Herder, 2011; Susanne Heine/ Rüdiger Lohlker/ Richard Potz: *Muslimen in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion*. Innsbruck/ Wien: Tyrolia, 2012, 71-74.

### **(c) Avusturya Islam Kültür Merkezleri Birliği**

Die „Union Islamischer Kulturzentren“ (UIKZ) ist der österreichische Zweig des europäischen „Verbands der Islamischen Kulturzentren“ (VIKZ) mit Sitz in Köln, dessen türkische Bezeichnung *Avrupa İslam Kültür Merkezleri Birliği* (AIKMB) lautet. Die Zentrale in Köln ist auf europäischer Ebene für die österreichische Niederlassung zuständig; die Imame für die Zentren des VIKZ werden in einer zweijährigen Ausbildung in der Zentrale in Köln ausgebildet. Damit ist die „Union Islamischer Kulturzentren“ Teil der transnationalen *Süleymançı*-Bewegung, deren Zentrale sich in Istanbul befindet und die weltweit organisiert ist.<sup>72</sup> Die wissenschaftliche Beurteilung der Bewegung ist sehr kontrovers. Der Ethnologe Werner Schiffauer, einer der besten Kenner des türkischen Islam in Deutschland, vertritt eine sehr kritische Einschätzung: Er spricht von einer „sehr geschlossenen, wenn nicht klandestinen“ Gruppierung (Schiffauer 2000, 23). Für ihn repräsentiert die Bewegung innerhalb des breiten islamischen Spektrums in Europa die ultra-orthodoxe Position in ihrer quietistischen Variante (vgl. Schiffauer 2007, 91). Gerdien Jonker, die die Organisation über längere Zeit empirisch untersucht hat, kommt zu einer positiveren Sicht, aber auch sie bezeichnet die Korankurse der *Süleymançı*-Bewegung als „orthodox“ und schildert aus einer Innensicht eindrücklich die soziale Schließung der Organisation (Jonker 2002).

Mit der Gründung des „Islamischen Kulturzentrums e.V.“ 1973 in Köln wurde die Basis für den Verband gelegt; (vgl. Wunn 2007, 71). 1980 schlossen sich die Kulturzentren in Deutschland zum Verband zusammen. Damit bildet er neben der *Milli-Görüş*-Bewegung einen der frühesten muslimischen Verbände, die in Deutschland tätig wurden. In Österreich wurde der Verband 1980 gegründet. Mitglieder der türkischen *Süleymançı*-Gemeinschaft, die mit der Arbeitsmigration ab Ende der 1960er Jahre aus der Türkei nach Österreich kamen, waren hier aber schon vorher aktiv. Die Zentrale der UIKZ, einschließlich einer großen Moschee, befindet sich in der Pelzgasse 9 in Wien (15. Bezirk), in der Nähe des Westbahnhofs. Derzeitiger Präsident ist DI Murat Doymaz, Generalsekretär ist Numan Genc. Die „Union“ ist einer der ältesten Verbände und nach ATIB und Islamischer Föderation der drittgrößte Dachverband mit 45

---

<sup>72</sup> Angehörige der Gemeinschaft lehnen die Bezeichnung *Süleymançılık* ab, weil damit der Eindruck entstehen könnte, es handle sich um eine von Süleyman Tunahan gegründete islamische Sekte; sie verstehen sich selbst als „Schüler des Süleyman Efendi“. Cf. ‚Selbstdarstellung des Verbands der islamischen Kulturzentren und dessen Gemeinden‘. Internetquelle: <http://www.vikz.de/info/vikz.html> (Zugriff: 12.7.2011)

„Moschee- und Bildungsvereinen“ in ganz Österreich.<sup>73</sup> Dennoch gehört der Verband aufgrund einer erklärten Politik des Rückzugs von der Öffentlichkeit, der Introvertiertheit und einer „Neigung zur sozialen Schließung“ (Jonker 2002, 123)<sup>74</sup> zu den großen Unbekannten im Feld des Islam in Österreich. Ein Beispiel dafür ist die öffentliche Diskussion über den Bau einer neuen Moschee in Graz (Lazarettgürtel 26), in der von „türkischen Muslimen“ oder einer „türkischen Moschee“ die Rede ist, die UIKZ als Träger des Bauprojekts aber nicht zum Vorschein kommt bzw. nicht in der Öffentlichkeit auftreten will.

Bei der UIKZ kann man nicht von einem unabhängigen, österreichischen Dachverband sprechen; vielmehr ist die Gesamtorganisation straff zentralistisch von der Türkei aus organisiert. Diese zentralistische Organisationsstruktur ermöglichte es im Jahr 2000, nach dem Tod des ehemaligen organisatorischen Leiters der gesamten Organisation Kemal Kaçar (1917-2000), des Schwiegersohns von Tunahan und Delegierter der *Adalet Partisi* (AP), und unter dem neuen Leiter Ahmed Arif Denizoglu<sup>75</sup> einen Personalwechsel in allen europäischen Verbänden bzw. einen Richtungswechsel im VIKZ durchschlagend umzusetzen (vgl. Jonker: 2002, 136ff; Lemmen 2002, 51).<sup>76</sup> Damit wurde die kurze Phase der Öffnung und des Dialogs mit der Gesellschaft ab 1998, die von Mitgliedern aus der zweiten Generation angestoßen wurde, ab 2000 wieder abgelöst von einer Politik der Isolierung und einer ausschließlichen Konzentration auf die Kernaufgabe, die Organisation von Korankursen und die Errichtung von Schüler- und Studentenheimen.<sup>77</sup>

### *Geschichte der Bewegung*

Die *Süleymanci* wurzeln – wie die *Nurculuk*-Bewegung - im sunnitischen Nakshibendi-Orden (*Naqshbandiyya*), der im 14. Jahrhundert durch Baha'uddin Naqshband († 1390) in Zentralasien gegründet wurde und bis heute zu den bedeutendsten mystischen Gemeinschaften bzw. Sufi-Traditionen im Islam zählt. Die *Naqshbandiyya* unterscheidet sich von den meisten mittelalterlichen mystischen Bruderschaften, indem sie ein nüchterner Orden ist, der keine Vorliebe für Musik und Tanz (*samā'*) hat (vgl. Schimmel 1992, 514ff). Im Zentrum der spirituellen Praxis der Mitglieder steht der stille, stimmlose *dhikr* im Gegensatz zum lauten, stimmhaften *dhikr*

---

<sup>73</sup> Quelle: Website der Union Islamischer Kulturzentren in Österreich, <http://www.uikz.org> (Zugriff 10.7.2011).

<sup>74</sup> Siehe dazu auch Schiffauer 2000, 85ff. – Der Vorstand des Dachverbands „Union der Islamischen Kulturzentren“ mit Sitz in Wien fasste 2010 laut telefonischer Auskunft des Generalsekretärs Numan Genc den Beschluss, für die vorliegende Studie keine Interviews zu geben.

<sup>75</sup> Ahmed Arif Denizoglu, ein Enkel von Süleyman Tunahan, war Delegierter für Antalya der 1983 von Demirel gegründeten *Doğru Yol Partisi* (DYP, „Wahrer-Weg-Partei“) und wurde Transportminister in der 55. türkischen Regierung (ab 1997). Cf. *Turkish Daily News* 28.5.2007. Internetquelle: [http://www.liberteregliseuse.com/voir\\_news.php?id=45](http://www.liberteregliseuse.com/voir_news.php?id=45) (Zugriff 12.7.2011). Später, bei den Wahlen 2002, vertrat er die *Anavatan Partisi* („Mutterlands-Partei“, ANAP), vgl. Yavuz 2003, 149.

<sup>76</sup> In Deutschland zeigte sich diese von der Zentrale in Istanbul verordnete Kursänderung 2000 im Austritt des VIKZ aus dem Zentralrat der Muslime in Deutschland und in der Schließung der erst 1999 eröffneten „Islamischen Akademie Villa Hahnenburg“ (vgl. Lemmen 2002, 50f).

<sup>77</sup> Bei der Mitgliederversammlung des VIKZ am 29. Oktober 2000 wurde die Satzung verändert: Der Vereinszweck wurde um die Einrichtung von Schüler- und Studentenwohnheimen im Rahmen der religiös-erzieherischen Aktivitäten“ ergänzt (vgl. Renz/Leimgruber 2002, 82).

mit Musikbegleitung.<sup>78</sup> Der Orden verbreitete sich von Zentralasien aus bis nach Indien, China und ins Osmanische Reich. Einer der wichtigsten Vertreter der *Naqshbandiyya* in Indien wurde Ahmad Faruqi Sirhindi (1564-1624).<sup>79</sup> Die Sammlung seiner 534 Briefe (*Maktubat-i Imam-i rabbani*, „Briefe des großen Imam“) bildet heute nach dem Koran und dem davon abgeleiteten Fächerkanon für die Anhänger der *Süleymançı*-Bewegung die wichtigste Lektüre (vgl. Jonker 2002, 28), was u.a. ihre Zugehörigkeit zur *Naqshbandiyya* aufzeigt.

Die Entstehung der *Süleymançı* ist eng mit der Gründung der türkischen Republik 1923 durch Kemal Atatürk verbunden. Im Zuge der kemalistischen Revolution wurden 1924 alle islamischen Orden verboten, alle Ordenshäuser geschlossen und ihr eminenten öffentlicher Einfluss vom jungen laizistischen Staat zurückgedrängt. Die *Naqshbandiyya* setzte ihre Tätigkeit fort und bildete den wichtigsten Gegner der Türkischen Republik (vgl. Jonker 2002, 58).

Wie die Orden wurden 1924 auch alle islamisch-theologischen Ausbildungsstätten (Medresen) verboten, die religiösen Gelehrten entlassen. Vor diesem Hintergrund begann Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959), damals einer der führenden islamischen Religionsgelehrten in der Türkei und Scheich der *Naqshbandiyya*, als Wanderlehrer in der Türkei zu wirken, um die klassischen islamischen Wissenschaften in vereinfachter Form zu unterrichten und dem von den Kemalisten verursachten religiösen Traditionsbruch etwas entgegenzusetzen. Daraus entstand die Bewegung der *Süleymançı*, die sich in ihrer Tätigkeit auf die private, autonome Tradierung der klassischen islamischen Bildung konzentriert sowie die traditionellen Werte, u.a. ein traditionelles Geschlechterverhältnis (vgl. Jonker 2002, 59) und spirituellen Praktiken des Nakshibendi-Ordens als Laiengemeinschaft weiterführt. Sie wurde zur zweitgrößten islamischen Bewegung in der Türkei, mit vier Millionen Mitgliedern (vgl. Yavuz 2003, 145). Ausgehend von Tunahan ist die Bewegung auf die Erhaltung religiöser Traditionen, auf die Konservierung einer sunnitisch-osmanischen Version des Islam fokussiert, verbunden mit einer Kritik des politischen Islam. Nach der Zulassung von Koranseminaren durch den türkischen Staat ab 1949 konnte die *Süleymançı*-Bewegung ihre Tätigkeit legal betreiben und weiter ausbauen.

Die Gemeinschaft etablierte ein weltweit organisiertes Bildungswerk, spezialisiert auf Korankurse vor allem für Kinder und Jugendliche zwischen 10 und 21 Jahren (vgl. Jonker 2002, 185), in denen in einem System aus sechs aufbauenden Stufen und nach einer speziell entwickelten Didaktik Arabisch und Rezitation unterrichtet, in den Islam eingeführt wird und islamische Werte vermittelt werden. Mit den Korankursen werden breite Kreise unter den Muslimen angesprochen, da die Qualität des Unterrichts in der Koranrezitation von vielen

---

<sup>78</sup> Dikhr ist das Gedenken an Gott in Form der Wiederholung bestimmter Formeln bzw. Namen Gottes, in die man durch einen Sufi-Meister initiiert wird. In ihrer Grundform ist diese Praxis auch aus den spirituellen Wegen anderer Religionen bekannt, u.a. in der hesychastischen Tradition des orthodoxen Christentums und in der Mantra-Praxis der Hindu-Religionen.

<sup>79</sup> Zu Sirhindi s. Schimmel 1992, 518ff; Jonker 2002, 27-37; Friedmann 2001.

muslimischen Eltern geschätzt wird, auch wenn sie aus anderen islamischen Richtungen kommen. Die offenen Korankurse sind verbunden mit spirituellen Gruppen, die nicht für jeden zugänglich sind bzw. für die bestimmte Zugangshürden gelten.

Ab den 1970er Jahren baute die Bewegung islamische Zentren in der westeuropäischen Diaspora auf und füllte dadurch das Vakuum an religiöser Unterweisung und Betreuung der türkisch-muslimischen Migranten/innen in Westeuropa. Auf Basis ihrer religiösen Ausbildung übernahmen Mitglieder der *Süleymanca*-Bewegung, die als Arbeitsmigranten nach Westeuropa kamen, häufig die Rolle der Imame und Religionslehrer unter den religiös orientierten türkischen Migranten in der Diaspora und dominierten in den 1970er/Anfang 1980er Jahren zahlreiche der neu entstandenen Moscheevereine, bevor das *Dijanet* sein Engagement in Westeuropa startete.

Ein Beispiel für Niederösterreich ist die erste Moschee in Felixdorf auf dem Betriebsgelände der „Pottendorfer“, als deren Vorbeter jemand mit guten religiösen Kenntnissen ausgewählt wurde - ein Mitglied der *Süleymanca*, ohne dass das den anderen türkischen Arbeitern bewusst gewesen wäre. Der Vorbeter dominierte bald die Gemeinschaft und verlegte die Moschee in einer alleinigen Entscheidung nach Wiener Neustadt. Als den Gemeindemitgliedern die Übernahme der Moschee durch die *Süleymanca* bewusst wurde, man sich aber am staatlichen organisierten Islam in der Türkei orientieren wollte, kam es zur Spaltung: Die Felixdorfer Gruppe zog wieder zurück nach Felixdorf, richtete eine neue Moschee ein und schloss sich später dem 1990 gegründeten Dachverband ATIB an, der den staatlich organisierten türkischen Islam repräsentiert. Aus dem anderen Teil entstand der große Moscheeverein der „Union“ in Wiener Neustadt.<sup>80</sup>

### **Religiöse Internate der UIKZ**

Nach der Einrichtung von religiösen Zentren wurden später auch Schüler- und Studentenheime (Internate) für die religiöse Bildung im Sinne der Gemeinschaft aufgebaut. Auch in Österreich wurden Internate errichtet, wie z.B. in der Albrechtstrasse in Wels, wo sich ein Moscheeverein der „Union“ befindet. Im Jänner 2009 kam es im Zusammenhang mit dem Welser Internat zu einer intensiven öffentlichen Debatte. Man beanstandete eine Überbelegung des Internats, das nur für 10 Schüler genehmigt war, aber auch eine Isolierung der Schüler, etwa indem man sie von mehrtätigen Schulveranstaltungen und dem schulischen Religionsunterricht abhalten würde.<sup>81</sup>

In Wiener Neustadt (Gümdsdorferstrasse 21) betreibt die UIKZ seit Jahren ein Internat religiösen Charakters, das 2004 beim Amt der Niederösterreichischen Landesregierung (Gruppe

---

<sup>80</sup> Interview mit Hr. Sait Tunca, 10.9.2010, ATIB-Moschee Felixdorf.

<sup>81</sup> Cf. Erik Famler: „Islam-Internat: Eisenrauch will sofortige Sperre“: O.Ö. Nachrichten 29.1.2009. Internetquelle: <http://www.nachrichten.at/oberoesterreich/wels/art67,101684> (Zugriff: 12.7.2011).

Kultur, Wissenschaft und Schule, Abteilung Schulen) beantragt wurde.<sup>82</sup> Im Internat werden die Schüler von zwei Erziehern betreut. Die Burschen schlafen in einem gemeinsamen Schlafsaal. Von Lehrenden an den Hauptschulen in Wiener Neustadt gab es Beschwerden über das Internat: es gab die Wahrnehmung, dass das Internat autoritär geführt werde und Jugendliche geschlagen würden, dass die Leitung kaum Deutsch spreche und ein Gespräch nicht möglich sei, dass den Schülern bei den Hausaufgaben nicht geholfen werde, da die Verantwortlichen im Internat nicht Deutsch könnten. Seit dem Wechsel in der Internatsleitung 2009 haben sich die Beschwerden verringert, eine Person aus der Leitung (Herr Imam Recep Durur) spricht Deutsch. Die Integrationsabteilung des Magistrats Wiener Neustadt ist mit der Leitung in Kontakt und hat 2009 eine Hausaufgabenbetreuung an zwei Tagen in der Woche durch einen Österreicher im Internat organisiert. Eine Kontrolle der pädagogischen Standards im Internat seitens der Behörden ist allerdings deshalb nicht möglich, weil für private Schülerwohnheime weder Richtlinien betreffend der pädagogischen Standards und der räumlichen Ausstattung noch eine zuständige Behörde existieren. Nur bei groben Verstößen gegen Gesundheit, Sittlichkeit oder staatsbürgerliche Prinzipien kann die Führung eines Schülerheimes von der Schulbehörde untersagt werden (Privatschulgesetz § 10, Absatz 2).

2012 stellte die UIKZ in Reisenberg (Bezirk Baden) einen Neubau eines islamischen Zentrums mit einer verbauten Fläche von 580 m<sup>2</sup> in einer neutralen architektonischen Gestalt fertig, d.h. ohne klassische bauliche Symbole wie Kuppel oder Minarett. Der Neubau ist Teil eines Zentrums der UIKZ, das 1999 in einem ehemaligen Gasthaus an der Reisenbergerstrasse eingerichtet und als „*Valide Sultan Camii*“ (Valide Sultan-Moschee) benannt wurde. Der Neubau umfasst einen Gebetsraum für Männer, einen Gebetsraum für Frauen sowie mehrere Schlafräume als Teil des Internats (s. Furlinger 2013, 164f).

Literatur: Gerdien Jonker: *Eine Wellenlänge zu Gott. Der „Verband der Islamischen Kulturzentren“ in Europa*. Bielefeld: transcript, 2002; Ina Wunn: ‚Der Verband Islamischer Kulturzentren VIKZ‘, in Ina Wunn: *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 71-84; Susanne Heine/ Rüdiger Lohlker/ Richard Potz: *Muslimen in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion*. Innsbruck/ Wien: Tyrolia, 2012, 75-76.

#### **(d) Avusturya Türk Federasyon (ATF) - Ülkücü-Bewegung**

Der Dachverband „Türkische Föderation Österreich“ ist der österreichische Zweig der „Föderation der Türkisch-Demokratischen Ülkücü-Vereine in Europa“ (*Avrupa Demokratik-Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu*, ADÜTDF) oder „Türkische Föderation“ (*Türk Federasyon*), die 1978 in Deutschland gegründet wurde und ihren Hauptsitz in Köln hat. Es handelt sich um den europäischen Arm der türkischen „Partei der Nationalen Bewegung“ (*Milliyetçi Hareket Partisi*,

---

<sup>82</sup> Zum Internat der UIKZ Wiener Neustadt: Mitteilung von DSA Maria Zwicklhuber, MA, Integrationsbeauftragte des Magistrats Wiener Neustadt, e-mail 13.7.2011.

MHP), die im Februar 1969 von Alparslan Türkeş (1917-1997) gegründet wurde. Diese Partei ist die einzige rechtsextreme Partei innerhalb des politischen Spektrums in der Türkei (vgl. Cinar/ Arikan 2002).

Die Partei entstand aus den sog. *Ülkü Ocakları* („Idealistenvereine“) ab 1968, d.h. aus Jugendvereinen (v. a. Studenten), die gegen den Kommunismus in der Türkei kämpften. Ihre Erkennungszeichen waren u. a. das Tragen von langen Schnauzbärten, die bis zum Kinn reichten, von weißen Socken, die Verweigerung von Krawatten und eine bestimmte Art des Grußes. „Idealismus“ bedeutete für die Türkeş bzw. die MHP vorwiegend der Dienst an den Interessen des türkischen Staates und der Nation, gegen alle „Feinde“ des Staates, seien es Linke, Marxisten, Juden oder später die PKK. Die Jugendorganisation der MHP, die *Ülkü Ocakları* oder „Graue Wölfe“, brachte in den 1970er Jahren ultra-nationalistische, militante Gruppen hervor, die eine paramilitärische Ausbildung durchliefen und terroristische Anschläge gegen linke und marxistische Gruppierungen, politische Morde an linken Journalisten und andere kriminelle Aktivitäten verübten.

Ebenfalls in den 70er-Jahren, unter dem Vorsitzenden Alparslan Türkeş, wurde die Ideologie der „Türkisch-Islamischen Synthese“ entwickelt, die die nationale Kultur der Türkei als Synthese zwischen der vorislamischen Kultur der Türken und dem Islam interpretierte und den (sunnitischen) Islam als „Essenz“ der nationalen Kultur betrachtete. Ab 1980 wurde die „Türkisch-Islamische Synthese“ – die Allianz zwischen Islam und Nationalismus - zur neuen offiziellen Staatsideologie, die von der damaligen Militärregierung propagiert wurde, um die sozial einflussreichen islamischen Bewegungen politisch zu kooptieren und gegen die „linke Bedrohung“ einzusetzen (vgl. Yavuz 2003, 38). Nicht-sunnitische Gemeinschaften wie die anatolischen Aleviten wurden dadurch noch stärker ausgegrenzt.

Nach dem Tod von Türkeş 1997, unter der neuen Führung von Devlet Bahçeli, bewegte sich die Partei stärker in Richtung politischer Mitte. Die Mehrheit der Partei ist nach Einschätzung von Beobachtern nicht extremistisch orientiert, wenn die Partei auch extremistische Gruppierungen umfasst.<sup>83</sup> Aufgrund des neuen Kurses konnte die MHP bei den Wahlen 1999 ihren Stimmenanteil verdoppeln und zur zweitstärksten Gruppierung werden. Sie bildete eine Regierungskoalition mit der „Demokratischen Linken Partei“ (DSP) unter Bülent Ecevit und der „Mutterland-Partei“ (ANAP). 2000 verabschiedete die Partei ein neues Programm, in dem Demokratie und Menschenrechte betont wurden. Um den militanten Ruf der Partei abzubauen wurden die Verbindungen zur Jugendorganisation *Ülkü Ocakları* abgebrochen und eine neue Jugendorganisation aufgebaut.<sup>84</sup> Bei den jüngsten Parlamentswahlen in der Türkei 2011 kam die

---

<sup>83</sup> Cf. Cinar/ Arikan, op. cit., 25.

<sup>84</sup> Ibid., 32f.

MHP auf 13% der Stimmen (ca. 5,5 Millionen) und bildet die drittstärkste Partei, nach der islamistischen AKP und der sozialdemokratischen CHP.

Eine Abspaltung eines radikalen islamischen Flügels der MHP im Jahr 1992 ist die „Große Einheitspartei“ (*Büyük Birlik Partisi*, BBP) unter dem Vorsitzenden Yalçın Topçu, die in Österreich durch die *Avusturya Nizam-ı Alem Federasyonu* repräsentiert wird.<sup>85</sup> Sie hat nach dem derzeitigen Wissensstand keinen Standort in Niederösterreich. In Österreich existieren drei zur BBP zugehörige Vereine, und zwar in Wien und Vorarlberg.<sup>86</sup> Die beiden Wiener Vereine haben sich unter der Bezeichnung *Nizam-ı Alem Ocagi* an den Wahlen zur islamischen Religionsgemeinde Wien 2011 beteiligt.<sup>87</sup>

Symbole der „Idealisten“ (*Ülküçüler*) sind (a) der heulende Wolf im Sichelmond, (b) drei weiße Sichelmonde auf rotem Grund und (c) der Wolfsgruß, bei dem mit der Hand ein Wolfskopf stilisiert und der Arm ausgestreckt wird.

Der Dachverband „Avusturya Türk Federasyon“ (ATF) umfasst 17 Standorte in Österreich. Mitgliedsvereine in Niederösterreich befinden sich in Wiener Neustadt, Berndorf und Gänserndorf.<sup>88</sup> Obmann des Dachverbands ist zurzeit Hr. Ali Can; die Zentrale hat ihren Sitz in der Hofbauergasse 3 in 1120 Wien.<sup>89</sup> Der Verein in St. Veit an der Triesting hat eine Zeit lang mit der „Türkischen Föderation“ zusammengearbeitet, sich dann aber selbständig gemacht.<sup>90</sup> Die Vereine der ATF bemühen sich um Jugendliche der 2. und 3. Generation, indem sie die ultranationalistischen Werte der „Idealisten“ und die Bewahrung des „Türkentums“ in Form von Jugend-, Sport- und Kulturveranstaltungen zu vermitteln versuchen. Wie stark der Einfluss dieser Gruppierungen auf aus der Türkei stammende Jugendliche in Österreich ist und wie er sich auswirkt, müsste erst empirisch erforscht werden.

Literatur: Alec Cinar/ Burak Arikan: ‚The Nationalist Action Party: Representing the State, the Nation or the Nationalists?‘ in Barry M. Rubin/ Metin Heper (eds.) *Political Parties in Turkey*, London: Frank Cass & Co., 2002, 25-40; Emre Arslan: *Der Mythos der Nation im Transnationalen Raum: Türkische Graue Wölfe in Deutschland*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009; Volkshilfe Flüchtlings- und MigrantInnenbetreuung Oberösterreich (Hg.) *Grauer Wolf im Schafspelz: Rechtsextremismus in der Einwanderungsgesellschaft*, Linz: edition Sandkorn, 2012.

### **(e) Islamska zajednica Bosnjaka u Austriji (IZB)**

Die bosnischen Muslime nehmen innerhalb der Geschichte des Islam in Österreich eine herausragende Rolle ein, die bis in die Zeit der Donaumonarchie zurückreicht. Im Gefolge der

---

<sup>85</sup> Quelle: Güler Alkan, „Grauer Wolf im Schafspelz“: daStandard, 13.8.2012. Internetquelle: <http://dastandard.at/1343744665839/Grauer-Wolf-im-Schafspelz> (Zugriff 1.8.2013).

<sup>86</sup> Übersicht der Mitgliedsvereine in Europa: <http://afa.home.xs4all.nl/comite/artikel/nizam.doc> (Zugriff 15.7.2011).

<sup>87</sup> Website IGGiÖ-Wahlen, Wahlergebnisse Wien. Internetquelle: <http://www.iggio-wahlen.at/images/stories/Iggio/wahlergebnisse/wien.pdf> (Zugriff 15.7.2011).

<sup>88</sup> Telefonische Auskunft Ali Can (Obmann der „Türkischen Föderation Österreich“), 28.9.2011.

<sup>89</sup> Website ATF (in türkischer Sprache): <http://www.turkfederasyon.net>

<sup>90</sup> Telefonische Auskunft Mehmet Işık, 30.9.2011.



Annexion von Bosnien im Jahr 1908, d.h. der staatsrechtlichen Eingliederung von Bosnien und der Herzegowina in die Habsburgermonarchie, kam es vier Jahre später zum sogenannten „Islamgesetz“, zum österreichischen „Reichsgesetz vom 15. Juli 1912 betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft“.<sup>91</sup> Der erste muslimische Verein in Wien, der „Muslimische Studentenverein (Zvijezda)“, wurde 1904, der „Klub der muslimischen Akademiker aus Bosnien und Herzegowina“ 1908 gegründet. Der „Moslemische Sozialdienst“ (MSS), die zentrale muslimische Organisation in Österreich ab den 1960er Jahren, wurde 1962 von einigen bosnischen Akademikern und Flüchtlingen gegründet, u.a. von Dr. Smail Balic, DI Teufik Velagic und Husein Gradasevic. Die wichtigste Leistung des Vereins war, neben dem Aufbau einer Infrastruktur für die Muslime in Wien, die Aktualisierung des „Islamgesetzes“ und damit verbunden die Gründung einer islamischen Kultusgemeinde. Die Gespräche mit dem Unterrichtsministerium begannen 1968, der Antrag auf Genehmigung der Errichtung einer islamischen Kultusgemeinde wurde im Jänner 1971 eingereicht. Der Anerkennungsbescheid erfolgte 1979. Gerade zu dieser Zeit zog sich Dr. Smail Balic – der für die offene, moderate, reformorientierte Tradition des bosnischen Islam stand - als maßgeblicher Motor für die Anerkennung des Islam in Österreich zurück. Der erste Präsident der neu etablierten Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich wurde das langjährige Mitglied des MSS Dr. Ahmad Abdelrahimsai. Ab diesem Zeitpunkt verschoben sich die Gewichte in der zentralen muslimischen Organisation in Wien und ihren Organen vom europäisch-bosnischen Islam stärker zum arabisch geprägten Islam. Diese Dominanz sollte bis zu den Neuwahlen der „Islamischen Glaubensgemeinschaft“ 2011 andauern, bei der die türkisch-muslimischen Organisationen die Oberhand gewannen.

Zur Zeit des Anerkennungsbescheids bildeten die bosnischen Muslime in Österreich eine kleine Gruppe, die aber die intellektuelle Elite des Islam in Österreich darstellte und ihr Engagement für einen reformorientierten, europäischen Islam über die Zeitschrift „Der gerade Weg“ verbreitete. Am Beginn des Kriegs in Ex-Jugoslawien 1992/93 kam es zu einer großen Flüchtlingswelle aus Bosnien nach Österreich, es wurden rund 90.000 Flüchtlinge aufgenommen, von denen ein Teil in andere Länder wie USA und Australien weiterreiste, ein Teil wieder nach Bosnien zurückkehrte. Die Zahl der aus Bosnien stammenden Muslime erhöhte sich über die Flucht aber auch in Österreich stark und dauerhaft; der größte Anteil davon lebt in Wien.

Der Dachverband Bosnisch-Islamischer Vereine in Österreich ist, wie alle anderen muslimischen Verbände, Teil einer transnationalen Organisation. Der österreichische bosnische Dachverband ist Mitglied der „Islamischen Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina“ (*Islamska*

---

<sup>91</sup> Veröffentlichung: Die Welt des Islams, Bd. 1 (1913) H.1, 18-20. Siehe dazu Richard Potz: ‚Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich‘ in Johannes Schwartländer (Hg.) Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz: Grünewald, 1993, 135-146.

*zajednica u Bosni i Hercegovini*), dessen höchstes Organ das *Rijaset* unter der Leitung des *Rais-ul-ulama* (Großmufti) mit Sitz in Sarajevo ist – ein Amt, das von der Donaumonarchie nach der Okkupation Bosniens geschaffen wurde. 1993-2012 war Dr. Mustafa Cerić – der 13. *Rais* – das geistliche Oberhaupt der rund zwei Millionen Muslime in Bosnien; er ist eine der wichtigsten Stimmen eines reformorientierten, dialogoffenen und in Europa kontextualisierten Islam (s. Idriz/ Leimgruber/ Wimmer 2010). Sein Nachfolger ist Husein Kavazović.

Nach dem Zusammenbruch Jugoslawiens rekonstituierte sich die Islamische Gemeinschaft in Bosnien 1993 als unabhängige Vertretung der Muslime. Die westeuropäische Diaspora der Bosniaken, deren Teil die bosnischen Muslime in Österreich sind, ist im 83-köpfigen „Rat der Islamischen Gemeinschaft von Bosnien und Herzegowina“ über drei Vertreter aus Köln repräsentiert; auch die bosnischen Gemeinschaften in den USA und in Australien werden über je einen Vertreter im Rat repräsentiert.<sup>92</sup> Da in Österreich bisher keine universitäre theologische Ausbildung für Imame existiert, bezieht auch der bosnische Dachverband die Imame aus Bosnien und kooperiert dabei mit der „Islamischen Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina“. Für den Dachverband arbeiten zurzeit 23 bosnische Imame in ganz Österreich.<sup>93</sup> Die Anstellung und Entlohnung des Imams erfolgt durch den jeweiligen lokalen Verein. Eine weitere Verbindung zur bosnischen Glaubensgemeinschaft wird hergestellt, indem im Fastenmonat Gelehrte und Theologen aus Bosnien eingeladen werden, die in den lokalen Vereinen in Österreich sprechen.

Die Zentrale des österreichischen Dachverbands<sup>94</sup> befindet sich in Wien (10. Bezirk); Präsident war bis 2012 Irfan Buzar. Er lebt seit 1965 in Wien, wurde Mitglied des „Moslemischen Sozialdienstes“ (MSS), war langjähriges Mitglied (bis 2011) des Obersten Rates der „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ und repräsentierte dort die Tradition des bosnisch geprägten MSS und damit des Gründervereins der IGGiÖ. Sein Nachfolger ist der bisherige Vizepräsident des Dachverbands der bosniakischen Vereine, Dipl.-Päd. Esad Memić, der zugleich Vorsitzender der Islamischen Gemeinde Klagenfurt (d.h. IGGiÖ Kärnten) und Fachinspektor für den muslimischen Religionsunterricht in Kärnten ist. Dem Dachverband gehören 26 Mitgliedsvereine in Österreich an. In Niederösterreich existierten 2011 fünf Mitgliedsvereine: in Aschbach-Markt, Amstetten, Krems, Wiener Neustadt und Mistelbach.<sup>95</sup> Mit der Mitgliedschaft

---

<sup>92</sup> Website Islamische Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina: „The Structural Organisation of the Islamic Community“ (7.10.2008). Internetquelle: [http://www.rijaset.ba/en/index.php?option=com\\_content&view=article&id=48&Itemid=53](http://www.rijaset.ba/en/index.php?option=com_content&view=article&id=48&Itemid=53) (Zugriff 15.7.2011).

<sup>93</sup> Website des Dachverbands, Weblink: <http://www.izb-dachverband.com/cms/?dio=tekst&poddio=dzemati&naziv=> (Zugriff 20.9.2011).

<sup>94</sup> Website: <http://www.izb-dachverband.com>

<sup>95</sup> Quelle: Hasudin Atanović, Sekretär des IZB, e-mail Kommunikation 26.9.2011. Mit der Bildung eines neuen Dachverbands (IZBA) im Jahr 2012 sind nun alle bosnisch-muslimischen Vereine Mitglied des Verbands (in Niederösterreich neun Vereine; siehe unten).

im Dachverband ist die Anerkennung der zentralen Koordination der Aktivitäten des Vereins (Vorträge, Spendensammlungen usw.) verbunden.

Der derzeitige Vorstand des Dachverbands vertritt eine Politik der strikten Abgrenzung von wahhabitisch orientierten Kreisen, auf der Linie des ehemaligen und derzeitigen *Rais-ul-ulama*. Vorträge oder sonstige Aktivitäten von Wahhabiten in den Mitgliedsvereinen des Dachverbands werden unterbunden.<sup>96</sup> Auffällig war die Distanz der Dachverbands-Vereine zur „Islamischen Gemeinde St. Pölten“ (IGGiÖ Niederösterreich) – die bosnischen Vereine beteiligten sich nicht an den Wahlen zur Glaubensgemeinschaft 2011. Im Vorstand der niederösterreichischen Religionsgemeinde sind zwar bosnische Funktionäre vertreten, die aber entweder der „Union“ angehören oder der unabhängigen *Dżemat* innerhalb der türkischen St. Pöltner Moschee.

Im Unterschied zu anderen Bundesländern – z.B. Vorarlberg (Rankweil), Oberösterreich (Linz; Wels) und Steiermark (Graz), wo bosnisch-muslimische Gemeinden neue repräsentative Moscheebauten, teilweise in einer zeitgenössischen architektonischen Gestalt errichten –, sind in Niederösterreich zur Zeit keine Bauprojekte der bosniakischen Gemeinden bekannt.

#### **(f) Union der bosnischen Sport-, Kultur- und Religionsvereine**

Im Jahr 2004 wurde aufgrund von Uneinigkeiten und Animositäten zwischen Funktionären des Dachverbands<sup>97</sup> ein neuer zweiter Verband der bosnisch-muslimischen Vereine in Österreich gegründet, unter dem Namen *Union der bosnischen Sport-, Kultur- und Religionsvereine*. Der neue Verband wurde ebenfalls vom *Rijyasat* in Bosnien anerkannt, wodurch der Konflikt zwischen den beiden Gruppen eskalierte. Präsident der „Union“ war Ajdinovic Alaga (Liezen), Stellvertreter Husejin Velacic (Linz), Hauptimam Enver Ikić (Gmunden). Diese Spaltung führte dazu, dass z. B. in Krems an der Donau zwei bosnische Vereine bestanden, von denen einer Mitglied des „Dachverbands“ war, der andere Mitglied der „Union“. Etwa ein Drittel der bosnisch-muslimischen Vereine in Österreich verblieb außerhalb beider Verbände. In Niederösterreich gehörte (2011) nur der Verein in Krems (Gewerbeparkstrasse) der „Union“ an, die Vereine in Mödling und St. Pölten gehörten keinem der beiden Verbände an. Im Fall von St. Pölten handelt es sich um die bosnische Abteilung im Moscheeverein St. Pölten, Matthias Corvinus-Strasse 2 (*Dżemat* St. Pölten) unter dem Obmann Mehmed Fejzić, mit 135 Mitgliedern. Es handelt sich um einen Sonderfall in ganz Österreich: Der Verein ist nicht entlang ethnischer Linien gebildet, sondern bosnische und türkische Muslime arbeiten institutionell zusammen.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Interview mit IZB-Präsident Irfan Buzar, 19.11.2010, Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich, Wien.

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Auch nachdem der bosnische Verein St. Pölten Mitglied im neuen Dachverband der bosniakischen Vereine (IZBA) wurde, verbleibt er Teil des Vereins der Moschee St. Pölten.

Ab Oktober 2011 liefen Verhandlungen zwischen den Verbänden und dem *Rijyasat* über eine Wiedervereinigung - aus der Sicht des Dachverbands unter dem Dach des IZB,<sup>99</sup> aus der Sicht der „Union“ in Form einer Neugründung eines gemeinsamen (neuen) Verbandes.<sup>100</sup> Im März 2012 kam es zur Wiedervereinigung der beiden Dachverbände und der Neugründung des „Verbands der bosniakischen-islamischen Vereine in Österreich“ (*Islamska Zajednica Bosnjaka u Austriji*, IZBA),<sup>101</sup> der nun 40 Moscheevereine umfasst, darunter alle neun bosniakisch-islamischen Vereine in Niederösterreich: Aschbach, Amstetten, Krems (2), Wiener Neustadt, Mistelbach, Mödling, St. Pölten und Tulln. Präsident des Verbandes ist FI Dipl.-Päd. Esad Memić (Vorsitzender der Islamischen Gemeinde Klagenfurt). Der Imam der Kremser bosniakischen Gemeinschaft, Husejin Malkoc, ist Mitglied des Vorstands des Dachverbands.

### **Bosnische Wahhabiten**

Weiters existieren Gruppen von wahhabitisch orientierten bosnischen Muslimen, die weder Mitglied im „Dachverband“ noch in der „Union“ waren bzw. des neuen Verbandes IZBA sind.<sup>102</sup> Der Wahhabismus entwickelte sich in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, gegründet von Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792), der zu einer Rückkehr zur idealisierten Praxis des „wahren, ursprünglichen Islam“ der frommen Altvorderen (arab. *al-salaf al-salih*) aufrief. Von daher bezeichnet man diese Linie muslimischer Gelehrsamkeit als salafitisch (von *salaf*, Vorfahre). Der Wahhabismus wurde als offizielle islamische Doktrin des 1932 proklamierten Königreichs Saudi-Arabien angenommen. Mit dem Ölreichtum bestanden die Möglichkeiten, die globale Führung des Islam zu beanspruchen und diese ultraorthodoxe Richtung des Islam missionarisch weltweit zu verbreiten, vor allem durch die Errichtung, Finanzierung und Verwaltung von Moscheen und Kulturzentren. Ein österreichisches Beispiel ist das „Islamic Centre“ in Wien, das 1979 eröffnet wurde. Welche Rolle das 2012 eröffnete „King Abdullah Bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue“ (KAICIID) mit Sitz in Wien spielen wird, das primär von der saudiarabischen Monarchie finanziert und u.a. vom österreichischen Außenministerium unterstützt wird, werden die konkreten Aktivitäten der internationalen Institution zeigen.

Der Wahhabismus ist gekennzeichnet durch eine äußerst konservative, rigide Interpretation des Islam, die für extremistische islamische Gruppierungen besonders anschlussfähig ist. Im Jugoslawienkrieg 1992-96 wurden die Bosniaken von hunderten Kämpfern aus Afghanistan unterstützt; damit verbunden war das Eindringen radikaler muslimischer

---

<sup>99</sup> Telefonische Information Irfan Buzar, 30.9.2011.

<sup>100</sup> Tel. Auskunft Husejin Velacic, stellv. Präsident der „Union“, 6.10.2011.

<sup>101</sup> Website (in bosnischer und tw. deutscher Sprache: <http://www.izba.at>)

<sup>102</sup> Ibid.

Vorstellungen. Nach der Zerstörung eines Großteils der muslimischen Infrastrukturen im Krieg kam der Einfluss von ausländischen Investoren und Spendern aus muslimischen Ländern dazu, der zu einem weiteren Vordringen wahhabitischen Gedankenguts beitrug. Ein Beispiel ist die Errichtung des König-Fahd-Kulturzentrums in Sarajevo durch die „High Saudi Commission for the Relief of Bosnian Muslims“ (HSC), einer riesigen Moschee, die zu einem Knotenpunkt wahhabitischer Aktivitäten in Bosnien wurde.<sup>103</sup> Die wahhabitischen Kreise in Bosnien bilden einen Gegenpol zur „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Bosnien“, die unter Dr. Mustafa Cerić den traditionellen moderaten Islam europäischer Prägung vertritt.<sup>104</sup>

Die bosnischen Wahhabiten führen einen eigenen Verein in Wien-Meidling, den „Verein zur Förderung der islamischen Kultur in Österreich“ (Murlingengasse 61) mit seiner Al-Tewhid-Moschee in der Nähe des Bahnhofs Meidling, die mit Kreisen extremistischer Wahhabiten in Bosnien zusammenarbeitet.<sup>105</sup> Auf den Verein wurde man in Österreich aufmerksam, als der damalige Großmufti von Bosnien, Dr. Mustafa Cerić, im Februar 2007 vor dem Verein warnte. Es bestehen Verbindungen zu Niederösterreich: Der Attentäter des versuchten Anschlags auf die US-Botschaft in Wien am 1. Oktober 2007, der Bosnier Asim Ç. aus Tulln, stand in Verbindung mit der Moschee in Meidling. Die Al-Tewhid-Moschee wird von Muslimen aus Tulln besucht.<sup>106</sup> Eine eigene wahhabitisch orientierte Moschee existiert auf Basis des gegenwärtigen Informationsstandes in Niederösterreich nicht; einzelne Wahhabiten besuchen die bestehenden Moscheen, z.B. sind rund zwanzig Wahhabiten in der Moschee St. Pölten integriert.<sup>107</sup>

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

Man geht davon aus, dass der Islam im Gebiet des heutigen Albanien ab dem 9. Jahrhundert bekannt war. Eine breite Islamisierung begann nach dem 17. Jahrhundert, im Zusammenhang mit ökonomischen Privilegien, die die osmanischen Herrscher der Albanisch sprechenden Bevölkerung gewährten (vgl. Olsi 2010).

In Österreich wird die Zahl der albanischen Muslime auf rund 40.000 geschätzt. Die Mehrheit stammt aus Mazedonien, dem Kosovo, aus dem Preševo-Tal (Südserbien), eine Minderheit aus Albanien. Die Zuwanderung setzte in den 1970er Jahren ein und verstärkte sich

---

<sup>103</sup> Cf. Juan Carlos Antunez: ‚Wahhabism in Bosnia-Herzegovina. Part 1‘ (2007). Website Bosnian Institute, Weblink: [http://www.bosnia.org.uk/news/news\\_body.cfm?newsid=2468](http://www.bosnia.org.uk/news/news_body.cfm?newsid=2468) (Zugriff 10.8.2011).

<sup>104</sup> S. zum Beispiel seine im Juli 2006 in Istanbul veröffentlichte „Erklärung der europäischen Muslime“ (Topkap-Erklärung) zu den Anschlägen in New York, Madrid und London. Veröffentlicht u.a. in Idriz/ Leimgruber/ Wimmer 2010. Siehe dazu Jörg Lau, „Islam: Keine Gewalt“: Die Zeit 7.7.2006. Weblink: <http://www.zeit.de/2006/28/Tagung-Muslime> (Zugriff 10.8.2011).

<sup>105</sup> Cf. „Wiener Extremisten-Connection“: Der Standard, 7. Februar 2010. Internetquelle: <http://derstandard.at/1263706804630/Wiener-Extremisten-Connection> (Zugriff: 13.9.2011).

<sup>106</sup> Cf. Stefan Apfl, „Die Spur eines Verwirrten“: Falter Nr. 41 (2007). Internetquelle: <http://josephgepp.twoday.net/stories/4361983> (Zugriff 13.9.2011).

<sup>107</sup> Interview Hauptobmann Mehmet Isik, Moschee St. Pölten.

ab Anfang der 1990er Jahre im Zusammenhang mit dem Krieg und dem Zerfall Jugoslawiens. Der erste Gebetsraum albanischer Muslime in Österreich entstand ca. 1992 in Wien.

In Österreich existiert ein Dachverband der albanisch-muslimischen Vereine, der 2006 unter der Bezeichnung „Dachverband der albanischen Muslime in Österreich“ gegründet und ca. 2009 neu organisiert wurde. Seit 2013 trägt er die Bezeichnung „Union albanischer Muslime in Österreich“ (UAMÖ).<sup>108</sup> Die Zentrale des Dachverbands befindet sich in Wien (1160, Menzelgasse 15). Generalsekretär ist Mag. Dr. Zekirija Sejдини, der an der al-Azhar in Kairo und an der Marmara-Universität Istanbul islamische Theologie studiert sowie 2012 an der Universität Heidelberg im Fach Islamwissenschaft promoviert hat.<sup>109</sup> Er ist Fachinspektor für den islamischen Religionsunterricht (AHS/BMHS) für Wien und administrativer Leiter des Schulamts der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich. Seit den Wahlen der Islamischen Glaubensgemeinschaft 2010/11 ist Dr. Sejдини innerhalb der Hierarchie der IGGiÖ weiter aufgestiegen und zum Vorsitzenden des Schura-Rates, des zentralen, legislativen Gremiums der IGGiÖ, gewählt worden.<sup>110</sup>

Insgesamt umfasst der Verband 12 Moscheen in ganz Österreich. In Niederösterreich existieren fünf Mitgliedsvereine des Dachverbands: in Hadersdorf bei Krems, St. Pölten, Hollabrunn, Ternitz und Gänserndorf. Damit befinden sich die meisten Mitgliedsvereine der UAMÖ in Niederösterreich, noch vor Wien (4 Moscheen), Oberösterreich (drei Moscheen), Steiermark (eine Moschee) und Salzburg (eine Moschee). Die Muslime, die zu den Moscheen der albanischen Vereine kommen und aktiv sind, sind zu ca. 65% mazedonischer Abstammung. Der sehr aktive Verein in Hadersdorf (Xhamia Krems) betreibt seit einigen Jahren ein eigenes Internetradio in albanischer Sprache, Radio Vellazerimi.<sup>111</sup>

Auch die albanisch-muslimischen Vereine verbessern in der letzten Zeit ihre Infrastruktur, v.a. was die Vereinszentren und Gebetsräume betrifft. In Hollabrunn hatte der Verein albanischer Muslime bisher nur einen sehr kleinen Kellerraum in einem Gebäude am Rand von Hollabrunn zur Verfügung. Unter dem jungen Obmann Zeadin Mustafi<sup>112</sup> erwarb der Verein 2011 bei einer Konkurs-Versteigerung ein großes Areal und Gebäude eines ehemaligen Steinmetzbetriebs am Mühlenring im Zentrum von Hollabrunn, das als neues Zentrum adaptiert wurde.

---

<sup>108</sup> Quelle: Website [www.unioni.at](http://www.unioni.at) (Zugriff 1.8.2013).

<sup>109</sup> Dissertation zu einem Thema im Bereich der islamischen Mystik (Sejдини 2012).

<sup>110</sup> Mag. Dr. Sejдини ist seit 1. Jänner 2014 Professor für islamische Religionspädagogik an der Universität Innsbruck, Institut für Fachdidaktik.

<sup>111</sup> Website: <http://www.radio-vellazerimi.at>

<sup>112</sup> Zeadin Mustafi ist Religionslehrer in Wien, Mitglied (Medienreferent) des Vorstands der Islamischen Gemeinde St. Pölten und Student am Masterstudiengang Islamische Religionspädagogik der Universität Wien sowie am Masterstudiengang „Islam und Migrationen in Europa“ der Donau-Universität Krems.

## 1.2.2 Weitere sunnitische Organisationen und Bewegungen

### (a) Gülen-Bewegung (Nurcu)

Wie die *Süleymaniya* wurzeln die *Nurcu* im Nakshibendi-Orden und entwickelten sich etwa zur gleichen Zeit. Der Gründer, Said Nursi (1876-1960), stammte aus Ostanatolien und war stark vom traditionellen Sufismus des Nakshibendi-Ordens beeinflusst.<sup>113</sup> Wie Tunahan entwickelte Nursi als Reaktion auf den Laizismus der türkischen Republik und die Gefahr des Abbruchs der religiösen Traditionen ab 1925 ein Bildungswerk. Gegenüber dem Traditionalismus von Tunahan intendierte Said Nursi jedoch, „den Koran in einer zeitgemäßen Form zu vertreten und damit auf die Herausforderung der säkularen Erziehung zu antworten.“ (Schiffauer 2000, 51) Im Gegensatz zu Tunahan war Nursi kein Scheich des Nakshibendi-Ordens. Er wirkte vor dem 1. Weltkrieg bei den „Jungtürken“ mit und setzte sich für konstitutionelle Reformen und Freiheit ein, in den 1920er Jahren unterstützte er den türkischen Freiheitskampf. Ab 1923 zog er sich von politischen Aktivitäten zurück und konzentrierte sich auf die eigene spirituelle Praxis und die Schaffung einer spirituellen und moralischen Erneuerungsbewegung „von unten“ (vgl. Yavuz 2003, 154). Gegenüber den Kemalisten, die die westliche Moderne mit Zwang durchsetzten, ging es Nursi um die Entfaltung einer spezifisch islamisch-türkischen Moderne. Vom Staat als Feind verfolgt, musste er in das fast neunjährige Exil in Isparta, wo er sein Hauptwerk *Risale-i Nur Külliyyati* (RNK) verfasste. Da der kemalistische Staat seine Werke und ihre Diskussion verboten hatte, wurde das RNK per Hand abgeschrieben und im Untergrund in Anatolien weit verbreitet. Aus den Gruppen, die seine Texte verbreiteten, entwickelten sich die ersten „Lesekreise“ (*dershanes*).

Nach seinem Tod 1960 wurde kein Nachfolger eingesetzt; vielmehr bilden seine Schriften das Zentrum der *Nurcu*-Gruppierungen in Form von privaten *dershanes*, in denen Abschnitte aus dem RNK gemeinsam gelesen, studiert und diskutiert werden. Die *dershanes* verbreiteten sich ab den 1970er Jahren in der ganzen Türkei, die *Nurcu* wurden zu einer führenden sozialen und religiösen Bewegung. Mitglieder sind hauptsächlich Gebildete, Akademiker, Universitätsstudenten, Lehrer usw. Die innere Hierarchie der Gemeinschaft mit den vier Stufen „Schüler“, „Bruder“, „Freund“, „Geliebter“ spiegelt die Struktur mystischer Gemeinschaften und die Herkunft aus dem *Naqshbandiyya*-Orden (vgl. Spuler 1981, 427ff).

Die *Nurcu*-Gruppierungen haben sich öfter geteilt. Die einflussreichste Gruppierung ist jene, die von Fetullah Gülen (geb. 1941) geleitet wird. Sie entwickelte sich ab 1966 und ist heute die reichste, dynamischste und am besten organisierte transnationale islamische Bewegung in der Türkei. (vgl. Yavuz 2003, 180). Gülen ist ein ehemaliger Funktionär des Diyanet: ab 1966 war er offizieller Prediger in Izmir, von wo aus er das größte Netzwerk von *dershanes* gründete. Gülen vermied in dieser Phase jede Konfrontation mit dem laizistischen Staat und direkte politische

---

<sup>113</sup> Zu Nursi siehe Mardin 1989.

Aktivitäten, sondern setzte auf die Gründung von Bildungseinrichtungen und Medien, langfristig Einfluss auf die Gesellschaft auszuüben. In den 1980er Jahren arbeitete Gülen eng mit dem damaligen Ministerpräsident Turgut Özal („Mutterlandpartei“, ANAP) zusammen, der eine pro-islamische Politik vertrat und Gülen als Gegenpol zur islamistischen *Refah*-Partei von Erbakan (*Milli Görüş*) unterstützte. Gülen wurde „eine der dominierenden Figuren der türkisch-islamischen Szene“ (Yavuz 2003, 183) und galt als führender Vertreter eines moderaten, liberalen, dialog-offenen, toleranten Islamverständnisses. Die Gülen-Bewegung entwickelte enge Verbindungen mit staatlichen Institutionen und ist aktiv im Bereich der Medien, der Wirtschaft und Kultur. So kaufte sie die Zeitung *Zaman* und entwickelte sie zu einer der größten Tageszeitung der Türkei. Ebenso etablierte sie den nationalen Fernsehkanal *Samanyolu* sowie Radiostationen. Die Gülen-Bewegung etablierte ein riesiges Netzwerk an Bildungseinrichtungen (Universitäten, private Gymnasien, Stiftungen, etc), nicht nur in der Türkei, sondern auch in Europa und den ehemaligen Sowjet-Republiken (vgl. Yavuz 2003, 192f). Die Bewegung umfasst vor allem Ingenieure, Akademiker, Studenten, Geschäftsleute d.h. die religiös orientierte, konservative, urbane Mittelschicht. 1999 kam es zu einer scharfen Attacke der staatlichen Medien gegen Gülen: Man bezeichnete ihn als „Reaktionär“, der die säkulare Ordnung der Türkei bedrohe, und stützte sich dabei auf Radioansprachen von Gülen aus den späten 1970er und frühen 1980er Jahren. Auf Basis der Antiterrorgesetze wurde gegen Gülen Anfang 2000 Anklage erhoben. Ihm drohte eine zehnjährige Haft und er flüchtete in die USA, wo er seither lebt.

In Österreich ist die Gülen-Bewegung u.a. durch die Zeitung *Zaman* vertreten, die seit Jänner 2008 mit einer österreichischen Wochenausgabe in Türkisch und Deutsch erscheint.<sup>114</sup> Das Institut „Der Friede“, das in Wien (Hoher Markt 1/3) einen Standort hat, zählt ebenfalls zur Gülen-Bewegung. Das „Phönix-Institut“ führt mehrere Nachhilfeeinrichtungen in Wien<sup>115</sup> und seit September 2007 das private Phönix-Realgymnasium in Wien, das ausschließlich von türkischstämmigen Kindern besucht wird.<sup>116</sup> In Niederösterreich existiert ein Phönix-Nachhilfe-Institut in Wiener Neustadt<sup>117</sup> sowie der Verein „Tulpe“ in Felixdorf. Obmann von „Phönix Niederösterreich“ ist Gökce Güner.

Als problematisch erscheint der Umstand, dass die Zugehörigkeit von Personen und Institutionen zur Gülen-Bewegung verdeckt oder sogar offen geleugnet wird.<sup>118</sup> Zur Politik der Zeitung *Zaman* gehört es, durch die Vergabe eines Preises für die „Förderung des friedlichen Zusammenlebens“ an prominente Persönlichkeiten in Österreich das Image der Zeitung zu

---

<sup>114</sup> Website: <http://www.zamanavusturya.at>

<sup>115</sup> Siehe dazu Güler Alkan: „Nachhilfe für Eltern und Kinder“: dastandard 24.2.2010. Internetquelle: <http://dastandard.at/1266541392939/Nachhilfe-fuer-Eltern-und-Kinder> (Zugriff 17.7.2011).

<sup>116</sup> <http://phoenixrealgymnasium.at>. Adresse: Knöllgasse 20-24, 1100 Wien.

<sup>117</sup> Haidbrunnngasse 34a, 2700 Wiener Neustadt. Website: [www.phoenix-noe.at](http://www.phoenix-noe.at)

<sup>118</sup> Zum Beispiel: Der Chefredakteur von *Zaman Österreich* Seyit Arslan dementierte explizit eine Beziehung von *Zaman* zur Gülen-Bewegung; s. „Auf Spurensuche in Wien“: Der Standard 9./10. April 2011, 3.



verbessern und dadurch Personen – höchstwahrscheinlich ohne ihr Wissen - für die Interessen der Gülen-Bewegung zu instrumentalisieren. Man kann davon ausgehen, dass die Nachhilfeeinrichtungen auch für die Anwerbung neuer Mitglieder genutzt werden.

### **(b) Sufismus: Neo-Sufismus und traditionelle sunnitische Sufi-Orden**

Zur Struktur und Organisation von Sufi-Gruppen in Niederösterreich existiert keine empirische Forschung. Die Sufismus-Szene ist schwer zu überblicken, weil sich Gruppen auf privater Basis in Wohnungen treffen und nicht in Form von Zentren oder Organisationen sichtbar werden.

In Wien und Niederösterreich ist vor allem die Gruppe rund um die „Schule für Altorientalische Musik- und Kunsttherapie“ aktiv, die 1989 von Gerhard Tucek gegründet wurde. Tucek war Schüler des türkischen Sufimeisters Oruc Güvenc aus Istanbul, hat sich mittlerweile aber von ihm getrennt und versteht seine Arbeit nicht als Teil sufistischer Tradition, sondern neutral als Musiktherapie, zu der er wissenschaftlich forscht.<sup>119</sup> Er leitet seit 1999 das „Institut für Ethno-Musiktherapie“ in Gföhl.<sup>120</sup> Aus dem Kreis um Güvenc stammt auch der Leiter und Gründer der Sufimusik-Gruppe „Bard Allah“ in Pressbaum, der Konvertit Gernot Galib Stanfel. Er ist Obmann des 2010 gegründeten „Wiener Islamischen Instituts für Erwachsenenbildung“, unterrichtet an der Islamischen Religionspädagogischen Akademie (IRPA) und wurde nach den Wahlen zur Islamischen Gemeinde St. Pölten im Frühjahr 2011 in den Vorstand berufen.

Man kann davon ausgehen, dass Anhänger traditioneller Sufi-Orden (Tariqa, wörtlich „Weg, Methode) in Niederösterreich präsent sind. Im Zug des Forschungsprojekts konnte herausgearbeitet werden, dass die Adiyamanlar Zentren in Niederösterreich besitzen. Es handelt sich um jenen Zweig des sunnitischen Nakshibendi-Ordens, der seine Traditionslinie auf Mawlāna Khalīd Bagdādī zurückführt<sup>121</sup> und der heute von Scheich Abdülbaki in Adiyaman (Osttürkei), an der Grenze zwischen der Türkei und Syrien, geführt wird. Die Gruppierung ist in Niederösterreich rund um die Moschee in Hirtenberg und im Verein „Havas“ in Wiener Neustadt organisiert.

Laut eigenen Angaben umfasst der Verein „Havas“ rund 80 Familien. Obmann ist zurzeit Dede Yildirim, Stellvertreter ist Demir Fevzi. Der Sitz des Vereins ist ein kleines Gebäude in Wiener Neustadt (Josefsstadt), das 2006 bezogen wurde. Aufgrund von Platzproblemen reichte der Verein im April 2010 den Bau eines neuen, dreistöckigen Gebäudes (auf rund 600 m<sup>2</sup>) in der Badener Strasse 13 ein, das sich neben einigen Schrebergärten befindet. Das Gebäude umfasst einen eigenen Gebetsraum für Männer und Frauen, einen Jugendraum, einen Kinderraum, Schulungsräume, ein Geschäft usw. Äußere Kennzeichen (wie Kuppel, Minarett) wurden nicht

---

<sup>119</sup> Interview Dr. Gerhard Tucek, IMC Fachhochschule Krems, 25.9.2010.

<sup>120</sup> Website: <http://www.ethnomusik.com>

<sup>121</sup> Auskunft von Dr. Gerdien Jonker, e-mail-Kommunikation 26.11.2010. S. dazu Jonker 2002, 270 (Abb. 3).

vorgesehen. Aufgrund des Widerstands einiger Mieter der Schrebergärten wurde von der Stadt im Sommer 2010 eine Mediation in Auftrag gegeben, die im September 2010 startete und Anfang Dezember abgebrochen.<sup>122</sup> Die Baugenehmigung für das neue Zentrum des Vereins „Havas“ wurde im Dezember 2010 erteilt. Der Hintergrund des Vereins spielte in dem Konflikt keine Rolle und kam in der Öffentlichkeit nicht zur Sprache.

Eine Entgegensetzung eines positiv besetzten, teilweise romantisierten Sufismus und eines skeptisch betrachteten konservativ-legalistischen Islam erweist sich als vereinfachend: Richtungen wie die Anhänger des Nakshibendi-Scheichs Nazim Adil al-Qubrusi al-Haqqani, der auf Zypern seinen Sitz hat, vertreten eine ultraorthodoxe Interpretation des Islam, die sich stark von der liberalen, säkularen, „unmoralischen“ und „ungläubigen“ Umgebung abgrenzt und zum Beispiel in der strengen Geschlechtertrennung zum Ausdruck kommt; Zentren oder Anhänger dieser Richtung in Niederösterreich sind nicht bekannt.

### 1.3. Schiitischer Islam

Weltweit bilden die Schiiten mit etwa 200 Millionen Anhängern eine Minderheit im Islam. Eine Plattform von sieben schiitischen Vereinen in Österreich unter der Leitung von Salem Hassan, Vertreter der 1982 gegründeten politischen Partei „Supreme Islamic Iraqi Council“ (SIIC)<sup>123</sup> in Österreich, hat am 19. Dezember 2010 beim Kultusamt den Antrag auf gesetzliche Anerkennung als Glaubensgemeinschaft gestellt, und zwar über das „Islamische Kulturelle Zentrum Al Mufid (IKZ)“ der irakischen Schiiten in Wien, dessen Vorsitzender Salem Hassan ist.<sup>124</sup> Die Anerkennung als staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft mit der Bezeichnung „Islamische-Schiitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (Schia)“ erfolgte per Bescheid vom 1. März 2013.<sup>125</sup> Präsident der Glaubensgemeinschaft ist Salem Hassan, Generalsekretär ist Mag. Raad Hamid, als oberster Imam fungiert Amer Mohamed (alle: Wien).<sup>126</sup> Seitens iranischer schiitischer Gruppen in Österreich wird die Bildung dieser Gemeinschaft durch die irakische Schia in Österreich offensichtlich abgelehnt.

In Niederösterreich existiert kein schiitischer Verein. Einzelne Schiiten, die in Niederösterreich wohnen, besuchen das Freitagsgebet und religiöse Feste im Islamischen Zentrum Imam Ali (IZIA) in der Mollardgasse 50 im 6. Bezirk in Wien,<sup>127</sup> das vom iranischen Geistlichen

---

<sup>122</sup> Interview mit DSA Maria Zwickhuber, Leiterin der MA 7 Vielfalt und Zusammenleben, Wiener Neustadt, 22.11.2010;

Interview mit Dede Yildirim (Obmann Verein Havas) und Demir Fevzi (Obmann-Stellvertreter), 7.12.2010.

<sup>123</sup> Bis 2007: „Supreme Council for the Islamic Revolution in Iraq“ (*Al-Majlis al-'Aala li al-Thawra al-Islamiya fi-l-Iraq*, SCIRI). Die Partei, eine der stärksten im Irak, wird von der Schia im Irak getragen. Quelle: Wikipedia „Islamic Supreme Council of Iraq“, [https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic\\_Supreme\\_Council\\_of\\_Iraq](https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_Supreme_Council_of_Iraq) (Zugriff 1.8.2013).

<sup>124</sup> Quelle: Hr. Salem Hassan, e-mail-Kommunikation 29.9.2011.

<sup>125</sup> Website Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur, Kultusamt, [http://www.bmukk.gv.at/ministerium/kultusamt/eingetr\\_rel\\_bekg.xml#toc3-id1](http://www.bmukk.gv.at/ministerium/kultusamt/eingetr_rel_bekg.xml#toc3-id1) (Zugriff 1.8.2013).

<sup>126</sup> Auskunft von Herrn Vorsitzenden Salem Hassan (ISCI Austria), e-mail 11.8.2013.

<sup>127</sup> Auskunft von Frau Dr. Liselotte Abid, e-mail 12.10.2010.

Mahmood Montazeri Moqadamm geleitet wird und den offiziellen staatlichen Islam der Islamischen Republik Iran in Österreich repräsentiert.<sup>128</sup> Mit dem Zentrum arbeiten u.a. die schiitischen Geistlichen Erich Muhammad Waldmann sowie Dr. Hamid Kasiri zusammen.

#### **1.4 Alevitentum**

Die Aleviten entstanden ursprünglich im 14./15. Jahrhundert in Ostanatolien, innerhalb der Sufi-Bruderschaft der Safawiya, gegründet von Safiy ad-Din, der seine Abstammung auf den 7. Imam der Schiiten, auf Musa al-Kazim („der Zurückhaltende“, gest. 799), zurückführte. Die Bruderschaft stieg im 16. Jahrhundert im Iran und Irak zur Dynastie der Safawiden auf, die den schiitischen Islam zur Staatsreligion erklärte und den Iran zu einem schiitischen Land machte. Die Aleviten entstanden also aus muslimischen Traditionen, die vor allem mit der Schia verbunden sind. Abgeschnitten von den Safawiden, entwickelten sich die türkischen Anhänger der Safawiya zu einer eigenen muslimischen Tradition, die nicht nur von der Schia und vom Sufismus, sondern auch – so wie andere muslimischen Richtungen - von vorislamischen Traditionen und Volksglauben geprägt ist. Von den osmanischen, sunnitischen Herrschern wurden sie als „Ungläubige“ verfolgt. Es kam zu Zwangsumsiedelungen, Zerstörung von Klöstern des Bektaşi-Ordens, dem sich die Aleviten angeschlossen hatten, zur Ermordung von alevitischen Geistlichen und zur Verbrennung von Büchern.

Im Zuge der Tendenzen zu einer Re-Islamisierung der Türkei („türkisch-islamische Synthese“) kamen die Aleviten unter den Druck einer versuchten Sunnitisierung, u.a. in Form der Errichtung von Moscheen in vorwiegend alevitischen Gebieten. Nach den Massakern gegen Aleviten in den 1970er Jahren kam es in den 1990er Jahren zu gewalttätigen Ausschreitungen, 1993 in Sivas und 1995 in Istanbul. Das Attentat in Sivas, bei dem 37 Menschen starben, markiert einen Wendepunkt in der Geschichte der türkischen Aleviten (cf. Kaplan 2004, 20). Die alevitische Bewegung seit Ende der 1980er Jahre/ Anfang der 1990er Jahre erhielt dadurch einen enormen Antrieb, in der Aleviten sowohl in der Türkei als auch in der westeuropäischen Diaspora ihre Identität als Aleviten nicht länger verbergen, sich gegen ihre Diskriminierung und für ihre Anerkennung einsetzen, sich organisieren und in die Öffentlichkeit gehen.

Die Aleviten leben v.a. in Zentralanatolien und bilden 15% bis 30% der türkischen Gesamtbevölkerung. Im Gefolge der Industrialisierung wanderten viele Aleviten vor allem nach 1980 in die großen Städte wie Ankara, Izmir, Istanbul, Mersin, Adana und Gaziantep ab (vgl. Kaplan 2004, 21).

---

<sup>128</sup> Zum IZIA s. Website „Islam-Landkarte“, Internetquelle: <http://www.islam-landkarte.at/sites/default/files/Islamisches%20Zentrum%20Iman%20Ali%20Wien.pdf> (Zugriff 19.8.2013).

Im Zuge der Arbeitsmigration ab den 1960er Jahren, aber auch durch Fluchtmigration aus der Türkei entstand in Österreich – wie in anderen westeuropäischen Ländern - eine alevitische Diaspora. Die Aleviten werden aber bis jetzt in den Volkszählungen nicht eigens erfasst. Die Schätzungen der Aleviten selbst gehen von rund 60.000 Aleviten in Österreich aus, indem man von einer etwas höheren Proportion des alevitischen Bevölkerungsanteils in Österreich als in der Türkei ausgeht. Die Zahl der Aleviten in Niederösterreich wird von alevitischen Vereinen selbst grob auf 10.000 bis 12.000 Personen geschätzt. Nach Wien und Vorarlberg ist das wahrscheinlich – neben Tirol – der drittgrößte Anteil an Aleviten in einem Bundesland.<sup>129</sup> Wie bei den sunnitischen Türken ist aber nur ein kleiner Teil davon in Vereinen organisiert. Für das Alevitentum nimmt St. Pölten eine besondere Stellung ein: Hier entstand das erste Cemhaus in Westeuropa – ein eigenes Gebäude für die religiösen Rituale, das von außen erkennbar ist.<sup>130</sup>

Teil der transnationalen Dynamik der alevitischen Diaspora in Westeuropa ist, dass sich die komplexen Konfliktlinien innerhalb der Aleviten in der Türkei auch hier fortsetzen: zwischen

- kurdischen Nationalisten, für die das Alevitentum („Alt-Alevitentum“) im Zoroastrismus (Parsismus) und Yezidentum wurzelt,
- türkischen Kemalisten, die den schroffen Gegensatz zum konservativen sunnitischen Islam betonen,
- der Cem-Stiftung, die eine eigenständige alevitische Konfession des Islam institutionalisieren will (vgl. Seufert/ Kubaseck 2004, 144f)
- Gruppen, die das Alevitentum als kulturelle Tradition betrachten, weniger als Religion.

Seufert und Kubaseck (2004) sehen als Gründe für die Spaltungen innerhalb des Alevitentums vor allem politische, weniger religiöse Gründe. Ein Grund sei, dass die Wissensbasis der Aleviten sehr schwach ist:

„Die Republik verbot erst alle religiöse Unterweisung und verstaatlichte dann die sunnitische Lehre des Islam. Die mündliche Tradition der Aleviten hatte keine Chance, sich weiterzuentwickeln, Lehrinstitutionen aufzubauen, Nachwuchs heranzubilden und religiöses Wissen zu bewahren.“ (Seufert/ Kubaseck 2004, 145).<sup>1</sup>

Martin Sökefeld erwähnt auch den Abbruch der mündlichen Überlieferung der alevitischen Tradition durch die jungen Aleviten, die sich in den 1970er Jahren der linken Studentenbewegung in der Türkei anschlossen – ein Abbruch, der zu einer „kulturellen Amnesie“ geführt habe (vgl. Sökefeld 2008, 14). Konfliktlinien haben mit den ethnischen Bindungen und unterschiedlichen Auffassungen über das Verhältnis zum türkischen Staat zu tun – zwischen kritischer Distanz und Nähe zum Staat, u.a. im Fall der Cem-Stiftung in Istanbul (vgl. Sökefeld

---

<sup>129</sup> Interview mit Cengiz Duran, Bundessekretär der Islamisch-Alevitischen Glaubensgemeinschaft, Cafe Sperl Wien, 1.9.2010.

<sup>130</sup> Ein weiteres alevitisches Gebetshaus (Cemhaus) wird seit 2007 in Wien errichtet (Schererstrasse 4, 21. Bezirk); die Eröffnung ist für Herbst 2014 geplant (Tel. Auskunft Hr. Riza Sari, 15.2.2014). Das Cemhaus in Wien ist der Sitz der Zentrale der Islamisch Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich.

2008, 25f). Im Zentrum der scharfen, zum Teil erbitterten Auseinandersetzungen unter den alevitischen Organisationen steht die Frage nach der Zugehörigkeit zum Islam. Wie wird alevitische Identität bestimmt – unter Bezugnahme auf den Islam oder unter schroffer Abgrenzung vom Islam? Gehört das Alevitentum im Verständnis seiner Anhänger zum Islam, oder wird es als völlig eigenständige Religion verstanden?

Diese Spaltungen kamen in den drei Anträgen von verschiedenen alevitischen Organisationen in Österreich auf staatliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft zum Ausdruck:

**1) Verein der kurdischen Aleviten in Wien**, 10. Bezirk: Der Verein repräsentiert die Position eines kurdischen Nationalismus, für den das Alevitentum („Alt-Alevitentum“) in der „kurdischen Nation“ wurzelt und vom persischen Zoroastrismus und Yezidentum geprägt ist.

**2) Föderation der Aleviten-Gemeinden in Österreich (AABF)**: gegründet 1998, Vorsitzender ist Mehmet Ali Cankaya, Sprecher ist Deniz Karabulut. Die Föderation umfasst laut Website (Oktober 2011) zehn Vereine, darunter in Niederösterreich St. Pölten (Keltenstrasse) und Berndorf (Pir Sultan Abdal Kulturverein). Alevitische Föderationen existieren auch in Deutschland, Dänemark, Niederlande, Belgien, Frankreich und Schweiz; seit 2002 sind sie zusammengeschlossen in einem europäischen Dachverband („Konföderation der Alevitengemeinden in Europa“, AABK). Wie z.B. auch die Föderation in Deutschland („Alevitische Gemeinde in Deutschland“) vertritt die Föderation die Position, dass das Alevitentum eine eigenständige Glaubensrichtung ist, die ihren Ursprung im Islam hat: „Das Alevitentum ist keine islamische Konfession, sondern ein eigenständiger Glaube mit islamischen Wurzeln!“<sup>131</sup> Am 9.4.2009 wurde der Antrag der AABF auf Anerkennung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft beim Kultusamt eingereicht. Per Bescheid des Kultusamtes vom 7. Oktober 2009 wurde das Verfahren zur Anerkennung ausgesetzt.

**3) Kulturverein der Aleviten von Wien** (VAKB, Schererstrasse 4, 1210 Wien): Obmann ist Hasan Ayik. Der Wiener Verein ist wie der Innsbrucker Verein Mitglied in der Föderation (AABF) – und zwar nach wie vor, die Mitgliedschaft ist aber ruhend gestellt.<sup>132</sup> Der Verein stellte am 23. März 2009 – also wenige Tage vor dem Antrag der Föderation – einen Antrag auf Anerkennung als Religionsgemeinschaft. Sie vertreten jene (Mehrheit) unter den Aleviten, die das Alevitentum innerhalb des Islam sehen, wenn auch als eigenständige Größe. Die Betonung der islamisch-religiösen Dimension wurde u.a. in den Statuten sichtbar, die die Plattform beim Kultusamt einreichte: Sie sieht einen Geistlichen an der Spitze der Organisation vor.

---

<sup>131</sup> Website der AABF, <http://www.aleviten.or.at/cms/de-detail/article/stellungnahme-zur-ablehnung-des-antrags-der-vakb.html> (Zugriff 20.9.2011).

<sup>132</sup> Interview Cengiz Duran, 1.9.2010.

Der Wiener Verein bildete für die Antragstellung auf Anerkennung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft eine Plattform, der drei Vereine angehören, die mit der Cem-Stiftung zusammenarbeiten (Cem St. Pölten, Cem Vorarlberg, Cem Imst), sowie sechs weitere Vereine, die entweder aus der Linie der Föderation (AABF) ausgeschert (Wien, Innsbruck) oder unabhängige Vereine sind, die keiner Dachorganisation angehören (Wiener Neustadt, Ternitz, Perg, Jenbach).<sup>133</sup> Der Antrag der Plattform auf Anerkennung wurde am 25. August 2009 abgelehnt, da bereits die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich existiere, die alle islamischen Richtungen umfasse. Diese Entscheidung des Kultusamtes wurde nach einer Verfassungsbeschwerde des Antragstellers vom 7.10.2009 im Dezember 2010 vom Verfassungsgerichtshof unter Bezug auf Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (Recht auf Religionsfreiheit) als verfassungswidrig zurückgewiesen – mehrere islamische Gemeinschaften seien zulässig.<sup>134</sup> Damit war der Weg für die Errichtung einer eigenständigen Islamisch-Alevitischen Glaubensgemeinschaft frei. Mit Bescheid vom 16.12.2010 erhielt die „Islamisch-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ (ALEVI) Rechtspersönlichkeit.<sup>135</sup> Religionsrechtlich besaß sie in einer ersten Phase den Status als staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft. Der erste Präsident der ALEVI ist der alevitische Geistliche (Dede) Murat Yesilbas (Ober Piesting, Bezirk Wiener Neustadt), sein Stellvertreter ist Dede Ilyas Atmaca (Wien). Bundesvorsitzender der ALEVI ist Kazim Gülfirat (Wien), sein Stellvertreter ist Riza Sari (Strasshof), Bundessekretär ist Cengiz Duran (Wiener Neustadt).

Mit Bundesgesetzblatt vom 22. Mai 2013 erhielt die Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (ALEVI) per Verordnung des BMUKK den Status der gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaft<sup>136</sup> und ist damit der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ), den christlichen Kirchen und anderen anerkannten Religionsgemeinschaften als Religionsgesellschaft gleichgestellt. Mit diesem Anerkennungsstatus ist nun u.a. auch das Recht auf alevitischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen verbunden.

Mit Bescheid vom 23. August 2013 wurde auch der Antrag auf Anerkennung des Vereins kurdischer Aleviten in Wien vom BMUKK genehmigt.<sup>137</sup> Seither besteht mit der „Alt-Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (AAGÖ)“, die den religionsrechtlichen Status

---

<sup>133</sup> Für die Information danke ich Cengiz Duran, e-mail-Kommunikation.

<sup>134</sup> APA: „Aleviten als eigene Religion: VfGH für neue Prüfung“; Die Presse 9.12.2010. Weblink: [http://diepresse.com/home/panorama/religion/616943/Aleviten-als-eigene-Religion\\_VfGH-fuer-neue-Pruefung?from=simarchiv](http://diepresse.com/home/panorama/religion/616943/Aleviten-als-eigene-Religion_VfGH-fuer-neue-Pruefung?from=simarchiv) (Zugriff 20.9.2011).

<sup>135</sup> Website der Islamisch-Alevitischen Glaubensgemeinschaft: <http://www.aleviten.at> (Zugriff 20.9.2011).

<sup>136</sup> Quelle: Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich Teil 2 (2013), 133. Verordnung vom 22. Mai 2013. Internetquelle: Republik Österreich, Rechtsinformationssystem. Verfügbar unter: [www.ris.bka.gv.at](http://www.ris.bka.gv.at) (Zugriff 26.5.2013).

<sup>137</sup> S. Website BMUKK, Kultusamt: [http://www.bmukk.gv.at/ministerium/kultusamt/ingetr\\_rel\\_bekg.xml](http://www.bmukk.gv.at/ministerium/kultusamt/ingetr_rel_bekg.xml) (Zugriff 15.2.2014).

einer eingetragenen religiösen Bekenntnisgemeinschaft besitzt, eine zweite staatlich anerkannte alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich.

Kritisch anzumerken ist, dass die neue „Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ - die ja nur einen Teil des gesamten alevitischen Spektrums in Österreich bildet, der nun die staatliche Anerkennung erwirken konnte - sofort nach ihrer Konstituierung den Anspruch erhebt, die Gesamtheit der Aleviten in Österreich zu vertreten.<sup>138</sup> Damit ergibt sich ein alevitisches Spiegelbild des Alleinvertretungsanspruchs der IGGiÖ, für alle Muslime in Österreich zu sprechen, der von den Aleviten immer zu Recht kritisiert wurde.

Die ALEVI arbeitet fallweise mit der „Initiative Liberaler Muslime“ (ILM) zusammen, und zwar bereits bei der Pressekonferenz zur Verfassungsbeschwerde vom 7.10.2009, fallweise auch mit dem Dachverband der (irakisch-)schiitischen Vereine rund um Salem Hassan, die ebenfalls die Anerkennung als eigenständige islamische Gemeinschaft beantragt und 2013 erwirkt haben. Offenbar hat sich in Österreich eine schiitisch-alevitische Koalition gebildet, die durch eine anti-sunnitische Position (v.a. gegen die IGGiÖ) zusammengehalten werden dürfte.

## **2. Infrastrukturen**

### **2.1 Gebetsräume / Moscheen**

In Niederösterreich bestehen mindestens 58 kleinere und größere sunnitische Moscheen, d.h. Zentren sunnitisch-muslimischer Vereine mit einem Gebetsraum und anderen Infrastrukturen (Cafe, Geschäft, Besprechungsräume, Jugendraum, Büro, ...). Sie bilden die Knotenpunkte des religiösen, aber auch des sozialen Lebens von Muslimen/innen, die ihren Glauben in Gemeinschaft praktizieren und ihre Traditionen weitergeben. Der Großteil (mind. 41 Moscheen) ist Mitglied in einem Dachverband, ein kleinerer Teil ist unabhängig von einem Dachverband oder ist einem Sufiorden zugehörig. Daneben bestehen fünf alevitische Vereinszentren, u.a. das Cemhaus in St. Pölten.

An bestimmten Orten existieren keine Moscheen, obwohl eine hohe Zahl von Muslimen dort wohnhaft ist. Ein Beispiel ist Waldegg, der Ort mit dem prozentuell höchsten Anteil der muslimischen Bevölkerung in Niederösterreich (18,8%) laut Volkszählung 2001. Die dort lebenden Muslime besuchen die Moscheen in Wiener Neustadt und Sollenau. Vor mehreren Jahren war die Errichtung eines muslimischen Zentrums geplant, das Projekt kam aber nicht zustande; die Gründe dafür sind dem Autor nicht bekannt.

#### **2.1.1 Moscheebau in Niederösterreich**

Als erstes als repräsentative Moschee errichtetes Gebäude in Niederösterreich gilt die Moschee des Vereins ATIB in Bad Vöslau, die im Oktober 2009 eröffnet wurde. Es handelt sich

---

<sup>138</sup> Brief der IAGÖ an das Bundeskanzleramt, Bundeskanzler Faymann, 2.8.2011.

um den zweiten repräsentativen, von außen erkennbaren islamischen Sakralbau in Österreich, nach dem Islamischen Zentrum Wien (1979), und um die erste repräsentative Moschee ehemaliger türkischer Arbeitsmigranten/innen in Österreich. Die Moschee besitzt eine Kuppel sowie zwei Minarette und umfasst einen großen Gebetsraum für Männer einschließlich einer Frauengalerie. Der Errichtung und der Eröffnung gingen intensive Auseinandersetzungen um die architektonische Gestalt des Moscheebaus voran (Fürlinger 2010; 2013). In einer mehrmonatigen Mediation zwischen Vertretern der Stadtregierung und des Vereins ATIB Bad Vöslau wurde die ursprünglich eingereichte Architektur – eine neo-osmanische Moschee mit Zentralkuppel, mehreren kleinen Kuppeln und zwei hohen Minaretten – so verändert, dass die Sichtbarkeit der Moschee im öffentlichen Raum stark eingeschränkt wurde.

Die Entwicklungen in Bad Vöslau sind charakteristisch für die generelle Situation der muslimischen Vereine: Aufgrund des Wachstums der muslimischen Bevölkerung, aber auch aufgrund neuer Ansprüche an die Räumlichkeiten und eine starke Umorientierung vom Herkunftsland auf Österreich entsteht ein Druck, die ehemaligen, oft provisorischen Vereinsräume zu verlassen und größere Orte einzurichten. Ähnliche Entwicklungen gab und gibt es z.B. im Fall des Vereins ATIB Felixdorf, des albanisch-muslimischen Vereins in Hollabrunn, der Islamischen Föderation in Herzogenburg und in Sollenau. In all diesen Beispielen hat man die kleinen, beengten und teilweise ungeeigneten Provisorien eines Vereinszentrums mit Gebetsraum verlassen. Hauptsächlich aufgrund mangelnder finanzieller Ressourcen, vielleicht aber teilweise auch aus mangelndem Selbstbewusstsein und Befürchtungen über die Reaktionen in der Bevölkerung entstehen aber – im Unterschied zu Bad Vöslau – noch keine neugebauten Moscheen, sondern werden bestehende, nun aber große ehemalige Betriebsgebäude adaptiert. Im Fall des Vereins Havas in Wiener Neustadt entstand ein Neubau, der äußerlich keine klassischen baulichen Kennzeichen und Symbole einer Moschee besitzt. Die Entwicklung hin zu größeren, repräsentativen Räumen seitens der Moscheevereine wird sich sicher weiter verstärken.

Anders als in den traditionell islamisch geprägten Herkunftsländern erhält die Moschee als Ort des Gebets und der islamischen Bildung in der westeuropäischen Diaspora zusätzliche Funktionen: Sie wird zu einem sozialen Knotenpunkt und Stützpunkt von Migranten/innen muslimischer Zugehörigkeit in der „Fremde“, an dem sich Leute treffen, Informationen austauschen, sich gegenseitig aushelfen und beraten, ihre Freizeit verbringen. Die Moscheen übernehmen damit eine wichtige Orientierungsfunktion für muslimische Migranten. Im Fall der neuen Vöslauer Moschee ist zu beobachten, dass sie seit ihrer Eröffnung sehr stark von Muslimen ganz unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit – neben den Türken, Jugoslawen von Muslimen aus afrikanischen und arabischen Ländern – besucht wird. Das Gleiche gilt z.B. auch für die große Moschee in St. Pölten, die u.a. von muslimischen Fachhochschulstudenten aus



afrikanischen und arabischen Ländern, aber auch von 20 bis 30 Flüchtlingen aus Tschetschenien besucht wird. Nebenbei finden auch in der Moschee Bad Vöslau viele Führungen für Nichtmuslime aus ganz Österreich statt, sodass die Moschee – allein durch ihre Existenz als großer, repräsentativer muslimischer Sakralbau – in einem gewissen Maß zu einem Begegnungsort zwischen muslimischer und nicht-muslimischer Bevölkerung wird.

### **2.1.2 Pluralität der Moscheevereine**

Die Moscheen (muslimischen Zentren) gehören teilweise den verschiedenen Dachverbänden an, teilweise handelt es sich um unabhängige Moscheevereine, die sich keinem Verband angeschlossen haben. Dieser Versuch, „neutral“ zu bleiben, kann damit zu tun haben, dass unter den Mitgliedern eines Vereins unterschiedliche Strömungen existieren. Bei einem Anschluss an einen bestimmten Dachverband würde man die Unzufriedenheit eines Teils des Vereins und eine eventuelle Spaltung riskieren. Mit der Unabhängigkeit sind aber finanzielle Nachteile verbunden – über einen Dachverband (z.B. Islamische Föderation) können günstige Großeinkäufe getätigt werden; der Dachverband ATIB übernimmt die Kosten für den Imam. Die Erforschung einzelner Moscheevereine zeigt, dass aber auch jene Moscheevereine, die Mitglied eines bestimmten Dachverbands (wie ATIB oder Föderation) sind, intern inhomogen sind. Im Fall der großen Moschee St. Pölten, die Mitglied der Islamischen Föderation ist, hängt ein Teil der Mitglieder einer ATIB-Position an, ein kleinerer Teil einer klaren *Milli Görüş*-Position, ein Teil (etwa 20 Personen) vertritt eine wahhabitische Position.<sup>139</sup> Ein anderes Beispiel ist der (unabhängige) Moscheeverein in Stockerau, der Anhänger der UIKZ und *Milli Görüş* umfasst.<sup>140</sup> Was für den Islam insgesamt gilt, kann auch auf einzelne lokale Moscheevereine bezogen werden: Sie bilden keinen homogenen Block, sondern sind in sich häufig pluralistisch.

In der letzten Zeit zeigt sich eine Entwicklung, dass Moscheevereine unterschiedlicher Richtungen in einer bestimmten Region (z.B. ATIB Felixdorf, Islamische Föderation Sollenau und Umgebung) sich stärker vernetzen und über die ehemaligen ideologischen und politischen Trennlinien - die teilweise schwächer werden oder hinter gemeinsamen praktischen Anliegen zurücktreten - kooperieren und sich gegenseitig unterstützen.<sup>141</sup>

### **2.1.3 Zweite und dritte Generation und Moscheevereine**

Ähnlich wie die christlichen Pfarrgemeinden stehen die Moscheevereine vor dem Problem, dass sich die hier aufwachsenden Jugendlichen nur wenig für ein Engagement in den Vereinen bzw. für den Moscheebesuch interessieren. Zugespitzt könnte man also von Formen einer „Assimilierung“ eines großen Teils der jungen MuslimInnen in einer individualisierten,

---

<sup>139</sup> Interview M. Isik, Moschee St. Pölten.

<sup>140</sup> Telefonische Information Mehmet Isik, 30.9.2011.

<sup>141</sup> Mündliche Information von M. Fatih Mercan (Obmann ATIB Felixdorf), 13.8.2010.

säkularen Gesellschaft sprechen, was den Stellenwert von Religion für die eigene Lebenswelt betrifft.

#### **2.1.4 Generationswechsel in den Leitungsfunktionen**

Seit den letzten Jahren kommt es zu einem Generationswechsel auf den Führungsebenen der Moscheevereine: Die zweite Generation der in Österreich aufgewachsenen, sehr gut Deutsch sprechenden Muslime, die die österreichische Gesellschaft gut kennen, rückt schrittweise in die Leitungsfunktionen nach. Beispiele in Niederösterreich sind Mehmet Işık (Moscheeverein St. Pölten, Vorsitzender der Islamischen Gemeinde St. Pölten), Mehmet Fatih Mercan (ehemaliger Obmann ATIB Felixdorf), Zeadin Mustafa (Imam der albanischen Moschee in Hollabrunn, Mitglied im Vorstand der Islamischen Gemeinde St. Pölten) oder die jungen Obmänner der UIKZ Wiener Neustadt, der ATIB-Moscheen in Amstetten und Ternitz sowie die jungen bosnischen Imame des Dachverbands IZB. Mit dem Generationenwechsel ist in der Regel eine Öffnung der Moscheevereine zur Gesellschaft verbunden, die allein durch die Sprachkenntnisse der Obmänner, aber auch durch die Orientierung auf die österreichische Gesellschaft ermöglicht wird. Ein Beispiel sind die intensiven, offensiven Partizipationsaktivitäten des ATIB-Vereins Felixdorf unter dem neuen jungen Obmann im Jahr 2010 – die Beteiligung an Blutspendeaktionen, am Weihnachtsmarkt, am Dorffest, an Reinigungsaktionen, Besuche von Vereinen -, um die jahrzehntelange völlige Isolation der Muslime in Felixdorf zu überwinden.<sup>142</sup> Ein solcher Graben kann offenbar nicht mit einer einseitigen Hauruckaktion rasch überwunden werden: Die zögernde Reaktion der Gemeinde (u.a. die mangelnde Information über die Aktivitäten des Moscheevereins in der Gemeindezeitung) führte wiederum zu Enttäuschungen, Frustrationen und zu einem Rückzug im Moscheeverein. Die Prozesse in Felixdorf bilden ein Exempel dafür, wie wichtig es ist, die angebotene Öffnung seitens der Mehrheitsgesellschaft aufzugreifen und den Muslimen ebenfalls einen Schritt entgegenzukommen.

#### **2.1.5 Islamistischer Extremismus**

Auf Basis der vorliegenden, im Rahmen des empirischen Forschungsprojekts gewonnenen Informationen kann davon ausgegangen werden, dass Institutionalisierungen (Einrichtung eines Vereins, einer Moschee etc.) von radikalen, extremistischen bzw. gewaltbereiten (z.B. djihadistischen) muslimischen Gruppen in Niederösterreich nicht existieren.<sup>143</sup> Was die ultrakonservative wahhabitische Strömung innerhalb des Islam betrifft, so besuchen einzelne Wahhabiten (wie im Fall von Tulln) Moscheen in Wien oder sind sie in große Moscheevereine

---

<sup>142</sup> Bericht von Mehmet Fatih Mercan bei der Konferenz „Die Freiheit der Religion“, Donau-Universität Krems (5./6. Mai 2011), Arbeitskreis „Moscheekonflikte“.

<sup>143</sup> Diese Einschätzung wird vom niederösterreichischen Landesamt für Verfassungsschutz bestätigt. E-Mail-Kommunikation Oberrat Mag. Roland Scherscher, Landesamt für Verfassungsschutz, Landespolizeidirektion Niederösterreich, 26.8.2013. Gleichzeitig wird vom Landesamt darauf hingewiesen, dass die Feststellung des Verfassungsschutzberichtes 2012 (S. 35) – dass sich „im Bundesgebiet junge Anhänger des salafistischen Jihadismus“ aufhalten – auch für das Bundesland Niederösterreich zutrefte (ibid.)

(wie in St. Pölten) integriert, in denen sie eine verschwindende Minderheit ohne großen Einfluss darstellen.

### **2.1.6 Gliederung nach sunnitischen Dachverbänden**

#### *ATIB*

In Niederösterreich haben sich seit der Gründung des Dachverbands 1990 zehn lokale Vereine dem Dachverband ATIB angeschlossen:

- Amstetten, Ybbsstraße 3
- Bad Vöslau, Castelligasse 11
- Felixdorf, Bahnstrasse 12
- Schrems, Niederschremserstr.6a (ATIB Gmünd)
- Leoben, Draschestrasse 16
- Maria Enzersdorf, Gabrielerstr. 58 (ATIB Mödling)
- Ternitz, Dr. Fraundorfergasse 3
- Wolkersdorf, Brünnerstrasse 1
- Pernitz, Hauptstrasse 12
- St. Veit a.d. Gölsen, Gölsenstrasse 66

#### *Islamische Föderation*

In Niederösterreich gehören neun Moscheevereine zur „Islamischen Föderation“ (*Milli Görüş*):

- St. Pölten, Matthias Corvinus-Strasse 2 (Islamischer Kultur- und Wohltätigkeitsverein St.°Pölten)
- Rohrendorf, Obere Wienerstrasse 24 (Islamische Kulturelle Vereinigung und Sozialhilfe in Krems)
- Herzogenburg, Bachgasse 13 (Islamischer Kultur- und Wohltätigkeitsverein Herzogenburg)
- Neunkirchen, Stroblgasse 21 (Anatolische Kulturinitiative Neunkirchen)
- Bad Vöslau, Bahnstrasse 39 (Islamischer Sozial- und Kulturverein Bad Vöslau)
- Traiskirchen, Pfaffstättnerstrasse 35 (Türkisch-Islamischer Kulturverein Traiskirchen)
- Gänserndorf, Hauptstrasse 34 (Mevlana Kulturhaus der Emigranten in Niederösterreich)
- Sollenau, Industriestrasse 26 (Islamisches Kulturzentrum Sollenau, „Grüne Moschee“)
- Leobersdorf, Südbahnstrasse 21a (Türkischer Sozial- und Kulturverein Leobersdorf)

#### *Union Islamischer Kulturzentren*

In Niederösterreich haben sich laut Website der UIKZ sechs Moscheevereine dem Dachverband angeschlossen:

- Wiener Neustadt, Gümelsdorferstrasse 21 (*Fatih Camii*)

- Neunkirchen, Talgasse 12 (*Eyyib Sultan Camii*)
- Neu Reisenberg (Bezirk Baden), Reisenbergerstrasse 11 (*Valide Sultan Camii*)
- Gänserndorf, Wienerstrasse 5
- Kematen an der Ybbs (Bezirk Amstetten), Heidestr. 14
- Pottschach (Gemeinde Ternitz, Bezirk Neunkirchen)

#### *Türkische Föderation*

- Wiener Neustadt, Flugfeldgürtel 3 (Türkischer Sport- und Kulturverein)
- Berndorf, Hauptstrasse 45 (Türkisch-Österreichischer Kulturverein)
- Gänserndorf, Rotekreuzgasse 28 (Türkischer Kulturverein)

„Verband der bosniakischen-islamischen Vereine in Österreich“ (*Islamska Zajednica Bosnjaka u Austriji*, IZBA): neun Mitgliedsvereine des 2012 neu gegründeten Dachverbands

- Aschbach-Markt, Gunnersdorf 7 (Bosnisch-Österreichischer Kultur- und Bildungsverein)
  - Amstetten, Peter Mitterhofstr. 4 (Dzemat Amstetten)
  - Rohrendorf bei Krems, Unterer Mitterweg 21 (Bosnischer Kultur- und Sozialverein Ebu Hanife)
  - Wiener Neustadt, Haidbrunngrasse 4 (Kulturverein Bosnischer Muslime)
  - Mistelbach, Liechtensteinstr. 1 („Zem-Zem“ Mistelbach)
- (alle bis März 2012: Dachverband Bosnisch-Islamischer Vereine in Österreich)
- Krems, Gewerbeparkstrasse 35 (Muslimischer Kultur- und Sozialverein) – bis März 2012: Union
  - Mödling (Verein bosnischer Muslime) - bis März 2012: unabhängig
  - Tulln, Langenlebarner Straße 111a (Bildungs-, Kultur- und Sportverein der Bosniaken – Kevser)
  - St. Pölten (Teil des Moscheevereins „Islamischer Kultur- und Wohltätigkeitsverein St. Pölten“ zusammen mit den türkischen Muslimen)

#### *Union albanischer Muslime in Österreich: fünf Vereine*

- Hadersdorf am Kamp, Weinstrasse 20 (Kulturverein albanischer Muslime/ „Xhamia Hadersdorf“)
- Ochsenburg bei St. Pölten, Wilhelmsburger Str. 11 (Albanischer Islam-, Kultur-, Wohltätigkeits- und Sportverein)
- Hollabrunn, Wienerstrasse 57 (Verein albanischer Muslime in Hollabrunn)
- Ternitz, Gfiederstr. 7 (Albanische Muslime in Ternitz)

- Gänserndorf, Hauptstraße 28a (Albanischer Sport- und Kulturverein "Afrim Zhitia ")

### *Unabhängige Moscheevereine*

Moscheevereine, die zu keinem Dachverband gehören, gibt es an mehreren Orten,<sup>144</sup> u.a. in

- St. Pölten (türkische Moschee, St.Pölten-Wagram)
- Pöchlarn (türkische Moschee)
- Wieselburg (türkische Moschee)
- Gaming (türkische Moschee)
- Stockerau (türkische Moschee, früher in einem Naheverhältnis zur UIKZ)
- Langenlebarn (seit Februar 2013, vorher in Tulln, türkisch dominiert)
- Eichgraben (vorwiegende mazedonische Muslime)
- St. Veit an der Triesting (Türkischer Sport- und Kulturverein, früher Kooperation mit der „Türkischen Föderation“ in Berndorf)
- Wiener Neustadt, Kesslergasse 9 (ägyptisch dominierte, arabischsprachige Moschee)
- Horn
- Wiener Neustadt (Verein „Havas“)

## **2.1.7 Vereinssitze der Aleviten**

### *Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich (AABF)*

- St. Pölten, Keltenstrasse 1 (Verein der Alevitischen Kulturgemeinschaft, Cemhaus )
- Berndorf, Hirtenberger Str. 1 (Pirsultan Alevi Kültür Derneği)

### *Islamisch-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (LAGÖ)*

- St. Pölten, Kihelstrasse 15 (Cem-Stiftung, Filiale St. Pölten/ Cem St. Pölten Subesi)
- Wiener Neustadt, Julius Willerth-Gasse 13 (Alevitischer Kulturverein/ Alevi Kültür Birliği)
- Ternitz (Alevitischer Kulturverein/ Alevi Kültür Birliği Ternitz)

## **2.2 Kategoriale Seelsorge**

### **2.2.1 Krankenhausseelsorge**

Der erste muslimische Gebetsraum für Patienten muslimischer Konfession wurde im Krankenhaus Krems an der Donau im Zusammenhang mit einem EQUAL-Projekt geschaffen. Seitens der bosnischen Muslime ist Husejin Malkoc, der als muslimischer Religionslehrer arbeitet,

---

<sup>144</sup> Für Hinweise danke ich Hr. Mehmet Isik, telefonische Auskunft 30.9.2011, sowie Hr. Enver Ilic, telefonische Auskunft 6.10.2011.

als muslimischer Seelsorger tätig.<sup>145</sup> Ein zweiter Gebetsraum besteht seit November 2006 im Krankenhaus St. Pölten. Als Krankenseelsorger ist u.a. Mehmet Işik (Moschee St. Pölten) tätig. Seit der Institutionalisierung der „Islamischen Gemeinde St. Pölten“ (d.h. der IGGiÖ Niederösterreich) im Jahr 2011 ist es in diesem Bereich zu einer starken Dynamik gekommen: In 24 der 27 öffentlichen Krankenhäuser in Niederösterreich sind nun muslimische Gebetsräume eingerichtet worden. In Baden, Neunkirchen und Mödling sind die bestehenden Pläne für einen Gebetsraum im Krankenhaus noch umzusetzen. Jedem Krankenhaus ist seitens der Islamischen Gemeinde St. Pölten ein muslimischer Seelsorger zugeordnet.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> Interview Husejin Malkoc, 11.5.2010, Krankenhaus Krems.

<sup>146</sup> Eine Broschüre der IRG St. Pölten in Zusammenarbeit mit der Krankenhausholding zur muslimischen Krankenseelsorge in Niederösterreich ist für Frühjahr 2014 geplant. Verbesserungsbedarf gibt es zurzeit (August 2013) noch bei den Hinweisen auf die Gebetsräume in Form der Beschilderungen und der Websites der Krankenhäuser (Telefonat mit M. Isik, Vorsitzender der IRG St. Pölten, 19.8.2013).

### 2.2.2 Gefängnisseelsorge

Die muslimische Seelsorge in Gefängnissen wird seit Jahren auf ehrenamtlicher Basis durchgeführt. Leiter des Teams Gefängnisseelsorge in der „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ ist Dr. Muhammad Hassan. Teil des Teams sind Mustafa Yassin und DI Tarafa Baghajati. Am 26. Jänner 2010 wurde ein Vertrag zwischen dem Unterrichtsministerium und der IGGiÖ über die Kooperation im Bereich der muslimischen Gefängnisseelsorge unterzeichnet, die weiter institutionalisiert werden soll.<sup>147</sup> Neben der Justizanstalt Josefstadt in Wien befindet sich auch in der Strafvollzugsanstalt Stein ein eigener muslimischer Gebetsraum. Die Seelsorge wird direkt von der IGGiÖ betreut; Gefängnisseelsorger in Stein sind Mustafa Yassin und Dr. Muhammad Hassan.

### 2.3 Islamische Abteilungen in Friedhöfen/ islamischer Friedhof

Bisher werden Verstorbene muslimischer Zugehörigkeit in westeuropäischen Ländern in der Regel in das Herkunftsland überführt und dort bestattet.<sup>148</sup> Mit der Tendenz zu einer Umorientierung vom Herkunftsland auf Österreich und dem Aufwachsen der nächsten Generationen in Österreich ist mit einer zunehmenden Tendenz zu rechnen, dass Bürger muslimischer Konfession in Österreich begraben werden wollen. Dieser Entwicklung haben die Bundesländer mit dem größten Anteil muslimischer Bevölkerung bereits Rechnung getragen: In Wien (23. Bezirk) wurde 2008 der erste islamische Friedhof in Österreich eröffnet, der von der IGGiÖ verwaltet wird. In Vorarlberg ist der erste islamische Friedhof in Altsch (Nähe Hohenems) seit Frühjahr 2011 in Bau; er wird von der Gemeinde Altsch verwaltet werden.

In Niederösterreich existieren seit den letzten Jahren in einigen Gemeinden am Friedhof eigene Abteilungen oder Gruppen für muslimische Gräber. In der Abteilung GS 4 „Sanitäts- und Krankenanstaltsrecht“ der N.Ö. Landesregierung, die auch für Fragen des Bestattungsrechtes zuständig ist, liegt keine Übersicht über solche muslimische Abteilungen vor. Zurzeit bestehen an folgenden Orten muslimische Abteilungen auf Friedhöfen:

- *Traismauer*: Eine muslimische Abteilung befindet sich am neuen Friedhof Traismauer<sup>93</sup> (Donaustrasse). Das erste muslimische Grab wurde 1996 geschaffen, nach einem Unfall eines muslimischen Kindes im Hallenbad. Zurzeit (Oktober 2011) befinden sich mindestens zehn Gräber in der Abteilung. Die Gemeinde akzeptiert für die Gräber-Abteilung nur Gemeindeangehörige, keine Personen außerhalb der Gemeinde Traismauer.<sup>149</sup>
- *St. Pölten*: Seit ca. 2002 befindet sich eine Gruppe muslimischer Gräber auf dem Hauptfriedhof. Der Teil ist nicht als eigene Abteilung beschriftet oder ausgewiesen. Zurzeit befinden sich dort ca.

---

<sup>147</sup> Website IGGiÖ, „Islamische Gefangenenseelsorge“ (Zugriff 5.3.2011).

<sup>148</sup> Für Deutschland s. Gerhard Höpp/ Gerdien Jonker (Hg.) *In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*, Berlin 1996.

<sup>149</sup> Tel. Auskunft: Erwin Eder, Friedhofsverwaltung der Gemeinde Traismauer, 27.9.2011.

20 Gräber.<sup>150</sup> Der große Moscheeverein in St. Pölten hat ca. 2007 bei der Stadt um einen eigenen islamischen Friedhof, neben dem bestehenden Friedhof, angesucht. Seitens der Stadt wird der Bedarf aber noch als zu gering eingeschätzt, um einen eigenen islamischen Friedhof zu schaffen.

□ *Wiener Neustadt*: Auf dem Hauptfriedhof (Wiener Straße 108), im hinteren Teil, besteht ein eigener Abschnitt für muslimische Gräber. Zurzeit befinden sich dort ca. 6 Gräber.

□ *Neunkirchen*: Seit Jahresbeginn 2010 ist auf dem Friedhof Neunkirchen (Peischingerstraße 43) eine eigene, durch einen Weg abgetrennte Fläche (35 x 35 Meter) für 130 bis 140 muslimische Gräber gewidmet. Zurzeit befinden sich dort noch keine Gräber, seit Beginn 2010 hat es nur eine einzige Anfrage gegeben. Seitens der Friedhofsverwaltung betrachtet man die Maßnahme als ein auf die Zukunft ausgerichtetes Projekt. Die Initiative dafür ging vom Geschäftsführer der Bestattung Neunkirchen und dem Leiter der Friedhofsverwaltung Thomas Sebesta aus. Zusammen mit einigen Imamen wurde die Ausrichtung des Grabfeldes festgelegt. Ein ritueller Raum für Waschungen wird zurzeit in den bestehenden Zeremonienraum eingebaut; die offizielle Bezeichnung lautet „interkonfessioneller Verabschiedungsraum“, der z.B. für jüdische wie muslimische rituelle Waschungen zur Verfügung stehen wird.<sup>151</sup>

□ *Kirchstetten*: Nach dem Selbstmord eines Muslims im Juni 2013 wurde er am Friedhof in Kirchstetten begraben; dafür wurde ein eigener islamischer Abschnitt eingerichtet.<sup>152</sup>

Möglichkeiten der Totenwaschung nach muslimischem Ritus bestehen neben dem Islamischen Friedhof in Wien auch in Niederösterreich, und zwar in der Moschee Mödling (ATIB), am Zentralfriedhof St. Pölten sowie am Friedhof Schrems. Sofern der Tod im Krankenhaus eintritt, ist die Totenwaschung auch im jeweiligen Krankenhäusern möglich.<sup>153</sup>

Neben der Initiative des sunnitischen Moscheevereins in St.Pölten bzw. nun der IRG St.Pölten (IGGiÖ Niederösterreich), einen eigenen muslimischen Friedhof einzurichten, ist auch eine Initiative seitens der neu anerkannten Islamisch-Alevitischen Glaubensgemeinschaft vorgesehen, einen eigenen islamischen Friedhof zu beantragen. Man denkt seitens alevitischer Funktionäre der IAGÖ an die Stadtgrenze von Wiener Neustadt, sodass der Friedhof auch in den Einzugsbereich von Neunkirchen reichen würde.<sup>154</sup> Da eine Gestaltung des Friedhofs mit alevitischen Symbolen überlegt und gewünscht wird, ist fraglich, ob sich die unterschiedlichen muslimischen Gemeinschaften auf einen gemeinsamen muslimischen Friedhof für Niederösterreich einigen werden. Die Frage ist, ob die politischen Gemeinden und Städte eigene konfessionelle muslimische Friedhöfe schaffen wollen, die von ihnen getragen werden, oder ob die Islamischen Gemeinschaften (IGGiÖ, IAGÖ) eigene konfessionelle Friedhöfe errichten

---

<sup>150</sup> Tel. Auskunft: Hr. Wittmann, Mitarbeiter der Friedhofsverwaltung, 27.9.2011.

<sup>151</sup> Tel. Auskunft: Thomas Sebesta, Friedhofsverwaltung Neunkirchen, 28.9.2011.

<sup>152</sup> Tel. Auskunft: Mehmet Işık, Vorsitzender der IRG St. Pölten, 19.8.2013.

<sup>153</sup> Auskunft Mehmet Işık, Vorsitzender der IRG St. Pölten, e-mail 21.8.2013.

<sup>154</sup> Interview mit Cengiz Duran, Wien, 8.9.2010.



(vergleichbar den Pfarrfriedhöfen), deren Kosten von den Religionsgemeinschaften dann selbst getragen und die selbst verwaltet werden.

## 2.4 Schächtung

Wie im Judentum existieren im Islam religiöse Speisevorschriften, die nur den Verzehr von geschächtem Fleisch erlauben. Unter dem Schächten versteht man eine Schlachtung eines fixierten Tieres ohne vorherige Betäubung durch einen Kehlschnitt (Schächtschnitt), der zum raschen und möglichst vollständigen Ausbluten des Tieres führen soll. Das Schächten kann in Kollision zu Bestimmungen des Tierschutzes stehen; die rituelle Schlachtung ist immer wieder Gegenstand öffentlicher Diskussionen (s. Potz/ Schinkele/ Wieshaider 2001). Im Streit um die Kollision zwischen Tierschutz und Religionsfreiheit hat der österreichische Verfassungsgerichtshof 1998 betont, dass ein Schächtverbot ein Eingriff in die durch die Verfassung gewährleisteten Rechte der anerkannten Religionsgemeinschaften wäre. Im Tierschutzgesetz, das seit 1. Jänner 2005 in Kraft ist, sowie in der Tierschutz-Schlachtverordnung ist die rituelle Schlachtung grundsätzlich geregelt.<sup>155</sup>

Die Schächtbetriebe in Niederösterreich spielen eine wichtige Rolle für die Fleischversorgung der muslimischen Bevölkerung in Wien, weil in Wien selbst nicht mehr geschächtet wird.<sup>156</sup> Der größte Betrieb darunter ist der Schlachthof Grandits in Kirchschlag;<sup>157</sup> dort arbeitet ein muslimischer Schächter, der von der IGGiÖ zertifiziert ist. Weitere Betriebe in Niederösterreich, wo geschächtet wird, sind:

- Taffataler Schlacht- und Verarbeitungsgesellschaft, Frauenhofen (Bezirk Horn)
- Neidl in Maria Gugging
- Fanta in Klosterneuburg-Kierling
- Schlachtbetrieb Andreas Vorreiter, Siegersdorf
- Mera Vieh- und Fleischhandel (Vorstand: Müslim Arslan), Marktgemeinde Reisenberg
- Dilek Altiparmak, Bad Vöslau
- Roland Stängl, Neuhaus (Triestingtal)

Darüber hinaus gibt es in Niederösterreich seit den letzten Jahren mindestens zwanzig Bauern muslimischer Konfession, die von der IGGiÖ zertifiziert sind, u.a. in Stockerau, Krems, Bad Vöslau, Ybbs an der Donau, Klosterneuburg. Im Fall von Krems handelt es sich z. B. um ein Privathaus einer muslimischen Familie mit angeschlossenem Schafstall und Schlachtbetrieb.

---

<sup>155</sup> Bundesgesetzblatt, 28.9.2004, Teil I (118. Bundesgesetz).

<sup>156</sup> Interview mit Dr. Nouredinne Boufalgha, Halal-Beauftragter der IGGiÖ, Wien, 15.5.2010.

<sup>157</sup> Adresse: 2860 Kirchschlag in der Buckligen Welt, Ungerbachstr. 10.

## V. Partizipation, Diskriminierung und Zugehörigkeit von jugendlichen Muslimen/innen am Beispiel von Baden, Hainburg und Neunkirchen

---

Lydia Rössl

### 1. Einleitung

#### Methode

Im Zuge der qualitativen Erhebung an den drei Orten Baden, Hainburg und Neunkirchen, die infolge des hohen Anteils und der Vielfalt des Islam ausgewählt wurde, hat das Forschungsteam, qualitative Interviews mit 27 Personen geführt, darunter 25 Jugendliche zwischen 11 und 20 Jahren.

Themen der Interviews waren sozio-demographische Merkmale, die Verfügbarkeit sozialer, kultureller und wirtschaftlicher Ressourcen sowie die Zugehörigkeitsgefühle der Jugendlichen in Bezug auf das Herkunftsland (der Eltern) und Österreich; als auch Möglichkeiten der Partizipation in der jeweiligen Region.. Der Interview-Leitfaden erstreckte sich hierbei über verschiedene Lebensbereiche, wie Arbeit, Freizeit, Religion, Schule und Familie. Die drei Orte in Niederösterreich wurden u.a. aufgrund ihrer Unterschiede betreffend der Zusammensetzung des muslimischen Bevölkerungsteiles und des Grades der Urbanisierung und Wirtschaftskraft ausgewählt. Der unterschiedliche Kontext wurde im Rahmen der Interviews und Analyse berücksichtigt.

Fragen der Zugehörigkeit waren ein zentraler Themenbereich der qualitativen Erhebung. Häufig wird das Spannungsfeld Jugendlicher mit Migrationshintergrund zwischen Herkunftskultur und Aufnahmekultur als problematisch für die Jugendlichen dargestellt, sogar von innerlichen Konflikten und zerrissener Identität wird gesprochen (vgl. Handschuck/ Schröer 2002, 7f). Dieser defizitorientierte Ansatz verleitet dazu Ressourcen und Kompetenzen zu übersehen. Die jüngere Forschung weist nach, dass die „doppelte Zugehörigkeit“, eine „Zweiheimischkeit“, nicht nur verunsichernd wirken kann, sondern viele Chancen eröffnet (vgl. Granato/ Schittenhelm 2003, 109ff). Florencio Chicote (ADNB des TBB<sup>158</sup>), Deniz Güvenç (GLADT – BB e.V.<sup>159</sup>) und Saideh Saadat (LesMigraS der Lesbenberatung Berlin e.V.) befassen sich mit dem Aspekt der Mehrfachzugehörigkeit und beziehen sich hierbei u.a. auf „Identität.“ Mit der Mehrfachzugehörigkeit lassen sich vielerlei Identitäten zu einem Ganzen verbinden, denn Identitäten gibt es viele - ihre Beziehung untereinander können sich als sehr kreativ erweisen, z. B. Queer-Sein, Schwul-Sein, Lesbisch-Sein, Bisexuell-Sein, Transgender-Sein, Transsexuell-Sein,

---

<sup>158</sup> ADNB des TBB = Antidiskriminierungsnetzwerk Berlin des Türkischen Bundes in Berlin-Brandenburg

<sup>159</sup> GLADT - BB e.V.= Gays + Lesbians aus der Türkei Berlin-Brandenburg e.V.

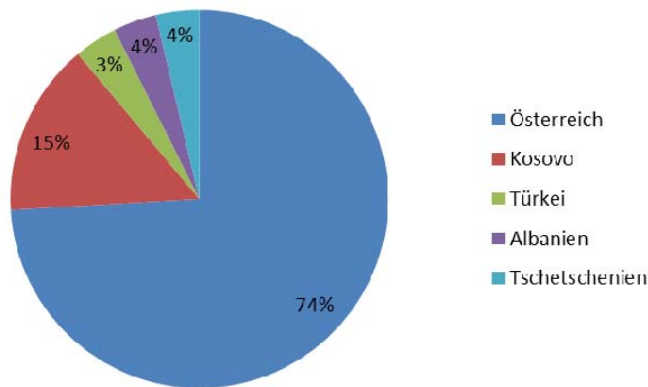
Migrantin-Sein, Migrant-Sein, Schwarz-Sein, Frau-Sein, Mann-Sein. (s. Chicote/ Güvenç/ Saadat 2004).

Die Gespräche fanden großteils mit einer oder zwei Personen gleichzeitig statt und dauerten im Durchschnitt eine Stunde. Die Schwerpunktsetzung und Ausführlichkeit, mit der die Fragen beantwortet wurden, blieben den Interviewpartner/innen überlassen. Die qualitativen Interviews ermöglichen einen Blick auf die Individualität jedes/r Interviewpartner/in und sollen dadurch der Heterogenität und Komplexität von individuellen Entwicklungsprozessen gerecht werden und Pauschalisierungen und Simplifizierungen vermeiden.

### Übersicht und Zusammensetzung der Interviewpartner/innen

Die insgesamt 27 Interviewpartner/innen sind Jugendliche aus Baden, Hainburg und Neunkirchen, die im Rahmen des Forschungsprojektes befragt wurden. 25 Personen wurden zwischen 1990 und 1999 geboren, zwei sind vor 1990 geboren. Sie gehören mehrheitlich dem sunnitischen und alevitischen Islam an. Einige ordneten sich keiner bestimmten muslimischen Richtung zu, auf sie wird folgend gesondert eingegangen. Es handelte sich großteils um die zweite Generation Migrant/innen mit dem Geburtsland Österreich, nur etwa 26 Prozent wurden nicht in Österreich geboren.

Abbildung 30: InterviewpartnerInnen nach Geburtsland in %



Q: DUK Erhebung, DUK Berechnung

Die Herkunftsländer der 1. Generation, also hauptsächlich der Eltern der InterviewpartnerInnen, waren die Türkei, der Kosovo, Bosnien, Albanien, Tschetschenien und Österreich.

Tabelle 7: Zusammensetzung der InterviewpartnerInnen

	IP	Geschlecht m/w	Geburtsland	Geburtsjahr	Alter Zeitpunkt Zuwanderung	Staatsbürgerschaft	Herkunftsland der Eltern
<b>Hainburg</b> (10,4% Anteil islam. Bev.)							
	P2	w	Österreich	1993		Österreich	Türkei
	P3	w	Österreich	1983		Österreich	Türkei
	P4	m	Österreich	1995		Türkei	Türkei
	P5	w	Österreich	1999		Österreich	Österreich
	P6	m	Österreich	1979		Österreich	Türkei
	P7	w	Österreich	1993		Österreich	Türkei
<b>Baden/ Bad Vöslau</b> (6,1% Anteil islam. Bev.)							
	P8	w	Österreich	1997		Österreich	Kosovo
	P9	m	Kosovo	1993		Österreich	Kosovo
	P10	m	Österreich	1995		Österreich	Türkei
	P11	m	Österreich	1995		Österreich	Türkei
	P12	m	Österreich	1997		Österreich	Kosovo
	P13	m	Österreich	1997		Bosnisch	Bosnien
	P14	m	Kosovo	1994	6 Jahre	Österreich	Kosovo
	P15	m	Kosovo	1994	4 Jahre	Österreich	Kosovo
	P16	m	Kosovo	1991	11 Jahre	Österreich	Kosovo
	P17	m	Tschetschenien	1990	13 Jahre	Russisch	Tschetschenien
	P18	w	Österreich	1995		Österreich	Bosnien
	P19	w	Österreich	1994		Österreich	Bosnien
	P20	m	Albanien	1992	7 Jahre	Albanien	Albanien
<b>Neunkirchen</b> (13,1% Anteil islam. Bev.)							
	P21	w	Österreich	1992		Österreich	Türkei
	P22	m	Türkei	1993	3 Jahre	Österreich	Türkei
	P23	w	Österreich	1991		Österreich	Türkei
	P24	w	Österreich	1991		Österreich	Türkei
	P25	w	Österreich	1994		Österreich	Türkei
	P26	w	Österreich	1991		Österreich	Türkei
	P27	m	Österreich	1992		Österreich	Türkei
	P28	m	Österreich	1994		Österreich	Türkei

Q: DUK Erhebung

## Analyse

Die computergestützte Analyse<sup>160</sup> der qualitativen Interviews wurde sowohl themen- als auch theoriezentriert durchgeführt. Als Grundlage dienen die Forschungen von John Berry et al. (Berry/ Phinney/ Sam/ Vedder 2006) sowie die Arbeiten von Christoph Reinprecht, (Reinprecht 2006), der sich auf die von Berry entwickelten Akkulturationsprofile stützt. Bereits in den 1970er Jahren vertrat Berry die Meinung, dass zwei unabhängige Dimensionen im Akkulturationsprozess existieren (s. Berry et al. 2006, 305): die individuelle Verbindung zur Herkunftskultur und jene zur Aufnahmegesellschaft. 1988 entwickelten Berry und Kim vier Akkulturationsstrategien, die auf der Orientierung an Herkunfts- und/ oder Aufnahmeland basieren und Variationen emotionaler

<sup>160</sup> ATLAS.ti Scientific Software Development GmbH, Berlin

Gruppenzugehörigkeit repräsentieren. Sie bezeichnen diese als: Integration, Assimilation, Separation und Marginalisierung (vgl. Berry/ Kim 1988). Eine wesentliche Weiterentwicklung und Bestätigung dieses bi-dimensionalen Modells erfolgte durch Berry (Berry et al. 2006) im Rahmen einer internationalen Studie, die sich auf Basis einer multivariaten quantitativen Analyse mit der Akkulturation und Adaption von Jugendlichen mit Migrationshintergrund auseinandersetzte und 7.997 Jugendliche aus 13 verschiedenen Ländern umfasste (vgl. Berry et al. 2006, 307). Die Clusteranalyse wurde basierend auf allen Variablen durchgeführt, die mit dem Akkulturationsprozess assoziiert werden konnten, wie „acculturation attitudes, ethnic and national identities, ethnic and national language knowledge, language use, ethnic and national peer social contacts and family relationship values“ (Berry et al. 2006, 313): Weiterführend wurden vier acculturation profiles gebildet: „ethnic profile, national profile, integration profile und diffuse profile“ (ibid.).

Reinprecht und andere stützen weiterführende wissenschaftliche Arbeiten auf die Akkulturationsprofile von Berry. Nach Reinprecht ist entsprechend dem Akkulturationskonzept anzunehmen, dass kulturelle und ökonomische Ressourcen die Bindung an die Aufnahmegesellschaft stärken, während soziale Ressourcen Einfluss auf die Bindung zur Herkunftsgesellschaft ausüben. Er ordnet zur Veranschaulichung jedem Akkulturationsprofil zwei Variablen zu, die unterschiedliche Erfahrungsbereiche repräsentieren würden (vgl. Reinprecht 2006, 117):

Kulturelle Ressourcen: erworbene Deutschkenntnisse, Stellenwert von Religion und Kultur

Soziale Ressourcen: Größe des Netzwerkes im Aufnahmeland, Häufigkeit der Beziehungen zum Herkunftsland

Ökonomische Ressourcen: Status, erfolgreicher Migrationstypus

Sozialökologische Ressourcen: Die Häufigkeit subjektiver Diskriminierungserfahrungen, das wahrgenommene Ausmaß ethnischer Konzentrationen im Wohnumfeld.

Adaptiert für die Studie „Muslimische Vielfalt in Niederösterreich“ wurde ein Fragenkomplex entworfen, der Ressourcen und zentrale Charakteristika umfasst:

- o Migrationshintergrund und Migrationsgeschichte
- o Sprachkenntnisse und Kommunikationspraxis mit der Familie, Freunden und in der Nachbarschaft
- o Partizipation bei Aktivitäten der Gemeinde und der Mehrheitsbevölkerung, politische Beteiligung und Interesse, Mitgliedschaft bei lokalen Vereinen
- o Die Bedeutung der Kultur und Religion für die Person im Alltag und die Religionsausübung in der Familie, in Vereinen, in der Moschee

- o Zusammensetzung von Netzwerken im Aufnahmeland
- o Häufigkeit von Besuchen und soziale Verbindungen zum Herkunftsland
- o Erfolg beim Arbeitsmarkteinstieg, der Bildungsweg und wer die unterstützenden Instanzen waren
- o Diskriminierungserfahrungen in Schule, bei den Behörden, im Arbeitsleben
- o die empfundene Zugehörigkeit und entsprechende Begründungen der Jugendlichen

Als heuristisches Hilfsmittel wurden die Ausführungen von Berry und Reinprecht herangezogen und die auf den Text basierenden Codes kulturellen, sozialen, ökonomischen und sozialökologischen Ressourcen zugeordnet, um eine Übersicht zu erhalten, auf welches „Kapital“ die Jugendlichen zurückgreifen können. Basierend auf den vorhandenen Ressourcen der Jugendlichen konnten Tendenzen der Zugehörigkeitsgefühle erkannt werden, die im Zusammenhang mit weiteren Faktoren wie Aufenthaltsdauer, Migrationsgeschichte, Wohnsituation etc. sowie den individuellen Formulierungen und Begründungen der Zugehörigkeit der Gesprächspartner/innen interpretiert wurden. Die Form der tendenziellen Zugehörigkeit wird begünstigt durch die Kombination unterschiedlicher Faktoren. Gute Deutschkenntnisse und das Festhalten an traditionellen Werten, die Einbindung in soziale Netzwerke im Herkunftsland und innerhalb der Mehrheitsgesellschaft, ein relativ hoher ökonomischer Status, eine positive Migrationsbewertung sowie fehlende Diskriminierungserlebnisse wurden - Berry und Reinprecht folgend - als Hinweise auf eine Doppelzugehörigkeit gewertet. Die assimilatorische Zugehörigkeit beinhaltet die Ablösung von Herkunftsbindungen und eine Schwächung der Netzwerke im Herkunftsland, eine positive Migrationsbilanz und geringe Diskriminierungserfahrungen. Für die herkunftsbezogene Zugehörigkeit spricht die Existenz breit gefächelter sozialer Beziehungen im Herkunfts- und Aufnahmeland, geringe ökonomische und kulturelle Ressourcen und erhebliche Diskriminierungserfahrungen. Unzugehörigkeitsgefühle finden ihren Ausdruck in generellem Ressourcen- und Bildungsmangel und Hinweise auf starke Marginalität (vgl. Reinprecht 2006, 188f). Reinprecht weist darauf hin, dass von einer Vielzahl an Zwischen- und Mischformen von Akkulturationsprofilen ausgegangen werden müsse (vgl. Reinprecht 2006, 115).

Die qualitative Analyse themenzentrierter Interviews bietet den Vorteil, der komplexen Individualität des Einzelnen und dem individuell determinierten Akkulturationsprozess gerecht zu werden und die Möglichkeit, scheinbar widersprüchliche und unklare Aussagen direkt mit der Interviewpartner/in zu besprechen und weiterführende Zusammenhänge zu berücksichtigen. Basierend auf der Grundlage der qualitativen Analyse sollen drei zentrale Forschungsfragen beantwortet werden:

1. Auf welche kulturellen, sozialen, ökonomischen und sozialökologischen Ressourcen können die Jugendlichen zurückgreifen?
2. Welche Rahmenbedingungen werden von der Familie und der Gemeinde geschaffen, welche Ressourcen stellen sie den Jugendlichen zur Verfügung?
3. In welcher Form und warum fühlen sich die Jugendlichen ihrer Gemeinde und der Mehrheitsgesellschaft zugehörig oder auch nicht zugehörig?

In den folgenden Abschnitten werden einleitend die Bedeutung gesellschaftlicher Partizipation sowie die nötigen Voraussetzungen aufgegriffen, bevor Sprache und Kommunikationspraxis der Jugendlichen sowie ihre Bildungs- und Arbeitsmarktsituation vertiefend ausgeführt werden. Im Kapitel „Die Jugendlichen in der Gemeinde. Politische Partizipation und Vereine“ wird erläutert, ob und in welcher Form die Jugendlichen Mitglieder von Vereinen waren, und an welchen Aktivitäten und lokalen Festivitäten sie teilgenommen haben oder nach wie vor teilnehmen. Die anschließenden Internetrecherchen bieten einen Überblick der online-Repräsentation der Muslime als Mitglieder der politischen Gemeinde und primär durch die Gemeinde. Außerdem wird die Frage beantwortet, inwiefern Baden bei Wien, Hainburg und Neunkirchen online Informationen und Angebote allgemein sowie spezifisch für Jugendliche und/oder Menschen mit Migrationshintergrund, zur Verfügung stellen. Da die Internetrecherchen auch auf die religiöse lokale Infrastruktur eingehen, wird weiterführend der Bezug zur Religion der Interviewpartner/innen beschrieben. Außerdem wird die Rolle der Familie thematisiert und ihre sozialen Netzwerke in ihrer Herkunfts- und in der Mehrheitsgesellschaft. Bevor die Zugehörigkeit anschließend erneut angesprochen wird, werden die subjektiven Diskriminierungserlebnisse der Interviewpartner/innen in einem breiten Kontext aufgegriffen. Im letzten Kapitel wird auf die Wahrnehmung der Jugendlichen eingegangen und ihre Artikulation von Zugehörigkeitsgefühlen beschrieben.

## **2. Partizipation muslimischer Jugendlicher**

Gesellschaftliche Partizipation ermöglicht es Menschen an aktiven gesellschaftsgestaltenden Prozessen teilzuhaben, sich Handlungsoptionen zu schaffen und demokratische Lösungsstrategien anzueignen und weiterführend auch anzuwenden. Laut Kronauer bildet Partizipation gemeinsam mit Interdependenz zwei zentrale Modi der gesellschaftlichen Zugehörigkeit und setzt sich im Falle von Inklusion aus materieller, politisch-institutioneller und kultureller Teilhabe zusammen. Das Gegenteil, und somit die Exklusion von Möglichkeiten der Partizipation, zeigt sich in im „Nicht-mithalten-können“ durch materielle Einschränkungen, Macht- und Chancenlosigkeit und die Unerreichbarkeit gesellschaftlich geteilter Lebensziele (vgl. Kronauer 2002, 45 und 153). Wesentliche Voraussetzung für erfolgreiche Partizipation sind somit

eine Vielzahl an unterschiedlichen Ressourcen sowie entsprechende strukturelle und sozio-kulturelle Rahmenbedingungen in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, sowie die individuellen Prozesse jedes Einzelnen. Es ist besonders die Gruppe der Jugendlichen, die bei zentralen Entscheidungen, wie der Art der Weiterbildung oder dem Arbeitsmarkteinstieg, in hohem Maß von den Rahmenbedingungen und den zur Verfügung gestellten Ressourcen abhängig sind.

In den folgenden Abschnitten wird auf die individuellen Ressourcen der Interviewpartner/innen eingegangen, wie Sprachkenntnisse und Sprachgebrauch, Bildung und Erfahrungen am Arbeitsmarkt. Außerdem wurden die Jugendlichen zu Mitgliedschaften bei politischen Vereinigungen, Sport- und religiösen Vereinen befragt, sowie ob sie eine aktive Rolle innerhalb einer dieser Einrichtung einnehmen. Es wurde erhoben, inwiefern die Jugendlichen an lokalen Festivitäten teilnehmen und über das Angebot der Gemeinden informiert sind. Das Ausmaß und die Art der Partizipation erlauben Rückschlüsse, wie stark die Person in Aktivitäten der Gemeinde eingebunden ist, sowie inwiefern die Region einen Beitrag leistet, indem die entsprechenden Rahmenbedingungen geschaffen wurden.

### **Sprachkenntnisse und Kommunikationspraxis**

Sprache ist ein Ausdrucksmittel für Identität und kann im Selbstverständnis und bezogen auf die Wahrnehmung der Umwelt eine zentrale Rolle in der Identifikation sowie für Eigen- und Fremdzuschreibungen spielen. In der Fremdwahrnehmung werden häufig Rückschlüsse von der Sprache auf Charakteristika einer Person und/ oder der zugehörigen Gruppe getroffen. Dadurch werden oftmals Stereotype und Zuschreibungen weiter geführt, die unzutreffend und vereinheitlichend wirken (vgl. Thim-Mabrey 2003, 2). Sprache ist ohne Zweifel eine Ausprägung von Identität, die durch Mehrsprachigkeit, die für die Interviewpartner/innen eine große Rolle spielt, zusätzlich an Komplexität gewinnt. Bei Sprache handelt es sich um ein zentrales Instrument für die Partizipation am sozialen, kulturellen und politischen Leben. Sie ist von großer Bedeutung, um sich in einem neuen Land niederzulassen und an allen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens teilhaben zu können (s. Biffl 2010, 134). Sprachkenntnisse bilden die Voraussetzung für Bildung, Erfolg am Arbeitsmarkt, der Entwicklung sozialer Netzwerke sowie gesellschaftlicher Partizipation (s. Bäck/ Haberleitner 2011).

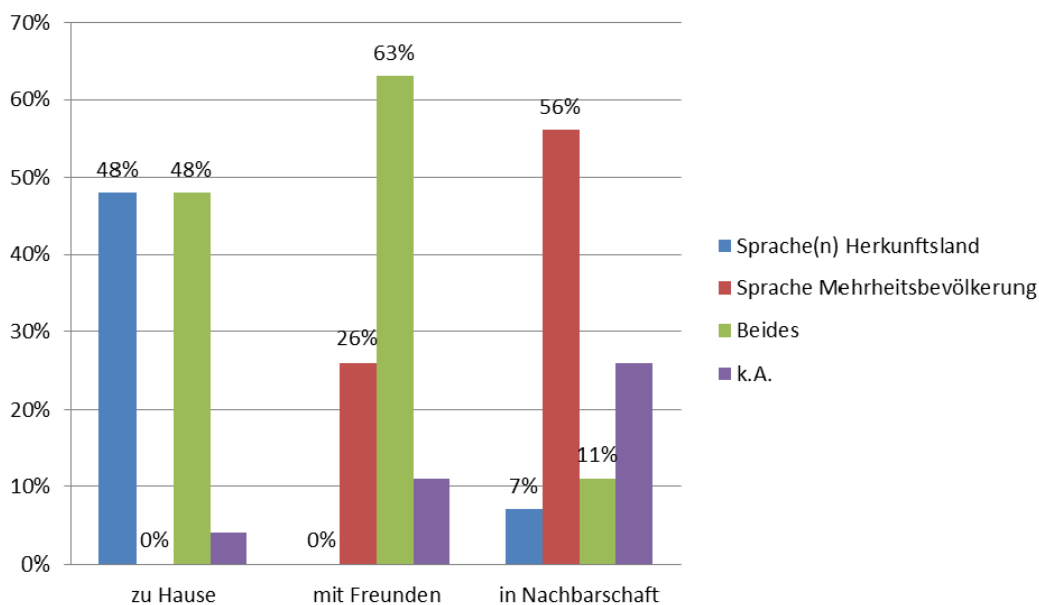
Ein Eindruck zu den Sprachkenntnissen der Gesprächspartner/innen konnte im Zuge der Interviews gewonnen werden, außerdem wurden sie danach gefragt, wie viele Sprachen sie beherrschen und welche sie davon in der Kommunikationspraxis mit Familie, Freunden/ Freundinnen und in der Nachbarschaft anwenden. Da die meisten Gesprächspartner/innen bereits in Österreich geboren wurden und alle weiteren zwischen dem 3. und 13. Lebensjahr



zugewandert sind, und somit zwischen sieben und vierzehn Jahren in Österreich leben, zeigten sich durchgehend sehr gute und gute Deutschkenntnisse.

Laut Gudrun Biffel gibt es mehrere Gründe, warum Mehrsprachigkeit in der 1. und 2. Generation trotz langer Aufenthalte oder Geburt in Österreich fortbesteht: Internet und Fernsehen ermöglichen Kontakt und Information über Land, Kultur und Sprache in der Sprache des Herkunftslandes und in Deutsch. Außerdem ist das internationale Reisen wesentlich günstiger geworden und fördert den Kontakt und Austausch zwischen den Ländern, unterstützt die Pflege und Entwicklung sozialer Beziehungen und weiterführend auch das gleichzeitige Leben in mehreren Kulturen (vgl. Biffel 2010, 128). So wie viele einheimische Familien geben zugewanderte Familien die eigene Sprache und kulturelle Traditionen als wertvolle Ressourcen bewusst an ihre Kinder weiter. Die Interviewpartner/innen sind bis auf wenige Ausnahmen mehrsprachig aufgewachsen. Sie beherrschen im Durchschnitt etwa vier verschiedene Sprachen und setzen davon mindestens zwei in der regelmäßigen Kommunikation mit Familie, Freunden/Freundinnen und in der Nachbarschaft ein. In keinem Fall wurde nur Deutsch innerhalb der Familie gesprochen, sondern in den meisten Fällen eine Mischung oder ausschließlich die Sprache des Herkunftslandes. In Gesprächen mit Freundinnen/ Freunden werden entweder Deutsch oder beide Sprachen verwendet. Die Anzahl der Interviewpartner/innen, die beide Sprachen einsetzen, überwiegt mit 62% gegenüber 26% markant, während innerhalb der Nachbarschaft mit 56% eindeutig die deutsche Sprache am häufigsten eingesetzt wird.

Abbildung 31: Kommunikationspraxis der InterviewpartnerInnen in %



Q: DUK Erhebung, DUK Berechnung

Rudolf Muhr schreibt 2010 im Zusammenhang mit der Einführung von Bildungsstandards (BIST) mit Beginn 2009, dass alle drei BIST Fächer Mathematik, Englisch und Deutsch auch Sprachenfächer sind bzw. der Erwerb der Lerninhalte umfangreiche Deutschkenntnisse voraussetzt. Der Bildungserfolg und weiterführend erfolgreicher Arbeitsmarkteinstieg werden somit in hohem Ausmaß von den Deutschkenntnissen einer Person abhängig gemacht (vgl. Muhr 2010, 41ff). Schüler/innen mit Migrationshintergrund sind häufig mehrsprachig, in der Familie wird oft die Herkunftssprache gesprochen, Deutsch wird manchmal „nur“ als Zweitsprache erworben, andere Sprachen sind für den schulischen Erfolg selten relevant. Diese Familien erleben häufig eine soziale und ökonomische Benachteiligung, die den Einstieg ins Berufsleben erheblich erschweren kann (vgl. Muhr 2010, 45f).

Die Autor/innen der Statistik Austria erklären: „Schüler/-innen, die zum Zeitpunkt der Schuleinschreibung im Alltag kein Deutsch sprechen, sind daher oft gezwungen, ihre Ausbildung statt in einer Volksschule an einer Sonderschule zu beginnen.“ (Statistik Austria 2012, 44f) Insbesondere der Anteil an Schüler/innen mit nichtdeutscher Umgangssprache in Sonderschulen (28,5%), Neuen Mittelschulen (27,7%) und den Polytechnischen Schulen (24,6%) war 2010/11 sehr hoch (ibid.).

Auch Biffl betont die Bedeutung der Sprache für Kinder und Jugendliche: „In jedem Lebensalter sind gute Deutschkenntnisse von Bedeutung, wenn man am gesellschaftlichen Leben teilhaben will. Von ganz besonderer Bedeutung sind die Deutschkenntnisse allerdings für Kinder und Jugendliche, da sie den Schulerfolg beeinflussen und die späteren Erwerbschancen auf dem Arbeitsmarkt.“ (Biffl 2010, 134f)

### **Bildung und Arbeitsmarkt**

Bildungsstrukturen sind in engem Zusammenhang mit den regionalen wirtschaftlichen Entwicklungen zu sehen. Dadurch gibt es auch in den niederösterreichischen Bezirken Unterschiede im Bildungsniveau. Im Zuge der Arbeitsmigration waren in der Industrie v.a. Fähigkeiten gefragt, die keinen mittleren oder höheren Abschluss voraussetzten.

Bezogen auf unsere InterviewpartnerInnen in Baden, Hainburg und Neunkirchen befanden sich 59% zum Zeitpunkt des Interviews im Jahr 2010 noch in Ausbildung, der Frauenanteil unter ihnen war ca. 47%. Drei Personen machten eine Lehre, eine Person hatte eine Tischlerlehre kurz zuvor abgeschlossen und gehörte zu den zwei Personen, die voll berufstätig waren. Fünf der GesprächspartnerInnen suchten zum Zeitpunkt des Interviews nach Arbeit, davon hatten drei einen HS-Abschluss, eine Matura und eine Interviewpartnerin konnte die Pflichtschule nicht abschließen.

Tabelle 8:<sup>161</sup> Bildungsniveau der Muslime in den niederösterreichischen Bezirken 2001 (Altersgruppe 25-64 Jahre)

Bezirk	Bildungsniveau	Absolut		In %	
		islamisch	insgesamt	islamisch	insgesamt
Baden	ISCED 0-2	2.748	16.948	69,7%	23,4%
	ISCED 3	945	38.534	24,0%	53,2%
	ISCED 4-6	247	16.972	6,3%	23,4%
Bruck an der Leitha	ISCED 0-2	536	5.019	72,9%	22,2%
	ISCED 3	160	13.449	21,8%	59,4%
	ISCED 4-6	39	4.185	5,3%	18,5%
Neunkirchen	ISCED 0-2	1.650	11.691	74,2%	25,1%
	ISCED 3	490	25.585	22,0%	54,9%
	ISCED 4-6	84	9.302	3,8%	20,0%

Entnommen: Tabelle 7: Bildungsniveau der Muslime in den niederösterreichischen Bezirken 2001 (Altersgruppe 25-64 Jahre)<sup>162</sup>

Häufig werden die Eltern der 2. Generation bezogen auf die schulische Sozialisation als hemmender und nicht als unterstützender Teil des Umfelds der Jugendlichen beschrieben. Zusätzlich zu einer sozioökonomischen Benachteiligung wären die Jugendlichen von traditionsbewussten Eltern und von ethnisch-räumlicher Segregation von einer „zerrissenen“ Zugehörigkeit betroffen; denn die „[...] in der familiären Sozialisation erworbenen Verhaltensweisen werden als Barrieren im Erwerb von Kompetenzen, die für die schulische Sozialisation zentral sind, [...]“ (Weiss 2007, 53f) wahrgenommen. Doppelte Zugehörigkeit hat allerdings eindeutig auch positive Effekte und Vorteile für eine Person. Die Jugendlichen beschrieben im Rahmen der Erhebung, dass ihre Eltern und teilweise Geschwister auf unterschiedlichen Ebenen bei Bildungs- und Berufsentscheidungen unterstützend gewirkt haben:

„Ja also er hat mir gesagt ich soll mir gut überlegen was ich machen will für meine Zukunft, also ich soll auch das machen was mich wirklich interessiert, nicht, dass ich dann nach zwei Jahren den Beruf also nicht mehr will. Ja und ich wollte immer eigentlich Büro, irgendetwas mit Büro und Computer zu tun hat,[...]. Also habe ich festgestellt, dass ich Bürokauffrau werden will.“ (P7:39)

„Ich wollte jetzt auf keinen Fall arbeiten gehen gleich nach der Schule, also nach der Hauptschule. Ich wollte schon was machen und meine Eltern haben mich sehr dabei unterstützt, also welche Schule, wie ich sie anfangen, wie viel ich lerne und so alles. Also von den Eltern unterstützt worden, das ja, aber dazu gedrängt worden nicht.“ (P14:60)

<sup>161</sup> Entnommen aus Tabelle 8. Die vollständige Tabelle befindet sich im Anhang zu Kapitel III.

<sup>162</sup> Die vollständige Tabelle ist zu finden im Anhang zu Kapitel III.

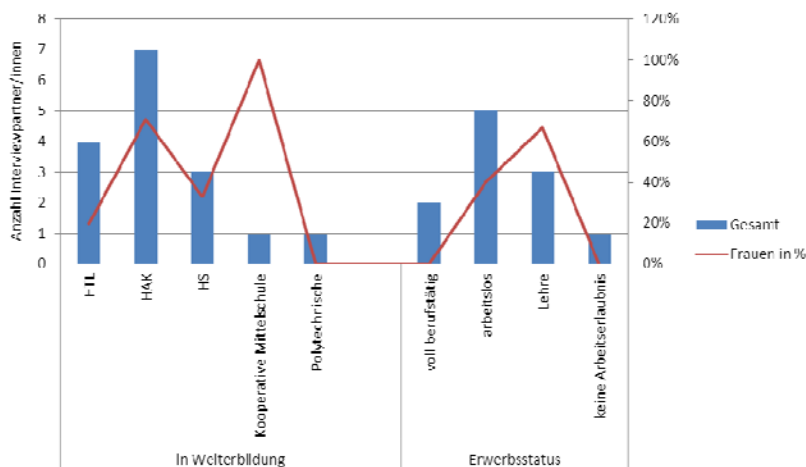
Abgesehen von der persönlichen Unterstützung der Eltern, spielen auch der soziale Status der Elterngeneration und immaterielle Ressourcen wesentliche Rollen:

„[...] diese umfassen z.B. die Bildungsaspiration, die Einstellung zum Schulsystem, direkte und indirekte Förderung des Kindes beim Lernverhalten und Psychische Unterstützung, aber auch die kulturelle Ausstattung, wie Bücher und Kulturkonsum.“<sup>163</sup>

Weiss hebt hervor, dass die erste Generation Migrant/innen sich zu einem hohen Anteil in einem niedrigen Beschäftigungssegment befindet, hier sind allerdings starke Unterschiede entsprechend dem Herkunftsland mit zu denken. Nur sehr wenigen war es möglich, sich im Zuge der Migration beruflich zu verbessern, 72% hatten eine ähnliche berufliche Position wie im Herkunftsland, 14% konnten sich verbessern und 15% mussten eine schlechtere berufliche Stellung in Kauf nehmen (vgl. Weiss 2007, 42f). Wie leicht ist es für die zweite Generation aufzusteigen? Wie wichtig ist den Eltern der Aufstieg ihrer Kinder? Interviewpartner/innen berichteten, dass der Schulabschluss, eine Ausbildung oder auch eine entsprechende Arbeitsstelle interfamiliäres Thema seien. Ein Gesprächspartner beschreibt die Reaktion seiner Eltern auf den Schulabbruch und anschließende Arbeitslosigkeit wie folgt:

„Ja waren zornig und so und haben mich gefragt, warum ich das gemacht hab und so. Warum ich die Schule abgebrochen habe. Und jetzt sagen sie immer, das hast du davon, weil ich jetzt keinen Job habe.“ (P28:88)

Abbildung 32: InterviewpartnerInnen nach Weiterbildung, Erwerbsstatus und Frauenanteil in %



Q DUK Erhebung DUK Berechnungen

Das Interesse der Eltern an der Aus- und Weiterbildung ihrer Kinder zeigt sich auch in der Veränderung der Bildungsstruktur. Das Bildungsniveau der zweiten Generation ist deutlich besser als jenes der ersten Generation. Unter den 25 bis 64jährigen verfügten 22% der zweiten Generation mit Migrationshintergrund nur über einen Pflichtschulabschluss, unter der

<sup>163</sup> Ibid.

Elterngeneration waren es noch 32%. Der Maturanten- und Akademikeranteil unterscheidet sich nur noch geringfügig zwischen Personen mit Migrationshintergrund der zweiten Generation und Personen ohne Migrationshintergrund. (vgl. Statistik Austria 2012, 48f).

Eine junge Frau beschreibt, dass sie bereue, ihre Ausbildung nicht beendet zu haben und versucht in dieser Hinsicht auch auf ihren jüngeren Bruder einzuwirken:

„Und ich meine halt, mein jüngster Bruder, er geht in die vierte Hauptschule und er sagt: ja ich will auch Lehre. Ich will nicht mehr in die Schule gehen. Ich so: ja, gehe in die Schule. Ich bereue es, weil ich abgebrochen hab, die Schule. Und er sagt, nein ich gehe nicht in die Schule, will nicht gehen und so. [...] Er sagt: nein, [...] es geht einfach nicht nein.“ (P8:73)

Bei näherer Betrachtung der statistischen Auswertungen der Arbeitslosenquote in Niederösterreich zeigt sich, dass muslimische Frauen und Männer zu erheblich höheren Anteil von Arbeitslosigkeit betroffen sind als Bevölkerungsgruppen mit anderer religiöser Zugehörigkeit.<sup>164</sup> Die Beschäftigungsquote zeigt hingegen weder in Österreich noch in Niederösterreich einen markanten Unterschied bei der männlichen Bevölkerung im Vergleich mit dem muslimischen Bevölkerungsanteil. Bei Frauen allerdings ist die Erwerbstätigkeit auf Bundes- und Länderebene auffallend geringer.<sup>165</sup>

### **Die Jugendlichen in der Gemeinde: Politische Partizipation und Vereine**

In den Interviews zeigte sich ein stark unterschiedliches Interesse an Politik, allerdings war stets eine Gesprächsbereitschaft zu politischen Themen vorhanden. Nur eine Person meinte, tatsächlich selber aktiv in politischen Prozessen mit zu wirken. Damit folgen jugendliche MigrantInnen durchaus einen Trend unter österreichischen Jugendlichen allgemein, Beate Großegger spricht hier von Jugendlichen als „überzeugte, aber passive DemokratInnen“ (Großegger 2010a, 2f) und bezieht sich hierbei auf Studien von Ulrich Schneekloth und des Instituts für Jugendkulturforschung (s. Institut für Jugendkulturforschung 2010b; Schneekloth 2010).

Auf dieses Thema angesprochen griffen Interviewpartner/innen primär auf Beispiele aus der öffentlichen Migrations- und Integrationsdebatte zurück, um ihren Bezug zur Politik zu beschreiben. Einige fühlten sich direkt durch die Migrationsdebatte in der österreichischen Politik angesprochen und äußerten auch Gefühle der Betroffenheit, ausgelöst durch Wahlwerbung und Maßnahmen der Bundespolitik.

„Aber gegen diese Politik sollte man schon Maßnahmen ergreifen. [...] - jetzt haben sie striktere Regeln [...] - also dass man Deutschkurse ablegt und erst mit einundzwanzig kommen kann. Keine Ahnung. Ich finde, sie haben schon damals große Fehler gemacht. Jetzt wollen sie es aus - eine Aussortierung machen und nur Leute hernehmen, die[ ...], ein Studium absolviert haben oder eine Diplomarbeit in der Hand haben. Das hätten sie damals machen müssen. Das ist einfach alles zu spät.

---

<sup>164</sup> Siehe Kapitel III: Arbeitslosenquote nach Geschlecht und Religionsbekenntnis in Niederösterreich und Österreich

<sup>165</sup> Siehe Kapitel III: Erwerbsquote nach Geschlecht und Religionsbekenntnis in Niederösterreich und Österreich

Das heißt aber nicht, dass das ein Fehler war - man soll aus den Fehlern lernen und schauen, dass die Zusammenarbeit klappt und - der FPÖ nicht diese Wege frei machen, sondern sagen, irgendwie, sorgen, dass die sich doch zurückhält, weil das ermöglicht nur eine Hetzerei.“ (P27:119)

Beim Bundesparteiobermann der FPÖ, H. C. Strache, handelt es sich um den Politiker, der am häufigsten von den Jugendlichen genannt wurde und dessen Themen sie aufgriffen. Ein 17-jähriger Jugendlicher unterstützt den „Integrationsanspruch“ im Sinn einer Assimilation von Teilen der Mehrheitsbevölkerung und insbesondere H.C. Straches entsprechende Aufforderung an die Menschen mit Migrationshintergrund in Österreich. Er meint aber, dass dies einige Generationen brauchen werde:

„Ja, verstehe schon. Das ist wahrscheinlich nur möglich, wenn man abwartet ein paar Generationen. So drei, vier Generationen abwartet, weil es ist, keine Ahnung, auch von der ausländischen Seite sagen sie, das ist unser Glaube, wir leben so und so und passen sich auch nicht an, an Österreich, was der Strache auch recht hat bei solchen Sachen mit Kopftuch herumrennen und so. Zu Hause kannst du es ja machen wie oft du es willst, aber in der Öffentlichkeit, das verstehe ich zum Beispiel - solche Sachen nicht. Wieso das so ist. Das ist einfach unsere alte Heimat. Das ist unsere neue Heimat. Da müssen wir uns anpassen. Ja und, ich glaub das geht durch ein paar Generationen. Dann wird das verschwinden. Komplett.“ (P22:105)

Die besondere Stellung von Strache als Politiker und seine Präsenz bei den Themen Migration und Integration zeigt sich auch in der Antwort auf die Frage des Interviewers, ob sich der Interviewpartner angesprochen fühle, wenn ein Politiker von den „Österreichern und Österreicherinnen“ spricht. Der Gesprächspartner meinte daraufhin: „*Naja, beim Strache nicht. Aber den anderen schon.*“ (P28:141) Außerdem erinnert sich der Interviewpartner an den Wahllogan der FPÖ „Daham statt Islam“ und beschreibt seine emotionale Reaktion auf dieses Wahlplakat als „*abgestoßen*“. (vgl. P28:37) Diese Wahlkampagne ist auch dem erstgenannten Gesprächspartner (P22) im Gedächtnis geblieben:

„Okay, wenn ich jetzt Türken meide, meiden möchte, ein anderes Bild von denen habe, dann gehe ich einfach nicht in diese Straße einkaufen und vermeid einfach den Kontakt zu diesen Menschen. Und bevor ich mich in die Nachrichten irgendwo hinstelle oder wie es der liebe H.C. Strache macht - Daham statt Islam - irgendwo Sachen aufhänge und solche Sachen. Ich mein, da vergeht es mir dann schon.“ (P27:116)

„Daham statt Islam“ behauptet eine Unvereinbarkeit zwischen der Zugehörigkeit zu Österreich und dem islamischen Glauben, die für die Interviewpartner/innen, die sich auf individuelle Weise Österreich, dem Herkunftsland und dem Islam zugehörig fühlen, schwer nachvollziehbar ist. Bei Gesprächspartner/innen mit Tendenzen zur assimilatorischen Zugehörigkeit zeigte sich hingegen, dass v.a. äußerliche Zeichen für die Religionszugehörigkeit wie z.B. das islamische Kopftuch kritisch betrachtet werden. Unabhängig vom Akkulturationsprofil wurden äußerliche Merkmale häufig als Gründe für Diskriminierung genannt.

## **Vereine und lokale Veranstaltungen**

Die Frage nach der Mitgliedschaft bei Vereinen und der Teilnahme an lokalen Veranstaltungen, wie Feuerwehr-, Polizei-, Weinfesten usw. fand mehr Resonanz bei den Jugendlichen. Sieben Personen meinten, zumindest in der Vergangenheit Mitglied eines Sportvereins gewesen zu sein, eine Person war zum Zeitpunkt des Interviews nach wie vor in einem Verein aktiv. Die Teilnahme an lokalen Festen war ebenfalls für sieben Personen ein Thema, hierbei wurden primär die Feuerwehrfeste in der Region von den Interviewpartner/innen erwähnt. Außerdem erzählten einige Interviewpartner/innen, dass die Schulen ein vielfältiges Nachmittags-Programm bieten und dass sie dieses auch nützten. Vor allem Teamsportarten wurden genannt, wie Fußball, Basketball, Volleyball und Handball. Sportvereine sind in nahezu allen Regionen in unterschiedlichem Ausmaß und in Schwerpunkten vertreten und ein leichter Informationszugang ist über diverse Websites gegeben. Christoph Witoszynskyj und Winfried Moser stellen dazu fest, dass die Annahme, dass Sport an sich integrativ wirkt, enttäuscht werde und zusätzliche integrationsfördernde Aktionen gesetzt werden müssten (vgl. Witoszynskyj/Moser 2010, 7). Migrant/innen - Erwachsene als auch Kinder - sind bis jetzt in Sportvereinen unterrepräsentiert, Gründe hierfür können bei den finanziellen Rahmenbedingungen und prekären Arbeitsverhältnissen liegen (Sportausrüstung und Vereinsbeiträge können teuer sein), sowie bei langen bzw. unregelmäßigen Arbeitszeiten und langen Wegstrecken zu Sporteinrichtungen. Allerdings besteht in Österreich ein genereller, vom sozialen und Migrationshintergrund unabhängiger, Rückgang von Vereinsmitgliedschaften (vgl. Witoszynskyj/Moser 2010, 6).

## **Die Rahmenbedingungen: Die Rolle der politischen Gemeinden**

In Form einer ergänzenden Internetrecherche wurde erhoben, inwiefern im Internet und spezifisch auf den Websites der politischen Gemeinden muslimische Glaubensgemeinschaften repräsentiert werden. Vor allem für Jugendliche stellt das Internet eine zentrale Informationsquelle dar, um einen ersten Überblick zu Angeboten und Ansprechstellen zu erhalten.

### **Repräsentation von Muslimen auf den Websites der politischen Gemeinden**

a) *Baden bei Wien*: Die Website der Gemeinde Baden listet unter der Kategorie „Familie und Gesellschaft“ die Glaubensgemeinschaften der Gemeinde auf. Es werden acht Glaubensgemeinschaften genannt, inklusive der Angabe eines Kontaktes und einem Link zu der jeweiligen entsprechenden Website. Unter den aufgelisteten Gemeinschaften sind drei römisch-katholische Pfarren, die katholische „Frauenkirche“ als eigene Rechtskörperschaft (ehemalige kaiserliche Hofkirche), eine altkatholische Kirche, eine evangelische Gemeinschaft, die jüdische Gemeinde

und die Bahá'í-Gemeinde Baden.<sup>166</sup> Ein Hinweis auf islamische Vereine findet sich nicht, da die Muslime in Baden nicht in einem Verein organisiert sind, ein eigener Gebetsraum nicht existiert, und die in Baden wohnhaften Muslime die Moscheen in der Umgebung (v.a. Bad Vöslau) besuchen. Eine Ansprechperson in Integrationsfragen ist ebenfalls auf der Website zu finden.

Von den Interviewpartner/innen wurde auf Angebote der Gemeinde Baden für Jugendliche hingewiesen. Hierzu zählen primär die Sportangebote, außerdem lokale Feste, wie von der Feuerwehr, der Polizei, dem Jugendtreff oder auch Zusammensein mit Kaffee und Kuchen (s. P14:49; P9:41 und 42; P11:16 und 54, 57, 58; P12:27 und 41; P13:39; P15:47-49; P16:7).

Die Analyse der Interviews zeigt, dass die Interviewpartner/innen das Fehlen lokaler muslimischer Infrastrukturen nicht als ein Problem empfanden; sie verwiesen auf die nahegelegenen Moscheen in Bad Vöslau, Traiskirchen und Wien. Ein Jugendlicher besuchte dort u.a. einen Islamkurs (vgl. P11:37). Sie kannten die vorhandenen Möglichkeiten und wussten wie sie diese nützen können (vgl. P11:63; P12:95).

b) *Bad Vöslau*: In Bad Vöslau bietet sich ein anderes Bild. Es gibt zwei Moscheen, die von ATIB und der Islamischen Föderation getragen werden. Auf der Website der Stadtgemeinde Bad Vöslau sind unter der Kategorie Religion neben den christlichen Kirchen auch die beiden Moscheevereine angeführt.<sup>167</sup> Der Link führt dann zu den „Visitenkarten“ der beiden Vereine; nur die Visitenkarte des „Islamischen Kultur- und Sozialvereins“ (*Milli Görüş*) bietet Informationen über den Verein.<sup>168</sup> Auch der Verein ATIB Bad Vöslau hat eine eigene Website.<sup>169</sup>

c) *Neunkirchen*:<sup>170</sup> Die Gemeinde Neunkirchen bietet mit [www.neunkirchen.gv.at](http://www.neunkirchen.gv.at) ein Webportal an. Neben Links zu Vereinen findet man unter sonstigen Links die evangelische und die römisch-katholische Kirche. Hinweise auf muslimische Vereine fehlen. In Gesprächen in der Fokusgruppe, die von Gudrun Biffel geleitet wurde, zeigte sich, dass es eine sehr heterogene Zusammensetzung der muslimischen Population in Neunkirchen gibt, die sich nur zum Teil von der islamischen Glaubensgemeinschaft Österreich (IGGiÖ) vertreten fühlen.

d) *Hainburg*:<sup>171</sup> Die Homepage der Stadtgemeinde Hainburg an der Donau<sup>172</sup> gibt zwar die Kategorie „Kirche & Religion“ an, man findet die evangelische und römisch-katholische Pfarrgemeinde, allerdings keine Erwähnung einer muslimischen Glaubensgemeinschaft in Hainburg. Nur auf der Homepage der Volksschule Hainburg<sup>173</sup> wird die muslimische Gemeinschaft erwähnt. Bei allen anderen Hainburger Organisationen in den Bereichen Freizeit,

---

<sup>166</sup> Website: <http://www.baden.at/de/unsere-stadt/familie-gesellschaft/glaubensgemeinschaften/> (Zugriff: 25.06.2013)

<sup>167</sup> Website: [http://www.badvoeslau.at/cms/front\\_content.php?client=1&lang=1&idcat=76&idart=234](http://www.badvoeslau.at/cms/front_content.php?client=1&lang=1&idcat=76&idart=234) (Zugriff: 25.06.2013)

<sup>168</sup> Website: <http://www.badvoeslau.at/visitenkarte/tuesoku.html> (Zugriff: 27.06.2013)

<sup>169</sup> Website: <http://www.badvoeslau.at/visitenkarte/atip.html>, (Zugriff: 26.06.2013)

<sup>170</sup> Die Recherche wurde von Ralf Eric Kluschatzka durchgeführt.

<sup>171</sup> Die Recherche wurde von Dr. Siegfried Opelka durchgeführt.

<sup>172</sup> Website: <http://www.hainburg.at> (Zugriff: 23.06.2013)

<sup>173</sup> Website: <http://www.volksschule-hainburg.at/index.php?id=15> (Zugriff: 27.06.2013)



Sport, Bildung, Wirtschaft und Politik gibt es keine Erwähnung der muslimischen Minderheit. Aus den Experten/innengesprächen, die Gudrun Biffel in Hainburg geführt hat, geht hervor, dass es sich um eine bewusste Zurückhaltung muslimischer Minderheiten in ihrer Außenwirkung handelt. Nicht nur gibt es eine sunnitische Glaubensgemeinschaft sondern auch eine alevitische, die kein Interesse an einer medialen Präsenz haben.

### **3. Individuelle Bezüge muslimischer Jugendlicher zur Religion und Kultur des Islam**

Aus religionssoziologischer Sicht sind Religion und Religiosität zu unterscheiden. Der Soziologe und islamische Religionspädagoge Mouhanad Khorchide definiert Religion als „Gesamtheit von Glaubensaussagen, Ritualen, kultischen Handlungen, Vorschriften bis hin zu den normativen Geboten“, Religiosität als „die subjektive und individuell ausgeübte Religion, die das persönliche Verständnis und die eigene Interpretation zum Ausdruck bringt.“ (Khorchide 2007, 217) Er verweist außerdem darauf, dass „z.B. der Grad des Praktizierens des Islam, [...] noch nichts über die subjektive Bedeutung oder über die Beziehung des Einzelnen zur Gesellschaft“ aussagt (vgl. Khorchide 2007, 218). In der qualitativen Erhebung hat sich gezeigt, dass z.B. das Tragen eines islamischen Kopftuches und regelmäßige Moscheebesuche keinerlei Widerspruch dazu darstellen, sich Österreich zugehörig zu fühlen und erfolgreich in den vorhandenen Strukturen zu (inter-) agieren. Genauso können bei einem fehlenden Bezug zum Islam gleichzeitig diffuse Zugehörigkeitsgefühle, also kein eindeutiges Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich, vorhanden sein.

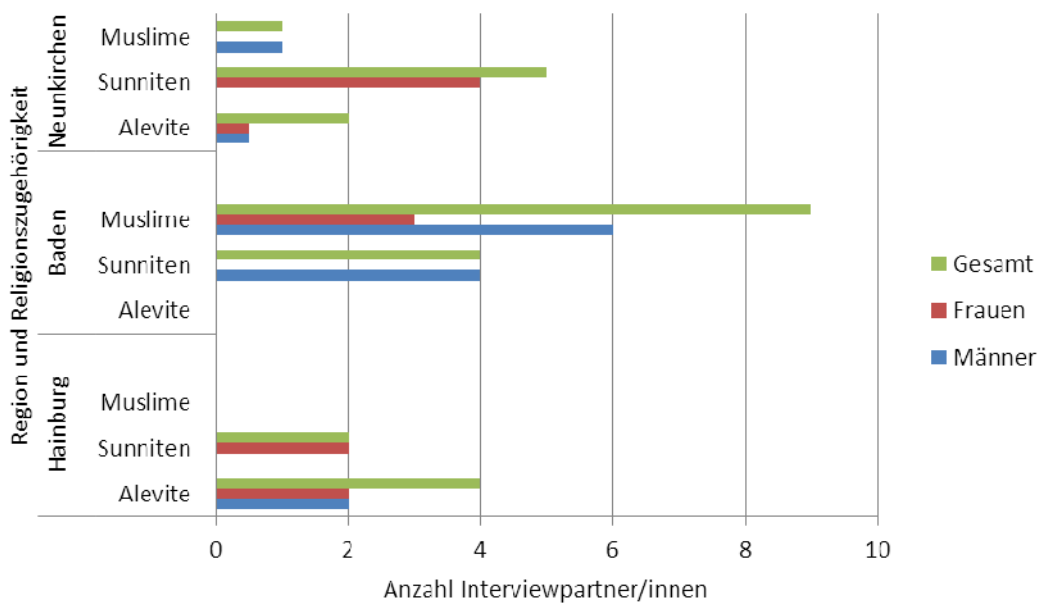
Dies mag auch mit der je nach innerislamischer Richtung unterschiedlichen Interpretationen von Koran und Sunna zusammen hängen. Der Grad der Diversität möglicher individueller Interpretationen unterscheidet sich hierbei vom Christentum: Im Christentum geben kirchliche Ämter verbindliche Positionen vor, was Interpretationen der Bibel, der Glaubenslehre, der Morallehre betrifft, während im Islam eine zentrale Hierarchie wie z.B. in der katholischen Kirche nicht existiert. Eine Person kann sich einer Gelehrtenmeinung anschließen oder unabhängig individuelle Zugänge zur Religion des Islam entwickeln (vgl. Khorchide 2007, 217). Die Form der Religionsausübung, der Bezugnahme auf den Islam, wie z. B. in Moscheen, den Vereinen und innerhalb der Familie, ist abhängig von einer Vielzahl von Faktoren, wie der jeweiligen kulturellen Tradition, der jeweiligen islamischen Richtung und Rechtsschule, dem Einfluss der Familie auf die Glaubensweitergabe usw.

In den Interviews wurden die Jugendlichen zur Rolle und Bedeutung der Religion in ihrem alltäglichen Leben, dem Grad des Praktizierens ihrer Religion, der Verbundenheit mit religiösen Vereinen, der Moschee, dem Einfluss ihrer Eltern und ihren persönlichen sowie familiären Zugängen zum Islam gefragt.

## Religion

Die Interviewpartner/innen wurden nach ihrer Religionszugehörigkeit gefragt und weiterführend, ob sie sich den Aleviten, Sunniten oder Schiiten zuordnen. Ausgehend von den Antworten der Interviewpartner/innen haben sich 22% den Aleviten, 44% den Sunniten und niemand den Schiiten zugeordnet. Die Kategorie „Muslim/in“ in der unten angeführten Tabelle ergab sich dadurch, dass Personen keine Zuordnung treffen konnten, eine solche Unterscheidung zum ersten Mal hörten oder sich als „normaler Muslim“ bezeichneten, d.h. sich keiner konfessionellen Ausprägung des Glaubens zuordnen wollten (vgl. P26:6, P8:6, P14:2, P16:42, P19:23). Das traf im Fall von Baden auf zwei Goraner zu, d.h. auf Südslawen islamischen Glaubens, die aus der Bergregion im Grenzland von Kosovo, Mazedonien und Albanien, ihrer Heimatregion, nach Österreich geflüchtet waren.

Abbildung 33: Anzahl der Interviewpartner/innen nach genannter Religionszugehörigkeit und Geschlecht in absoluten Zahlen



Q DUK Erhebungen, DUK Berechnungen

Im Fall der sechs alevitischen Interviewpartner/innen zeigte sich, dass Religion stärker in den privaten Bereich verlagert ist, u.a. aufgrund der teilweise fehlenden Gebetshäuser:

„[...] ich muss sagen, dass die Religion jetzt nicht wirklich im Mittelpunkt unseres Lebens steht. Wir glauben zwar zeitweise an Gott, weil doch jetzt in letzter Zeit Katastrophen entstanden sind, fragt man sich: Gibt es wirklich Gott? Wenn es Gott nicht geben würde, würden diese Sachen vielleicht nicht passieren. Ich bin Alevite. Wir streiten das islamische Recht ab. Also wir - bei uns gibt es keine Almosensteuer, keine Pilgerfahrt, keine Wehrpflicht für Gott und so. Und wir glauben an einen Propheten namens ALI und wir haben jetzt von allen was: vom Christentum, vom Judentum alles gesammelt und wir sind eine sehr liberale Religion. Wir dürfen Schweinefleisch essen. Wir dürfen uns freizügig anziehen, Alkohol trinken. Unsere Gebetshäuser gibt es hier in Österreich nicht wirklich. Aber auch in der Türkei nicht. Es gibt ein Gebetshaus, und das ist in St. Pölten. Es heißt Cem. Es

heißt Gebetshaus Cem. Richtig hinfahren tue ich jetzt nicht und so. Wirklich an Religion gebunden bin ich auch nicht. Aber ich akzeptiere jeden, egal welche Religion.“ (P23:33-34)

Im Fall der anderen Gruppen wurde auch gefragt, wie häufig sie die Moschee besuchen, zu welchen Anlässen und in welcher Regelmäßigkeit. Unter den „Muslimen“, also Personen, die sich als Muslime verstehen, ohne sich einer bestimmten Richtung zuzuordnen, gaben 80% an, die Moschee zu besuchen. Eine Interviewpartnerin in dieser Kategorie meinte, noch nie in einer Moschee gewesen zu sein. Unter den Jugendlichen, die sich der sunnitischen Tradition zuordnen, waren es 82%, die erklärten - in den meisten Fällen unregelmäßig – aber verstärkt an Feiertagen, in die Moschee zu gehen. Als Begründung dafür, die Moschee nur selten oder gar nicht zu besuchen, wurden häufig die Schule und die Arbeitssituation angeführt:

„[...] Früher wie ich klein war bin ich an Wochenenden in die Moschee gegangen, aber jetzt seitdem ich arbeiten tue habe ich keine Zeit dafür.“ (P7:23)

„Ich habe am Freitag acht Stunden, das geht sich nicht aus, aber wenn keine Schule ist, bin eh immer dort. Und sonst halt ja. Ich probiere mich eh immer mit Islam zu beschäftigen, [...]. Aber jetzt, HTL ist halt bisschen schwerer. Und wenn ich so Schulfrei habe oder weniger Stunden, dann bin ich immer.“ (P10:41)

„[...] früher wo ich noch arbeitslos war und diesen Kurs nicht gemacht habe, war ich jeden Freitag, Freitaggebet, aber jetzt kann ich nicht wegen dem Kurs. Bin immer bis halb drei am Freitag und es geht sich nicht aus. Ich würde schon gerne gehen wenn die Trainer dir sagen können, „ja ok du darfst um 12 Uhr gehen und beten und dann wieder zurück“. Hätte ich schon gerne gemacht. Oder auch von der Arbeit, von der Schule her, die beten wollen, dass die Lehrer sagen können, „dürft eine Stunde früher gehen, ihr geht beten“, das wäre echt urgut. Weil jeder muss seine Religion respektieren.“ (P9:52)

Bei nicht regelmäßigem Besuch der Moschee wurden Feiertage, Hochzeiten, Veranstaltungen, verschiedene Aktivitäten und diverse Dienstleistungen als Anlässe genannt, in die Moschee zu gehen. In vielen Fällen betonten die Interviewpartner/innen dann die soziale Bedeutung und das familiäre Zusammensein bei solchen Anlässen. Bei einem Vergleich Jugendlicher mit und ohne Migrationshintergrund zeigt sich, dass nur noch für 5% der österreichischen Jugendlichen<sup>174</sup> Religion eine „sehr große Bedeutung hat“, während dies auf 36% der Jugendlichen mit Migrationshintergrund zutrifft (davon 56% Jugendliche türkischer Herkunft). Für 14% der MigrantInnen zweiter Generation hat Religion „gar keine Bedeutung“, unter der österreichischen Kontrollgruppe waren es hingegen 33% (vgl. Weiss/ Wittmann Roumi-Rassouli 2007, 166).

### **Die Rolle der Eltern**

Berry verweist auf die Rolle der Eltern und deren Teilnahme an der Mehrheitsgesellschaft für den Akkulturationsprozess der Jugendlichen (vgl. Berry 2006, 316). Unsere

---

<sup>174</sup> Hilde Weiss unterscheidet nach Staatsbürgerschaft.

Interviewpartner/innen waren bereits durch die Wohnsituation in intensivem Austausch mit der Familie und ihren Eltern. Im Gesamtdurchschnitt leben Muslime tendenziell in größeren Haushalten als Personen mit anderen Religionsbekenntnissen.<sup>175</sup> Die Familie ist stark verankert in der Wahl des Lebensweges. Die Rolle der Familie für die Religionsausübung wurde von einer Interviewpartnerin folgendermaßen angesprochen:

„[...] es ist eigentlich die Erziehung, also die Erziehung in der Familie, das hängt davon ab wie du selbst erzogen wurdest von den Eltern, also wenn es von vorn herein gesagt wurde, du musst halt im Islam, du musst beten, du musst dies und das, je nach dem, dann wird man natürlich einer bestimmten Glaubensrichtung mehr...“ (P3:16)

Auch andere Interviewte bringen ihren eigenen Glauben in einen direkten Zusammenhang mit dem Glauben ihrer Eltern:

„Meine Eltern sind keine strenggläubigen Menschen. Dadurch... Ich glaub zwar auch an Gott, aber nicht wirklich so sehr gebunden, das bin ich nicht.“ (P23:38)

Eine junge Frau meinte, dass ihre Eltern gläubig seien, sie selber allerdings nicht, dass aber daraus keine Probleme entstünden (vgl. P19:57). Im gleichen Interview erzählte eine Interviewpartnerin, dass ihre Großeltern sehr gläubig wären und daher ihre Eltern wollen, dass sie die Feiertage miteinander begehen, ansonsten bestünden keine Forderungen der Eltern den Kindern gegenüber betreffend der Religionsausübung (vgl. P18:58). Zu berücksichtigen ist, dass Jugendliche sich in dieser Lebensphase in einem Positionierungsprozess befinden und in einigen Fällen konträre Ansichten zu den Eltern haben. Bezogen auf die Interviews zeigte sich, dass viele Gesprächspartner/innen die Meinung der Eltern übernommen hatten, manche kehrten aber zu traditionellen Werten der Herkunftsgesellschaft, die ihre Eltern abgelegt hatten, zurück. Eine 18jährige Frau erzählte von ihrer Entscheidung vor einem Jahr, das islamische Kopftuch zu tragen. Als Gründe für diese Entscheidung führte sie an:

„Also, weil es zu unserer Religion gehört und, weil ich denke, dass das richtig ist und weil ich meine Religion leben will. Und deshalb. [...] Weil meine Schwester, meine ältere Schwester, sie hat keine Kopfbedeckung. Aber ich schon halt, das ist meine eigene Entscheidung.“ (P21:25 und 27)

Sie versteht sich als gläubiger Mensch; zwar geht sie unregelmäßig, ca. alle zwei Monate, in die Moschee, versucht aber, das Pflichtgebet fünfmal am Tag zu verrichten:

„Ich bin schon ein religiöser Mensch. Ich denke halt, weil ich fünfmal, versuch, fünfmal am Tag zu beten [...] In der Schule. Wir haben zwar einen Gebetsraum, aber ich weiß nicht. Irgendwie komme ich nicht dazu, dass ich jetzt die Gebetswaschung nehme. Und, keine Ahnung, in den Pausen jetzt in den Gebetsraum gehen und beten. Es ist mir lieber, es irgendwo schon zu Hause zu machen, weil es vielleicht angenehmer und schneller geht. [...], daheim ist halt alles leichter. Du kannst die Gebetswaschung nehmen und so. Hier kannst du nicht überall die Gebetswaschung nehmen. Oder es ist nicht angenehm, hier zum Beispiel am Klo die Gebetswaschung zu nehmen. Ich versuch schon, also das Gebet zu verrichten. Und lese auch, ich versuch mich an die Regeln des Koran zu halten. Ich versuch es.“ (P21:53)

---

<sup>175</sup> Siehe Kapitel III: Haushaltstyp (Familienform) nach Religionsbekenntnis in Niederösterreich.

Ein weiterer Interviewpartner erzählt, dass seine Eltern nicht gläubig sind, er aber die Entscheidung getroffen habe, sich wieder als Sunnit zu bezeichnen und zu beten. Hierbei sei ein Urlaub bei den Großeltern in der Türkei ausschlaggebend gewesen:

„Am Anfang, weil, was ich meinem Vater zugehört habe, ich will das nicht jetzt schlecht machen. Aber er hat gesagt: Religion, das ist unnötig, weil das ist nur Gehirnwäsche und so. Ist auch in dem Fernsehen so. Weil man auch hier schaut, ich meine. Bierwerbungen - nichts jetzt gegen Bier - aber, auch nackte Frauen und solche Sachen. Das wird alles im Unterbewusstsein gesteuert. Und mein Vater hat gesagt, das ist unnötig - dass Religion und Gott gibt es nicht und brauchst du nicht beten. Wofür betest du? [...]“ (P22:44)

„[...] Bis zum meinem fünfzehnten Geburtstag habe ich an Gott und so etwas auch nicht geglaubt. Aber dann seit Februar, also wie ich in der Türkei auf Urlaub war bei meinem Großvater und so. Da bin ich schon halt konvertiert, von selbst. Sozusagen.“ (P22:40)

Die Reaktionen auf diese Entscheidung innerhalb der Familie unterschieden sich stark:

„Also, meine Großeltern haben es toll gefunden. Meine anderen Verwandten auch. Meine Mutter war ein bisschen schockiert. Also sie sagte nicht - weil früher nämlich habe ich alles bestritten, dass Gott Existenz und - aber, ja. Sie freut sich schon. [...] Mein Vater, naja, sagt [...] Ja, er sagt: ja aber das ist deine Meinung. So lebst du halt.“ (P22:45-46)

Die Art der Glaubensausübung unterscheidet sich in diesem Fall zwischen der Türkei und Österreich; der Interviewpartner führt dies auf die Beschäftigungszeiten innerhalb eines Projektes, bei dem er teilnimmt, und die gegebene Infrastruktur zurück:

„Seit ungefähr anderthalb Jahren, einem Jahr bin ich jetzt gläubig und ich hab jetzt nur in der Türkei gebetet mit meinem Großvater, drei-, viermal am Tag oder weniger oder mehr. Aber hier jetzt in Österreich, da finde ich irgendwie keine Zeit dazu. Überhaupt von der Arbeitszeit, für die Messe, wenn ich spät komme und so früh komme, dass überhaupt es - ja, aber ich bete so vom Inneren, sage ich so. Aber in der Türkei, wenn ich Gelegenheit habe, weil da ist ja Anlass, ist auch Gebetsrunde und Moscheen und überall und so. Da mache ich das schon.“ (P22:74)

Der 17jährige ist in seinem dritten Lebensjahr nach Österreich gezogen. Er hat die Hauptschule abgeschlossen, war zum Zeitpunkt des Interviews auf der Suche nach einer Lehre und wurde dabei innerhalb eines Projektes unterstützt.

Diese Aneinanderreihung unterschiedlicher Beispiele und Wege, die innerhalb der Familien und von den Jugendlichen beschritten werden, soll letztendlich die Vielfalt der individuellen Bezüge auf Religion aufzeigen und von Pauschalisierungen oder Essentialisierungen wegführen. Natürlich können sich unterscheidende Lebenswelten der ersten und zweiten Generation zu Konflikten führen, gleichzeitig überdeckt eine so fokussierte Perspektive die Anpassung an den jeweiligen Lebenskontext:

„Statt einer Entscheidung für oder gegen ein Wertesystem, für oder gegen die ethnischen Prinzipien des Herkunftslandes, würden Traditionen umgedeutet, die positiv wahrgenommenen Elemente der jeweiligen Lebenskontexte auserwählt und zu einer der beiden Ansprüchen genügenden Lebensform zusammenfügt.“ (vgl. Weiss/ Wittmann Roumi-Rassouli 2007, 156)

Die Jugendlichen sind hierbei nicht passive Teilnehmende, sondern aktiv Gestaltende ihres Umfeldes und ihres Handlungsspielraumes.

## **Netzwerke und Bindungen**

Es wurden Fragen nach der Zusammensetzung des Freundschaftskreises der Interviewpartner/innen gestellt, weiterführend Teile der sozialen Netzwerke und Bindungen zum Herkunftsland erhoben, z.B. ob und wie häufig sie in ihr Herkunftsland bzw. das ihrer Eltern fahren. Bindungen an Freunde und Verwandte im Herkunftsland und im Zielland zeigten sich als wesentlicher Aspekt, warum Interviewpartner/innen sich Österreich, dem Herkunftsland und/oder beiden Ländern zugehörig fühlen.

## **Verwandte und Freunde im Herkunftsland**

Technologische Innovationen der letzten Jahrzehnte erleichtern Interaktion, Informationsfluss und den Erhalt von verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Beziehungen im Herkunftsland von MigrantInnen. Diese Beziehungen werden über Generationen erhalten und befinden sich durch Mobilität, Kommunikation, Heirat, Informationsfluss, Geldüberweisungen, Re-Migration etc. in einem stetigen Austausch (vgl. Six-Hohenbalken 2009, 229). Von insgesamt 27 Interviewpartner/innen gaben 74% an, wiederholt in ihr Herkunftsland bzw. in das Auswanderungsland ihrer Eltern zu fahren, die meisten während der Sommerferien und gemeinsam mit der Familie. 59% erklärten, dass sie dort Verwandte hätten. Nur 15% erzählten auch über einen Freundschaftskreis im Herkunftsland. Im folgenden Interviewabschnitt führt die 17-jährige Interviewpartnerin aus, dass ihre Freunde und Familie in Österreich sind und erklärt damit, warum sie sich Österreich zugehörig fühle:

„Ich kenne ja nicht fast niemanden unten und ich hab hier meine ganzen Freunde. Meine ganze Familie ist hier in Österreich“ (P25:88)

Ein anderer Interviewpartner erzählt, dass er in der Türkei und Österreich „dazu gehört“, weil er Familie und Freunde in beiden Ländern habe:

„Ich fühle mich eher Österreich gebunden, weil ich hier geboren bin. Wenn ich in der Türkei bin, habe ich auch keine Probleme jetzt dort auch dazu zuzugehören oder so, ich habe Familie genauso dort wie auch hier und Freunde.“ (P3:3)

Die Bedeutung von sozialen Netzwerken für die Zugehörigkeitsgefühle zu einem Land hat sich im Laufe der Interviews wiederholt bestätigt und wird weiter ausgeführt.

## **Zusammensetzung des Freundschaftskreises**

Bis auf eine Person verwiesen alle Interviewpartner/innen auf einen ethnisch-kulturell gemischten Freundeskreis. Dieses Ergebnis spiegelt sich auch in der sprachlichen Kommunikationspraxis mit Freunden. Im Freundschaftskreis sprechen 26% Deutsch und 63% Deutsch plus die Sprache(n) des Herkunftslandes.

## Partnerwahl und Heirat

Heirat mit einem Partner/einer Partnerin aus dem Herkunftsland kann die Erneuerungen von Austausch und Beziehungen zum Herkunftsland unterstützen (vgl. Six-Hohenbalken 2009, 229). Die Statistik Austria erfasst Eheschließungen in Österreich nur nach Herkunft/Geburtsland der Brautleute. Im Jahr 2011 wurden 70,8% der Ehen zwischen Partnern österreichischer Herkunft geschlossen, 11,3% zwischen Partnern, die beide ein anderes Herkunftsland als Österreich haben, in 6,4% heiratete ein Mann ausländischer Herkunft eine Frau aus Österreich und in 11,4% war nur die Frau ausländischer Herkunft. Österreichische Männer heiraten wesentlich häufiger Frauen mit ausländischer Herkunft (64%), als Frauen Männer mit ausländischer Herkunft (36%) (vgl. Statistik Austria 2012, 82f). Auch der rechtliche Rahmen kann hierbei eine wesentliche Rolle spielen. Six-Hohenbalken (2009) stellt im Rahmen dieses Forschungsprojekts fest, dass Änderungen der rechtlichen Rahmenbedingungen und die möglichen Probleme des Existenzaufbaus einer neuen Familie, die durch eine Migration und den Integrationsprozess des Partners/ der Partnerin entstehen können, Heiratsmigration speziell für Frauen eher unattraktiv machen. Außerdem ergaben ihre Erhebungen, dass Personen der 2. Generation Partner/innen bevorzugen, die mit ähnlichen Sozialisierungserfahrungen konfrontiert waren und „[...] von denen sie Verständnis für spezifische Schwierigkeiten im Bereich der (Aus-) Bildung und sozialen Mobilität erwarten können“ (Six-Hohenbalken 2009, 242). In Österreich haben sich die rechtlichen Bedingungen für Heiratsmigration verändert; sie erschweren bzw. verzögern den Zusammenzug des Ehepaares oft erheblich. Ehepartner/innen aus Drittstaaten dürfen erst nach dem 21. Lebensjahr nach Österreich nachkommen und müssen ein geregeltes Einkommen nachweisen, das für Ehepaare bei 1. 189,56 € liegt, und für jedes zusätzliche Kind bei 122,41 €. <sup>176</sup> Es müssen eine in Österreich gültige Krankenversicherung und ein Rechtsanspruch auf Unterkunft vorhanden sein. Außerdem ist die Person verpflichtet, Deutschkenntnisse innerhalb eines bestimmten Zeitraumes nachzuweisen und eine Reihe an Dokumenten an die entsprechenden Instanzen weiterzuleiten.<sup>177</sup>

Im Rahmen der Interviews mit Jugendlichen in Baden, Hainburg und Neunkirchen zeigte sich, dass die meisten auf eine gemeinsame Religion und auf eine Heirat mit einer/m Partner/in mit Migrationshintergrund Wert legen. 52% der Gesprächspartner/innen meinten, dass nur eine Heirat mit einem muslimischen Partner/in in Frage käme, während die ethnische Herkunft noch eher vernachlässigt werden könnte. In einigen wenigen Fällen wurde auch auf die spezifische innermuslimische Richtung Wert gelegt. Als Begründungen wurden kulturelle Unterschiede, die Meinung der Eltern und Verwandten (im Rahmen der Vorgaben der islamischen Tradition zu

---

<sup>176</sup> [http://www.bmi.gv.at/cms/BMI\\_Niederlassung/start.aspx#t\\_Aufenthaltstitel2](http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Niederlassung/start.aspx#t_Aufenthaltstitel2), am 26.06.2013

<sup>177</sup> BMI (ed.), *Familienzusammenführung*, als pdf download zu finden unter:

[http://www.bmi.gv.at/cms/BMI\\_Niederlassung/start.aspx#t\\_Aufenthaltstitel2](http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Niederlassung/start.aspx#t_Aufenthaltstitel2), S. 5f. und 1ff., am 26.06.2013

interreligiösen Ehen) sowie potentielle Schwierigkeiten in der Beziehung genannt. Unabhängig davon, ob eine Heirat mit Nicht-Muslimen vorstellbar wäre, zeigte sich, dass die Meinung der Eltern wesentlich für die Vorstellungen der InterviewpartnerInnen war:

„[...] ich glaube nicht, dass ich, es kommt darauf an, es kommt auf die Person an, also wenn es ein Österreicher ist zum Beispiel, glaube ich nicht, dass wir uns kulturell so verstehen würden, weil ich doch mehr in türkische Aktivitäten bin wie zum Beispiel von Parties oder wie man über Politik reden sollten, könnte er zum Beispiel mit mir nicht reden oder ich bei ihm manchmal nicht mitreden, die Eltern, die Familie, es spielt vieles eine Rolle.“ (P3:28)

„Also ich würde nicht wegen Eltern, weil der Stolz von den Eltern ist ja ein muslimisches Mädchen heiraten, aber es kann auch sein zum Beispiel ein albanisches oder ein serbisches oder was auch immer, ist egal halt, wenn sie halt Moslem ist, ich mag eher Türken, Türkinnen heiraten.“ (P11:65)

„Ah die müssten wir natürlich fragen. Aber natürlich wäre es ihnen, glaub ich, schon lieber, wenn ich einen Aleviten aus der Gegend hier heirate, [...] Es ist schlussendlich meine Entscheidung. Ich glaub, so eine große Rolle wird es für sie auch nicht spielen. Vielleicht würden sie sich wundern, wenn ich jetzt einen Schwarzen heirate, weil es doch eine Rarität ist bei uns. Aber das ist rein meine Entscheidung.“ (P23:88)

Patrizia Gapp (2007) berichtet von der Bedeutung der Eltern für die Partnerwahl der 2. Generation in Österreich. Während auf Freundschaften kein Einfluss genommen werde, meinte ca. die Hälfte, dass ihre Eltern etwas dagegen hätten, wenn sie ohne ihre Zustimmung eine/n PartnerIn wählen würden. Die Autorin rät bei der Interpretation allerdings zur Vorsicht, denn dieses Thema wird in Gesprächen zwischen Eltern und Kindern kaum aufgegriffen und bleibt daher als Annahme der 2. Generation im Raum stehen (vgl. Gapp 2007, 140f).

#### **4. Diskriminierungserfahrungen muslimischer Jugendlicher<sup>178</sup>**

Wie bereits oben erläutert, befinden sich Jugendliche muslimischer Zugehörigkeit – und Jugendliche generell - in einer stark herausfordernden Lebensphase, in der es u.a. um Prozesse der Positionierung innerhalb der Mehrheitsgesellschaft als Angehörige einer Minderheit geht (vgl. Geisen/ Riegel 2007, 8). Sie agieren dabei nicht nur innerhalb unterschiedlichster Settings, wie Schule, Familie, eventuell der Moschee, eines Vereins etc., sondern auch mit einer großen Anzahl von Gruppen und Individuen. Ihr Umfeld und unterschiedlichste Gruppenzugehörigkeiten bedingen auch eine große Varianz an möglichen Kontexten und Formen von Diskriminierung. Im Rahmen der Erhebung wurden die Jugendlichen zu ihren Diskriminierungserlebnissen befragt: wo und wann sie sich diskriminiert fühlten, wie sie darauf reagierten und wo sie die Gründe für Diskriminierung sehen. Unter den Jugendlichen, die von Diskriminierungserlebnissen berichteten, waren 30% im öffentlichen Raum von Diskriminierung betroffen, 11% am Arbeitsplatz, 11% in der Schule und 7% beim Bundesheer, Arzt etc. Die Interviewpartner/innen beschrieben größtenteils

---

<sup>178</sup> Dieser Abschnitt wurde von Lydia Rössl zusammen mit Ralf Kluschatzka verfasst.



eindeutige Fälle von Diskriminierung aufgrund von Herkunft und sichtbarer Religionszugehörigkeit, wie z.B. das Tragen eines islamischen Kopftuchs.

Eine Auswertung der Statistik Austria zeigt, dass sich mehr zugewanderte Frauen als Männer benachteiligt fühlen. Insgesamt meinten 12,7% sie würde immer, meistens benachteiligt, 23,5% eher schon, 18,2% eher nein und 45,5% fühlen sich selten bis nie benachteiligt (vgl. Statistik Austria 2012, 94f). In den Interviews ergab sich, dass 37% der Interviewpartner/innen keine eigenen Diskriminierungserlebnisse hatten. Allerdings haben sie Diskriminierung indirekt (mit-) erlebt, indem ihnen Freunde und Familie von solchen Erlebnissen erzählten, oder sie in der Schule, beim Arzt oder in der Öffentlichkeit etc. diskriminierendes Verhalten beobachtet haben. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie Diskriminierung überhaupt definiert wird und weiterführend, wann eine Situation als diskriminierend wahrgenommen wird. Die Komplexität des Phänomens Diskriminierung bedingt eine große Vielfalt an Begriffen, die unterschiedliche Formen von Diskriminierung aufgrund des Geschlechts, ethnischer Zugehörigkeit, Religion oder Weltanschauung, Alters oder sexueller Orientierung beinhalten. In der Praxis hat sich allerdings gezeigt, dass Gründe für Diskriminierung selten in sich geschlossen auftreten, sondern in einem reziproken Verhältnis zueinander stehen können. In einem Bericht der Europäischen Kommission wird erklärt, dass der Dialog mit nationalen Gleichbehandlungsstellen zeige, „dass die Rechtspraxis beim Umgang mit Beschwerden im Zusammenhang mit Mehrfachdiskriminierung in den meisten europäischen Mitgliedstaaten derzeit Gefahr läuft, der von den Menschen erlebten Realität der Diskriminierung nicht gerecht zu werden. Ausmaß und Bedeutung der Beschwerden werden darin offenbar nicht berücksichtigt, und auch die Demütigung der Beschwerdeführer wird nicht anerkannt.“(Europäische Kommission 2007, 5). Der Begriff Mehrfachdiskriminierung wird dem Umstand gerecht, dass ein Mensch aus mehr als einen Grund diskriminiert werden kann, beschreibt allerdings nicht die reziproke Beziehung von Diskriminierungsgründen. Verstärkende Diskriminierung bezeichnet Diskriminierung aus mehreren Gründen heraus, die sich gegenseitig steigern, während bei intersektioneller Diskriminierung von Diskriminierungsgründen gesprochen wird, die miteinander in einem deutlichen Zusammenhang stehen (vgl. Europäische Kommission 2007, 16).

Die Ursachen für (Mehrfach-) Diskriminierung sind vielfältig - dazu gehören primär Vorurteile und Stereotype, die sich gegenseitig beeinflussen können. Gill Valentine und Ian McDonald (2004) stellten in ihrer Studie für England fest, dass gegenüber Flüchtlingen und Asylwerber/innen, Roma und Sinti, ethnischen Minderheiten und homosexuellen Personen die meisten Vorurteile bestehen (vgl. Valentine/ McDonald 2004, 10ff). Die vielfältigen Dynamiken von Diskriminierungsprozessen erschweren die eindeutige Benennung von Diskriminierung. Auch institutionelle Diskriminierung zeigt sich häufig gut eingebettet in etablierten Institutionen

und zu selten wird „nach der Rolle von rechtlichen und organisatorischen Rahmenbedingungen, der Arbeitskulturen in einzelnen Organisationen und dem professionellen Handlungswissen der Akteure – für die Hervorbringung und Verfestigung sozialer Unterschiede gefragt.“ (Gomolla 2010, 61). Es ist somit nicht verwunderlich, dass auch Betroffene sich verunsichert zeigen, ob es sich bei einer bestimmten negativen Erfahrung tatsächlich um Diskriminierung handelt oder nicht. Die Gleichbehandlungsanwaltschaft ist zentraler Ansprechpartner in Diskriminierungsfragen und gilt als „unabhängige staatliche Einrichtung zur Durchsetzung des Rechts auf Gleichbehandlung und zum Schutz vor Diskriminierung“ (Bundeskanzleramt 2009, 13). Auf der Website der Einrichtung wird Diskriminierung beschrieben als „... benachteiligende Differenzierung, für die es keine sachliche Rechtfertigung gibt.“<sup>179</sup> Diese Formulierung legt auch eines der zentralen Dilemma von Diskriminierungsopfern offen, denn wie kann man nachweisen, dass die benachteiligende Differenzierung sachlich nicht gerechtfertigt ist, vielmehr aufgrund eines negativen Vorurteils erfolgt? Nina Hansen und Kai Sassenberg ziehen Bewerbungsprozesse als Beispiel heran: Gründe für eine Stelle abgelehnt zu werden können eine schlechtere Eignung für die vorhandene Stelle sein, aber auch Vorurteile. „Die eigene Gruppenzugehörigkeit führt folglich zu einer Unsicherheit auf Seiten des Bewerbers, ob er aufgrund der Vorurteile, die jemand gegen seine Gruppe (d.h. Stigma) hat, negativ beurteilt wird oder aufgrund seines persönlichen Verhaltens.“ (Hansen/ Sassenberg 2008, 260f) Laut den Autor/innen entsteht dadurch Erklärungsunsicherheit. Insbesondere in der Schule können sich Mobbing, Konkurrenz- und Positionierungskämpfe in Gruppen und Diskriminierung miteinander vermischen. Darauf wird auch in dem folgenden Abschnitt „Diskriminierungserfahrungen in der Schule“ näher eingegangen.

Abgesehen von den bereits genannten Komponenten zeigt sich auch der finanzielle Hintergrund in den Interviews von Bedeutung, vor allem in Bezug auf Ungleichheit bzw. fehlende Chancengleichheit aufgrund von Schichtzugehörigkeit und/oder Hautfarbe.

### **Diskriminierungserfahrungen in der Schule**

Schulen sind Orte vielfältiger Begegnung und spiegeln auch die Vielfalt in der österreichischen Gesellschaft wieder. Außerdem sind Schulen ein gutes Feld für Beispiele und auch Beobachtungen betreffend Gruppenbildungen und der damit einhergehenden Verteilung von Macht, Status und Ressourcen sowie Festschreibungen von Rollenbildern innerhalb und außerhalb einer Gruppe. Schulen stellen gemeinsam mit den Familien eine wesentliche Erziehungsinstanz für Kinder und Jugendliche dar. In den Interviews mit ehemaligen und

---

<sup>179</sup> Website: [http://www.gleichbehandlungsanwaltschaft.at/site/cob\\_\\_32047/6436/default.aspx#a14](http://www.gleichbehandlungsanwaltschaft.at/site/cob__32047/6436/default.aspx#a14) (Zugriff: 11.07.2013)

derzeitigen Schüler/innen erzählten die meisten von positiven Erfahrungen mit den Lehrer/innen und in der Klassengemeinschaft oder empfanden die Schule einfach als „normal“. Diskriminierende Äußerungen von Lehrer/innen wurden selten angesprochen, hier haben die neutralen und positiven Erfahrungen unter den Jugendlichen überwogen:

„Also bei mir sind die Lehrer alle hilfsbereit, keiner ist nazistisch, alle nett“ (P11, 11:6).

„Weil in der HAK ist es wirklich so, dass die Lehrer wirklich auf uns eingehen und uns wird wirklich beigebracht - egal jetzt, ob ich Türke, Österreicher oder was weiß ich bin - wir haben auch eine Albanerin in der Klasse. Die hat auch Super Noten. Und es wird nie, es ist nie irgendjemand benachteiligt worden und es war wirklich von der Lehrerseite her war ein komplett gutes Bild immer“ (P26:61).

Diskriminierungserfahrungen der Jugendlichen in der Schule bezogen sich zum Großteil auf verbale Angriffe wie Beschimpfungen oder auf mobbing-ähnliche Aktionen. Während bei Lehrerenden von Einzelpersonen gesprochen wird, sind es bei den Schüler/innen oft mehrere Personen oder Gruppen. 19% erzählten von Gruppendruck oder Konflikten in der Schule, die sie allerdings nicht als Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Herkunft betrachteten. Sie thematisierten diese Erlebnisse fast ausschließlich im Rahmen von Anmerkungen zum Bildungsweg. Eine Jugendliche erzählt von ihrer Erfahrung als „Neue“ in eine andere Klassengemeinschaft zu kommen:

„Ja als ich neu gekommen bin sind dann also, da sind ein paar Mädchen zu mir gekommen, waren so die Urzicken, die sind dann zu mir herkommen und haben gesagt, du bist neu, du musst du musst, du hast drei Möglichkeiten, entweder wir schlagen dich oder du gehst zur Lehrerin und tust sie urbeschimpfen, sonst werden wir allen irgendein Gerücht über dich erzählen oder die schlagen, damit sie das oder das machen. Ich hab es zwar nicht gemacht und wie sie das sagen wollten, habe ich da, ich hab das nicht der Direktorin oder so gesagt also... [...] Naja, also die, da waren Ältere aus der vierten Klasse oder so, irgendein Mädchen, die hat irgendein Gerücht über mich erzählt, dass ich sie irgendwie beschimpft habe, dann ist sie zu mir gekommen und wollte mich schlagen, dann habe ich meinen Cousin gerufen, mein Cousin ist dann in die Schule gekommen.“ (P5:37)

Abgesehen von der schwierigen Situation an einer neuen Schule anzufangen, betonten weitere Interviewpartner/innen den Stellenwert „richtig gekleidet zu sein“ und den damit einhergehenden finanziellen Druck. Ein junger Mann hat einen Nebenjob angenommen, um sich Markenkleidung leisten zu können und im Freundeskreis entsprechend gekleidet zu sein. Er verzichtete dafür über einen längeren Zeitraum auf einen wesentlichen Teil seiner Freizeit:

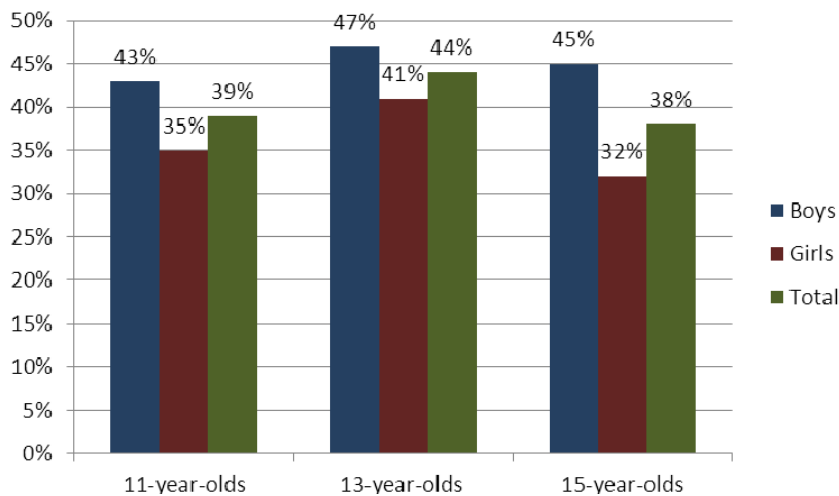
„Es war halt so, dass ich dritte, vierte Haupt- also ich war dadurch, [...], habe ich halt sehr viele Freunde gehabt mit halt sehr viel Markenklamotten. Ich erzähle jetzt die Vorgeschichte. Und da war ich halt, habe ich gedacht, ich muss mir auch jetzt vieles leisten können und hab dann zwei Jahre beim McDonalds gearbeitet - hab eigentlich fast nie Freizeit gehabt, weil ich einfach von Montag bis Freitag in der Schule - und Freitag, Samstag, Sonntag hab ich dann gearbeitet. Und dann hab ich aufgehört, ich hab viel Taschengeld nachher zur Verfügung gehabt, was ich dann auch angespart hab.“ (P27:20)

Auch eine andere Gesprächspartnerin beschreibt, dass sie „nicht mithalten“ konnte:

„Also unsere Familien hatten ja damals nicht die Möglichkeit so viel einzukaufen, das Budget hat nicht gepasst [...] (P3:105) [...], also wo man nicht wirklich mithalten haben können und das macht schon viel aus [...], es gibt diese Hello Kitty Taschen für die Kinder. Damals gab es das natürlich auch[...]“ (P3:106)

Wie bereits angesprochen können unterschiedliche Ausgrenzungsmechanismen bei einer Person ineinander greifen, abgesehen von Diskriminierung kann auch Mobbing eine Rolle spielen. Eine WHO-Studie aus dem Jahr 2009 erhebt die Wahrnehmung von Mobbing an Österreichs Schulen und stellt einen internationalen Vergleich zwischen 35 Ländern an (vgl. Currie/ Zanolli/ Morgan et al. 2012, 191ff). Unter anderem wurden Schüler/innen befragt, ob sie in den letzten Monaten mindestens einmal gemobbt worden seien. Insbesondere unter den Burschen sind es immer über 40%, unter den 13jährigen fühlten sich die meisten (47%) gemobbt.

Abbildung 34: Been bullied others at school at least once in the past couple of months in %



Q.: Data HBSC survey 2009/10, DUK-Grafik

Der internationale Vergleich ist ernüchternd: Österreich findet sich in dieser Studie fast immer unter den ersten zehn Ländern wieder. Bei der Fragestellung, ob Schüler/innen sich in den letzten Monaten mindestens zweimal im Monat gemobbt fühlten, bejahten das 16% der 13jährigen Mädchen sowie 25% der 13jährigen Burschen. Unter den 15jährigen sinkt der prozentuelle Anteil auf 9% (Mädchen) und 19% (Burschen) (vgl. Currie/ Zanolli/ Morgan et al. 2012, 185ff). In Österreich selber gibt es nur wenige Daten zu Gewalt und Mobbing an Schulen, in den meisten Fällen wird die Wahrnehmung von Schüler/innen oder Eltern bzw. Lehrenden abgefragt, kaum wird die Wahrnehmung aller beteiligten Personen in einen Vergleich gestellt. Rotraud Perner hat in einer Untersuchung in Niederösterreich diese Unterschiede in der Wahrnehmung untermauert und fragte Eltern und LehrerInnen, ob sie gewalttätige Handlungen beobachtet oder davon erfahren haben. 89% der Lehrkräfte beantworteten diese Frage positiv, während nur 48% der Eltern zustimmten (vgl. Perner 2009, 108).

Insbesondere im schulischen Bereich kann es schwierig werden, zwischen verschiedenen Formen und Gründen der Exklusion und Benachteiligung zu unterscheiden. Mehrere Interviewpartner/innen beschreiben ihre Probleme auf der Basis verschiedener Faktoren wie finanzielle Möglichkeiten, Herkunft und Aussehen. Eine junge Frau meinte, dass es für sie

aufgrund ihres Äußeren bzw. ethnischer Merkmale keine Chance geben würde nicht ausgeschlossen zu werden:

„Ich habe nie, also ich habe nie Probleme gehabt mich auszudrücken, nie, wirklich nie. Aber es war wirklich so, dass man ausgeschlossen wurde, egal wie stark man war. [...] Die Herkunft, die Haarfarbe, das Dunkle, so hast du nicht hineingepasst, sie waren alle hellhäutig oder hatten blaue Augen oder je nach dem und total anders angezogen““ (P3, 3:52-56).

Direkte Benachteiligung, aufgrund von sichtbaren Merkmalen wie Geschlecht, Haarfarbe, Hautfarbe etc. vermischen sich häufig mit indirekter Benachteiligung, die „[...] auf impliziten Wertungen von Lebensmustern, Tätigkeiten oder Kompetenzen“ (Döge 2004, 11) beruht; direkte als auch indirekte Benachteiligung können Teil von Gruppenprozessen darstellen, aber auch in Strukturen reproduziert werden. Laut Gomolla spielt insbesondere institutionelle Diskriminierung eine zentrale Rolle innerhalb der schulischen Strukturen; sie kritisiert den begrenzten Fokus auf den Einzelnen und dessen Interaktionen und betont dagegen den Beitrag des institutionellen Settings (vgl. Gomolla 2010, 61).

Beim Thema Bildungsweg der Interviewpartner/innen wurde in den Interviews unter anderem strukturelle Diskriminierung angesprochen. In einem Fall beschreibt eine junge Frau muslimischer Zugehörigkeit, dass sie die Schule verlassen musste, weil sie kein Schweinefleisch verkosten wollte:

„[...] in der Schule, wir haben da Kochen gehabt, ja also eine Wirtschaftsschule war das, und wir haben mit der Lehrerin gestritten, weil ich habe gesagt, dass wir nicht kochen tun also das Schweinefleisch“ (P7:33).

Auch der Gang zur Direktorin bleibt ergebnislos:

„...sie hat gesagt sie kann nichts dagegen machen, weil beim Abschluss, bei der Matura, müssten wir angeblich, wenn also, wenn wir Schweinefleisch kochen müssen es auch kosten und da haben wir wirklich Probleme gehabt und dann haben wir uns abgemeldet und so habe ich die Schule abgebrochen“ (P7:33).

Ob die Schule in diesem Fall nicht zu einem Kompromiss bereit war oder aufgrund von klaren institutionellen Vorgaben keine Möglichkeiten des Entgegenkommens gegeben waren, bleibt eine offene Frage. Es ist klar, dass der Bildungsweg, und damit verbundene strukturelle Hürden einen großen Einfluss auf die späteren Arbeitsmarktchancen haben.

### **Diskriminierungserlebnisse beim Arbeitsmarkteinstieg und am Arbeitsplatz**

Angesichts der prognostizierten demographischen Entwicklung in den nächsten 25 Jahren mit einem massiven Rückgang der erwerbsfähigen Bevölkerung ist die Notwendigkeit gezielter Integration benachteiligter Gruppen in den Arbeitsmarkt unbestritten (vgl. Muttonen 2008, 84). Die Statistik Austria stellt fest, dass Migrant/innen in geringerem Ausmaß erwerbstätig sind als Nicht-Migrant/innen; dies zeigt sich insbesondere in der Erwerbsbeteiligung von Migrantinnen

(58% mit Migrationshintergrund, 69% ohne Migrationshintergrund), aber in geringerem Ausmaß auch bei Männern (73% mit Migrationshintergrund, 79% ohne Migrationshintergrund). Allerdings zeigt eine genauere Betrachtung, dass Migrant/innengruppen große Unterschiede aufweisen: Personen aus EU- bzw. EWR-Ländern und aus dem ehemaligen Jugoslawien haben hohe Erwerbsquoten im Vergleich mit Migrant/innen mit dem Herkunftsland Türkei (vgl. Statistik Austria 2012, 52). Benachteiligungen am Arbeitsmarkt können Dequalifizierung und höhere Hürden beim Arbeitsmarkteinstieg beinhalten. 2008 waren 28% Migrant/innen nicht entsprechend ihrer Qualifikationen beschäftigt, bei Personen ohne Migrationshintergrund sind es nur 10% (vgl. Statistik Austria 2012, 59). Auch die berufliche Stellung unterscheidet sich zwischen Personen mit und ohne Migrationshintergrund, insbesondere für die erste Generation, die zu einem hohen Ausmaß als Arbeiter/innen beschäftigt sind. Sind es in der ersten Generation noch 47%, gleicht sich die berufliche Stellung bei der 2. Generation der Bevölkerung ohne Migrationshintergrund an (vgl. Statistik Austria 2012, 54f). Die Interviewpartner/innen waren größtenteils Migrant/innen der zweiten Generation. Im Laufe der Interviews zeigte sich, dass die Jugendlichen meistens einen reflektierten Umgang mit Problemen beim Arbeitsmarkteinstieg an den Tag legten und zwischen Misserfolgen aufgrund unzureichender Qualifikationen und Diskriminierung unterschieden. Ein Interviewpartner meint, dass KMUs stärker diskriminieren würden als große Unternehmen:

„Also ich glaube, die Bewerbung, die ich jetzt abgeschickt habe, weil ich sie zurückbekomme, ist eigentlich, glaube ich, wegen dem schlechten Zeugnis. Aber, sonst, eigentlich bei den großen Firmen, so Fabriken und Firmen, da ist so etwas nicht. Nur eher bei kleineren ist so etwas.“ (P22:85)

Der Interviewpartner vertritt die Meinung, dass diskriminierende Einstellungsverfahren bei kleineren Firmen häufiger auftreten als bei großen. Zu ähnlichen Schlussfolgerungen gelangen Biffel, Pfeffer und Altenburg in ihrem Forschungsbericht „Diskriminierung in Rekrutierungsprozessen verstehen und überwinden“: Ausgehend von strukturellen Unterschieden, bereits bedingt durch unterschiedliche Unternehmensgrößen, finden Rekrutierungsprozesse in kleineren Betrieben seltener statt; Personalentscheidungen können in kleinen Betrieben einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf das Unternehmen haben. Dagegen sind diese bei großen Unternehmen häufig in eine spezialisierte Infrastruktur eingebettet. Daher zeigt sich, dass „größere Unternehmen eher überformale Kriterien der Personalselektion und über herzeigbare Diversitätsleitbilder verfügen als KMU's, die eher dazu gezwungen sind, sich bei der Personalrekrutierung auf ihr ‚Bauchgefühl‘ zu verlassen.“ (Biffel/ Pfeffer/ Altenburg 2013, 39f)

Eine andere Person bezeichnet im Interview manche Firmen als „rassistisch“ und begründet seine Aussage damit, dass er es als „Ausländer“ schwieriger habe eine Lehre zu finden:

„Überhaupt auch als Ausländer. weil manche Firmen sind so rassistisch leider und sagen, na das ist ein Ausländer, irgendwie nehmen wir den nicht auf. Stimmt aber. Manche halten das für absurd, aber es stimmt. [...] „da bin ich einmal in eine Firma gegangen und da habe ich gefragt, ob ich da schnuppern könnte. Und die haben da nichts darauf gesagt einfach. Ich rufe sie zurück an und dann, nach einer, nach ein paar Tagen, aus meiner Klasse, war es ein Österreicher, der hat auch dort gefragt und den haben sie auf einmal genommen“ (P18:81-82).

Nowak und Dornmayr stellen fest, „dass Jugendliche mit Migrationshintergrund im weiterführenden Bildungswesen stark unterrepräsentiert sind und wesentlich häufiger bereits nach dem Erfüllen der Schulpflicht aus dem Bildungssystem ausscheiden.“ (Nowak / Dornmayr 2012, 36). Dies zeigte sich besonders stark in der Lehrlingsausbildung. Die Autor/innen stellen fest, dass die Gründe dafür nicht eindeutig seien, aber vermutlich Deutschkenntnisse, geringe Systemkenntnisse, Informationsdefizite (der Jugendlichen und der Eltern), die Art der präferierten Ausbildung der Jugendlichen sowie Unsicherheiten und Ängste (mögliche kulturelle Unterschiede, bürokratischer Aufwand etc.) auf Seiten der Lehrbetriebe dazu zählen (vgl. Nowak/ Dornmayr 2012, 40).

Insbesondere von jungen Frauen wurde in den Interviews das Thema islamisches Kopftuch aufgegriffen. Einige Interviewpartnerinnen meinten, keine Reaktionen auf ihr Kopftuch bemerkt zu haben (vgl. P15:32 und P17:23). In einigen Fällen griffen sie auf die Erfahrungen anderer zurück:

„Ich glaub, eine Bekannte von mir, also von meiner Mutter die Freundin, sie wollte, ähm, sie ist so zu einem Gespräch gegangen, wo sie arbeiten kann. Aufnahmegespräch. Und. Ich glaub, ihr Chef wollte sie gar nicht aufnehmen, weil, der Grund war halt, dass sie ein Kopftuch getragen hat.“ (P17:62).

Manche Mädchen erleben das Tragen des Kopftuches als zusätzliche Belastung auf der Arbeitssuche:

„Also bei Burschen ist ehrlich gesagt, [...] weil die müssen kein Kopftuch tragen oder so, wer Kopftuch trägt kann ja nicht überall arbeiten“ (P14:72).

Eine andere Interviewpartnerin hinterfragt die Sinnhaftigkeit eines Studiums, wenn diese Ausbildung danach aufgrund des Kopftuchs entwertet werde:

„[...] zum Beispiel, wenn man studiert und dann ein Kopftuch tragen möchte, dann findet man keine Arbeit vielleicht wegen deinem Kopftuch. Dann wozu hast du dann studiert?“ (P24:110).

Migrantische Frauen sind generell alleine aufgrund ihres Geschlechts häufiger von (Mehrfach-) Diskriminierung betroffen, verdienen häufig schlechter und übernehmen Jobs mit niedrigerem Status. Zusätzlich sind sie genauso strukturell schlechter gestellt wie auch männliche Migranten (vgl. Fassmann/ Reeger/ Sari 2007, 36).

Ein männlicher Interviewpartner fühlte sich nie am Arbeitsplatz diskriminiert und betont, dass die eigenen Fähigkeiten entscheidend wären:

„Komischerweise habe ich nie solche Fälle gehabt. Auch bei meiner Arbeit mit den Behörden, [...] und das nie wirklich das Thema. Das ist es immer um fachliche Sachen [...] und da ist die fachliche Kompetenz immer wichtiger wie die Herkunft. Deswegen war das nie ein Thema.“ (P6:43)

Er vermittelt ein positives Selbstbild, vertraut auf seine fachlichen Kompetenzen und eine positive Fremdwahrnehmung.

Dieselbe Person beschreibt positive Erlebnisse in der Überwindung von Rassismus und Diskriminierung: „[...] aber das stört mich ja nicht, weil ich kläre die Menschen wieder auf, und einer meiner besten Kollegen, Freunde war Rassist. Einer meiner besten Freunde war ein Rassist, der ist jetzt begeisterter Ausländer... Ausländerfreund ja. [...] Die besten Kumpels von ihm sind Jugoslawen und [...], der ist in Wien, er sagt immer wieder, er war früher ein Rassist, er bereut aber die Zeit.“ (P6:46-47)

„Wir haben zum Beispiel bis jetzt eine Person, die mitarbeitet, sie war gegen Türken und so und wir haben dort ... gestritten und als ich das nächste Mal gekommen bin war sie ganz lieb zu mir, das war schon offen“ (P2:214).

Zugehörigkeitsgefühle werden u.a. durch die wahrgenommene Diskriminierung beeinflusst (vgl. Berry et al. 2006, 306). Eine negativ besetzte Fremdwahrnehmung, die sich in Diskriminierung äußern kann, kann nicht nur die Eigenwahrnehmung beeinflussen, sondern außerdem eine Abgrenzung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft bestärken und dadurch bestimmte Akkulturationsformen begünstigen.

## **5. Schluss: Zugehörigkeiten im Prozess**

### **Die Rahmenbedingungen**

Jugendliche sehen sich in der Phase der Adoleszenz mit einer Reihe neuer Herausforderungen konfrontiert, insbesondere mit Entscheidungen, die ihren weiteren Lebensweg substantziell prägen. Fragen der Identität und Gefühle der Zugehörigkeit sind meist Teil dieses komplexen, dynamischen Selbstfindungsprozesses (vgl. Geisen/ Riegel 2007, 8). Migrationserlebnisse können zur Verunsicherung beitragen, Fragen der Identität und der Zugehörigkeitsgefühle verschärfen. Insbesondere Migrant/innen der zweiten Generation wurden in der Wissenschaft lange simplifiziert als „zerrissen“ zwischen ihrer Herkunfts- und Aufnahmekultur dargestellt, die nirgendwo „richtig zugehörig“ sind. Die jüngere Forschung betont dagegen, dass doppelte Zugehörigkeit, „Zweiheimigkeit“ nicht nur verunsichernd wirken kann, sondern viele Chancen bietet und einen kulturellen Reichtum darstellt.

Jugendliche mit Migrationshintergrund haben mit zusätzlichen Erschwernissen umgehen gelernt, sich einerseits mit ihrer sozialen Positionierung als Minderheitenangehörige auseinandergesetzt und andererseits mit der Herausforderung der Neupositionierung in einer neuen Heimat, in der sie oft eine andere Rolle einnehmen wollen als ihre Eltern. Sie sind dabei



von globalen, nationalen, lokalen und individuellen Rahmenbedingungen ebenso abhängig wie von den eigenen Kompetenzen und Ressourcen.

### **Globalisierung: Neue Möglichkeiten und Verunsicherungen**

Zusammen mit anderen Forschern zur Transnationalisierung erweitert Pries (2003) das Verständnis von internationalen Migrationen, indem er den drei bisher vorherrschenden idealtypischen Formen der internationalen dauerhaften<sup>180</sup> Migration<sup>181</sup> die Transmigration hinzufügt. In dieser Form der Migration wird der Wechsel, das Pendeln zwischen Lebensorten ein Normalzustand: Der „alltagsweltliche Sozialraum der Transmigration ist pluri-lokal und spannt sich über Ländergrenzen hinweg zwischen verschiedenen Orten.“ (Pries 2003, 28f). Es „[...] bilden sich im Falle der Transmigration neue sozial-kulturelle Muster und Formen der Vergesellschaftung heraus, die Elemente der Ankunfts- *und* der Herkunftsgesellschaft beinhalten und diesen gleichzeitig gerade durch die Neumischung und Vermischung einen qualitativ anderen Gehalt geben.“ (Pries 2003, 29f)

Inwiefern MigrantInnen ihre Fähigkeiten konstruktiv in die Gesellschaft einbringen können und wollen, ist u.a. abhängig von den Voraussetzungen für die Entwicklung von Zugehörigkeitsgefühlen und das Hineinwachsen in eine Gesellschaft, die sie vorfinden. Die Möglichkeiten des Zugangs zu kulturellen, ökonomischen, sozialen und sozialökologischen Ressourcen über die Staatsgrenzen hinaus sowie die strukturellen Rahmenbedingungen haben sich in den letzten zwei Jahrzehnten rapide verändert. Mit Globalisierungsprozessen einhergehend haben Jugendliche andere technische Möglichkeiten, um auf Ressourcen zuzugreifen und sie zu verwerten. Moderne Transport- und Kommunikationstechnologien ermöglichen einen intensiveren Austausch und Beziehungen zu Verwandten, Freunden/Freundinnen und auch Geschäftspartner/innen in anderen Ländern.

Das Aufeinandertreffen globaler und lokaler Prozesse gestaltet sich reziprok und beinhaltet Veränderungsprozesse, die Auswirkungen auf die Repräsentation und Verortung eines Menschen haben können. Auf lokaler Ebene hat sich gezeigt, dass der Globalisierungsprozess zu einer Verhärtung, stärkeren Abgrenzung von kulturellen Kontrasten und gegensätzlichen Positionen führen kann (vgl. Gartner 2003, 15). Migrationserfahrungen und Globalisierungsprozesse enthalten verunsichernde Elemente, denn es werden „[...] territorial kollektive Identitäten in Frage gestellt und es findet eine Verschiebung zu grenzüberschreitenden Selbstidentifikationen statt.“ (Krist/ Wolfsberger 2009, 164f) Eine Reaktion auf die Erfahrung, globalen Prozessen ausgesetzt zu sein, besteht in der Suche nach Orientierung und einem festen

---

<sup>180</sup> Ein dauerhafter, und somit länger gültiger oder permanenter Wechsel des Wohnsitzes.

<sup>181</sup> Emigration/Immigration; Rückkehr-Migration, Diaspora-Migration.

Handlungsrahmen; traditionelle Abgrenzungen werden bestärkt und neue geschaffen (vgl. Meyer/ Geschiere 1999, 1ff). Nach Hall kommt es durch die neue Vielzahl an Verbindungen und Beziehungen zu einer „Zerstreuung der Identität“ (Hall 1999, 424) und zu „hybriden Identitäten“. Trotz dieser übergreifenden Prozesse spielt laut Hall der Nationalstaat weiterhin eine große Rolle, als „vorgestellte Gemeinschaft“ ist er weiterhin eine Bezugsquelle für kulturelle Identität und Repräsentation eines Individuums (vgl. Hall 1999, 414ff). Damit widerspricht Hall der Annahme, dass der massive Einsatz von globalen neuen Technologien, Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten sowie die globale Marktwirtschaft zu einer Homogenisierung und der Abnahme von kulturellen Unterschieden führen würden (vgl. Eichler 2008, 104ff). Die Globalisierungsdynamik hat allerdings dazu beigetragen, dass traditionelle Vorstellungen der Zugehörigkeit zu nationalstaatlich eingegrenzten und homogenen Einheiten in Frage gestellt wurden. Zugehörigkeit wird stattdessen konzeptualisiert als „ein dynamisches Zusammenspiel von unterschiedlichen Identifikationsmomenten“ (Krist/ Wolfsberger 2009, 175). Sen betont die große Zahl von möglichen Zugehörigkeitskategorien, die in einem konkurrierenden Verhältnis zueinander stehen können, allerdings nicht müssen. Welche Identität gerade von Bedeutung ist, sei letztendlich auch kontextabhängig (vgl. Sen 2010, 34).

### **Rahmenbedingungen und Ressourcen**

Zusätzlich zu Einflüssen der Globalisierung sind es außerdem die nationalen und regionalen Strukturen sowie die Verfügbarkeit von kulturellen, sozialen, sozialökologischen und ökonomischen Ressourcen, die Zugehörigkeitsgefühle zu Aufnahme- und Herkunftsland bestimmen (vgl. Reinprecht 2006, 117). Jugendliche mit Migrationshintergrund befinden sich laut Geisen und Riegel oft bereits im Vorfeld in einer Situation und Position mit begrenzten Möglichkeiten: „[...] Ihr Zugang zu relevanten sozialen Ressourcen ist erschwert, sie sind im Bildungs- und Ausbildungsbereich Benachteiligungen ausgesetzt und sie werden mit Zuschreibungs-, Ausgrenzungs- und Rassismus-Erfahrungen konfrontiert.“ (Geisen/ Riegel 2007, 9) Jugendliche benötigen an sich ein höheres Ausmaß an Unterstützung und Verständnis für ihre Probleme und Fähigkeiten, damit sie in eine Gesellschaft hineinwachsen und an ihr partizipieren können: „Die Integration von Jugendlichen in die Gesellschaft ist daher ein voraussetzungsreiches Unterfangen, das für sein Gelingen soziale Partizipation als Praxis und Resultat zur Voraussetzung hat.“ (Geisen/ Riegel 2007, 8) Auch negative Erfahrungen, wie Diskriminierung, können zu einer Verunsicherung von Identität und Zugehörigkeit führen. Beides sind Begriffe, die v. a. dann in Frage gestellt werden bzw. in den Blickpunkt rücken, wenn die ursprüngliche Selbstverständlichkeit verloren geht (vgl. Krist/ Wolfsberger 2009, 173).

Die Aussagen der Interviewpartner/innen zu ihrer subjektiv empfundenen Zugehörigkeit zu Österreich und/oder dem Herkunftsland sind zum Teil von vorhandenen bzw. fehlenden Ressourcen der jeweiligen Person abhängig. Es ist auch nicht immer leicht, eine eindeutige Zuordnung ihrer Zugehörigkeitsgefühle vorzunehmen. Teilweise werden in den Interviews Denkprozesse sichtbar, die eine gewisse Ambivalenz spiegeln, dass die Jugendlichen Bindungen zum Herkunftsland ebenso wie zu Österreich empfinden, woraus scheinbar widersprüchliche Aussagen resultieren. Viele der Interviewabschnitte wurden mehreren Kategorien zugeordnet und verdeutlichen, dass Mischformen der Akkulturationsprofile eine große Rolle spielen. Da bis auf sechs Personen alle Interviewpartner/innen in Österreich geboren wurden, unterstützt die Aufenthaltsdauer einen positiven Österreichbezug. Auch die Interviewpartner/innen mit eigenem Wanderungserlebnis sind zwischen ihrem 3. und 13. Lebensjahr nach Österreich gekommen und haben damit eine Aufenthaltsdauer zwischen mindestens sieben und maximal 14 Jahren.

Die Analyse der Interviews zeigt, dass für die große Mehrheit der Jugendlichen ein Gefühl der Doppelzugehörigkeit besteht. Teilweise konnten Tendenzen zu einer assimilatorischen Zugehörigkeit oder auch diffusen Zugehörigkeit erkannt werden, in keinem Fall allerdings war die eindeutige Zugehörigkeit zum Herkunftsland aus einem Interview ableitbar.

Im Gegensatz zu der multivarianten Analyse, die von Berry (Berry et al. 2006) veröffentlicht wurde, kann anhand der vorliegenden qualitativen Daten kaum eine eindeutige Zuordnung zu einem einzelnen Akkulturationsprofil vorgenommen werden. Die vorliegende Analyse zeigt vielmehr Zusammenhänge auf, die einen Hinweis auf die vielfältigen Mischformen von Zugehörigkeit und die damit verbundenen komplexen Identitätsfindungsprozesse geben. Bei Durchsicht der Antworten der Gesprächspartner/innen zeigt sich, dass sie meistens von Tendenzen sprechen, wie z.B. einer Zugehörigkeit „eher“ zu Österreich. Eine Person versucht ihre Zugehörigkeit auch in Prozent auszudrücken. In den meisten Fällen werden für Österreich ebenso wie für das Herkunftsland (der Eltern) Zugehörigkeitsgefühle artikuliert, aber die Zugehörigkeit zu Österreich überwiegt. Als Gründe werden soziale Netzwerke, die Bindung an den Geburtsort und/ oder den Wohnort genannt, und dass man sich nicht vorstellen könnte „dort“ zu leben bzw. wie sehr man „hier“ dann vermissen würde.

„Ich fühle mich eher Österreich gebunden, weil ich hier geboren bin. Wenn ich in der Türkei bin habe ich auch keine Probleme jetzt dort auch dazu zu gehören oder so, ich habe Familie genauso dort wie auch hier und Freunde.“ (P3:3)

„[...] weil - wenn ich jetzt vielleicht wegziehen würde von dort, von hier, würde ich vielleicht trotzdem Neunkirchen vermissen, weil ich bin ja, zwanzig Jahre bin ich schon hier in Neunkirchen.“ (P23:99)

„Mir taugt es hier irgendwie besser, weil es ist so in der Türkei ist zu viel los, also ist auch irgendwie in Baden, also generell in Baden mag ich es am meisten zu wohnen, weil da ist es nicht so laut einfach, es ist gut, Leute sind gut, Stadt generell, wir haben alles was man braucht und ja.“ (P10:89)

Die folgenden zwei Interviewpartner/innen meinen zwar, sich beiden Ländern zugehörig zu fühlen, relativieren diese Aussage allerdings anschließend:

P18: „Also ich bin auch beiden so, aber eher zu Österreich, weil ich könnte mir nicht vorstellen, dass ich jetzt runter fahre und dort wohne.“

P19: „Ich glaube auch nicht.“ (P18 und P19:43-44)

Auch Zukunftsvorstellungen werden von den Interviewpartner/innen mit der Zugehörigkeit in Verbindung gebracht:

„Ich stelle mir meine Zukunft eigentlich in Österreich vor. Weil Türkei, damit habe ich gar keine Verbindung. Nicht einmal Geburtsurkunde, weil das Krankenhaus, wo ich geboren wurde, ist in Erdbeben, ist dann kaputt geworden. Und das ist dann - weiß nicht. Wie ich die Geburtsurkunde überhaupt zurückbekomme oder so etwas... Ich mein, ich kann dort gar nichts anfangen. Also, es ist alles auf Österreich jetzt.“ (P22:91)

Gleichzeitig kann bei einigen Gesprächspartnern/innen eine gewisse Unentschlossenheit festgestellt werden, die sich wie in folgenden zwei Interviewabschnitten äußern:

„[...] In Österreich bin ich Ausländerin. Und Türkei bin ich Ausländerin. Überall bin ich Ausländerin.“ (P25:51)

„Ich weiß es nicht. Meine Heimatstadt ist in der Türkei halt. Ich bin Türkin und [...] keine Ahnung - und ich bin hier geboren und hier groß geworden, halt erwachsen. Ich weiß es nicht, aber hier fühle ich mich irgendwie wohl.“(P25:16)

Ein anderer Interviewpartner beschreibt seine Zugehörigkeit ebenfalls gemischt:

„Ja, ich hab auch Freunde, Familie. Und ich hab auch hier eine Wohnung. Ich vermisse einfach alles.“ (P24:6)

Es ist aus diesem Abschnitt nicht vollkommen klar, auf welches Land er sich bezieht. Eine Erklärung findet sich etwas früher im Text:

„Ein Teil sagt Türkei. Ein Teil sagt Österreich. Also, wenn ich in Österreich bin, will ich in die Türkei, und wenn ich in der Türkei bin, will ich wieder zurück hierher.“ (P28:2)

Einer jungen Frau gelingt es, ihren gewählten Mittelweg etwas konkreter zu beschreiben:

„Ich fühl mich in der Mitte, sagen wir einmal so. Ich schaue auch, dass ich in der Mitte bleibe. Also, ich bin zwar für Migration aber gegen Assimilierung, sagen wir so. Ich finde, dass man bestimmte Werte noch behalten sollte. Also das bedeutet nicht, dass ich gleich automatisch Österreicherin sein muss oder zur Religion wechseln muss. Aber ich schau auch, dass ich mich anpassen kann, [...]. In der Klasse bin ich auch die einzige Ausländerin.“ (P23:6-7)

Sie beschreibt in diesem kurzen Absatz ihre Strategie einerseits Elemente ihrer Herkunft beizubehalten und andererseits sich „anzupassen“. Anschließend verweist sie darauf, in der Klasse die einzige Ausländerin zu sein. Allerdings wurde sie in Österreich geboren und es geht nicht klar hervor, ob sie das Selbst- oder Fremdbild wiedergibt, wenn sie sich als „Ausländerin“ bezeichnet. Anschließend beschreibt sie, dass sich ihr Freundeschaftskreis verändert hat:

„Ahm. Es - in der ersten Klasse hat es sehr viele Ausländer gegeben. Die wurden dann aussortiert und ich hab eher zu der Gruppe gehört, zur Ausländergruppe, und da in den letzten Jahren hat es mir gut getan, dass eigentlich meine Freunde mit der Schule aufgehört haben, weil, unter denen bin ich jetzt - jetzt weiß ich wie man mit denen spricht. Wie man gut bei ihnen ankommt. Und jetzt bin ich eher auf der österreichischen Seite und jetzt habe ich die Mitte getroffen.“ (P23:9)

Ihr Mittelweg war allerdings nicht einfach zu erreichen. Das Zerfallen eines Freundeskreises und die Eingliederung in eine andere Gruppe sind fordernde Prozesse. Die Interviewpartnerin erzählt, dass sie *„jetzt weiß, wie man mit denen spricht“*. Sie musste zuerst den richtigen Zugang finden.

Entscheidungen, Veränderungen und Lernprozesse, die Jugendliche mit und ohne Migrationshintergrund erleben, sind enorme Herausforderungen. Ihre Erfahrungen können ein Hemmnis oder Kapital für die Zukunft werden. Die Adoleszenz bedingt, dass sie viele Entscheidungen selbstständig fällen müssen. Es ist allerdings eine Frage der strukturellen Rahmenbedingungen und der zur Verfügung stehenden Ressourcen, wie viele und welche Handlungsoptionen offen stehen.

## Danksagung

---

An erster Stelle danken wir dem Amt der Niederösterreichischen Landesregierung (Abteilung IVW 2) für die finanzielle Förderung dieser Studie.

Wir bedanken uns bei allen Personen, die zur Erstellung der Studie beigetragen haben, nicht zuletzt Vertretern und Vertreterinnen muslimischer Organisationen in Niederösterreich, die für Interviews und Auskünfte zur Verfügung gestanden sind. Besonders danken wir Funktionären der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, speziell der Islamischen Religionsgemeinde St. Pölten unter ihrem Vorsitzenden Mehmet İşik, ebenso Vertretern der neuen Islamisch Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich – namentlich Herrn Generalsekretär Cengiz Duran - für die aktive, stets hilfsbereite Mitwirkung an der empirischen Erhebung zu den muslimischen Organisationen und Infrastrukturen in Niederösterreich (Kapitel IV).

Ebenso danken wir den Erwachsenen und Jugendlichen muslimischer Zugehörigkeit, die sich bereit erklärt haben, für das Kapitel V in Interviews und Diskussionsrunden über ihre Sichtweisen und Lebensrealitäten zu berichten und damit unser Wissen zu bereichern. An der Arbeit an diesem Kapitel haben mehrere Personen mitgewirkt: Wir danken Andreas Gédéon, Günter Schobesberger und Gemeinderätin Yılmaz Leyla für die Unterstützung bei der Kontaktaufnahme mit spezifischen Gruppen von muslimischen Migrant\*innen in Niederösterreich, Hofrat Mag. Dr. Gerhard Lechner, Direktor der HAK Neunkirchen, für die Genehmigung der Interviews mit muslimischen Schülern\*innen, Mag Wolfgang Ferstl für die Organisation und Planung der Gruppeninterviews, Walter Jeitler vom AMS Neunkirchen für die Zusammenstellung einer Fokusgruppe, Catrin Trajkovski für den Zugang zum Jugendprojekt Nesib (SÖB) sowie Aida Hadzircic und Dr. Siegfried Opelka für die Interviewtätigkeit, die gemeinsam und unter der Leitung von Univ.-Prof. Mag. Dr. Gudrun Biffl durchgeführt wurde.

Schließlich danken wir der Leiterin der Bibliothek der Donau-Universität Margit Rathmanner MSc für die sorgfältige Betreuung der Publikation.

## Literaturverzeichnis

---

### (a) Bücher und Zeitschriften

- Abid, L. (2006) 'Muslims in Austria. Integration through Participation in Austrian Society': *Journal of Muslim Minority Affairs* 26(2).
- Abid, L. (2007) 'Die bosnische Erfahrung' in R. Heidrich-Blaha/ M. Ley/ R. Lohlker, *Islam in Europa*. Wien: Diplomatische Akademie, 187-217.
- Abu-Rabi, I. (2006) *Contemporary Islamic Thought*. London: Blackwell.
- Agai, B. (2008) 'Zwischen Diskurs und Netzwerk. Das Bildungsnetzwerk um Fetullah Gülen. Die flexible Umsetzung islamischen Gedankenguts' in *Bonner Islamstudien* (Bd. 2). Bonn: EB-Verlag.
- Amirpur, K. (2013) *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*. München: Beck.
- Bäck, G./ C. Haberleitner (2011) 'Mehrsprachigkeit im Kindergarten': *Erziehung und Unterricht* 1-2.
- Benhabib, S. (2012) 'Gleichheit und Differenz. Jüdische Identität im Spiegel der Moderne': *Blätter für deutsche und internationale Politik* 57, H. 7, 106-120.
- Benzine, R. (2012) *Islam und Moderne. Die neuen Denker*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Berger, J./ H. Hofer/ M. Miess/ U. Schuh/ L. Strohner/ G. Biffl (2011) 'Auswirkungen der Arbeitsmarktöffnung auf den Wirtschafts- und Arbeitsstandort Österreich. Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Wirtschaft, Familie und Jugend, Institut für Höhere Studien Wien. Wien/ Krems: Department Migration und Globalisierung, Donau-Universität Krems.
- Berman, P. (06. 04. 2007) 'Who's afraid of Tariq Ramadan?': *The New Republic*.
- Berry, J./ J. Phinney/ D. Sam/ P. Vedder (2006) 'Immigrant Youth. Acculturation, Identity and Adaption': *Applied Psychology: An International Review* 55, 303-332.
- Berry, J./ U. Kim (1988) 'Acculturation and mental health' in P. Dasen/ J. Berry/ N. Sartorius: *Health and cross-cultural psychology*. London: Sage.
- Biffl, G. (2003) 'Der Einfluss von Immigration auf Österreichs Wirtschaft' in *Der Einfluss von Immigration auf Österreichs Gesellschaft. Österreichischer Beitrag im Rahmen der europaweiten Pilotstudie "The impact of immigration on Europe's Societies"*, Nationaler Kontaktpunkt Österreich im Europäischen Integrationsnetzwerk (emn).
- Biffl, G. (2004) 'Chancen von jugendlichen Gastarbeiterkindern in Österreich': *WISO* 27, Nr. 2, 37-56.
- Biffl, G. (2009) 'Wahrnehmung einer – vermeintlichen – Bedrohung durch Zuwanderung und empirische Realität' in A. Pelinka/ I. König (Hg.) *Feindbild Zuwanderer? Vorurteile und deren Überwindung* (Konfliktforschung; 24). Wien: Braumüller.
- Biffl, G. (2010) 'Sprache und Bildung im Migrationskontext' in R. Muhr/ G. Biffl: *Sprache – Bildung – Bildungsstandards – Migration. Chancen und Risiken der Neuorientierung des österreichischen Bildungssystems*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 125-138.
- Biffl, G. (2011) 'Entwicklung der Migrationen in Österreich aus historischer Sicht' in G. Biffl/ N. Dimmel (Hg.) *Handbuch Migrationsmanagement* (Bd. 1). Bad Vöslau: Omnium, 32-49.
- Biffl, G. (2012) 'Turkey and Europe: The role of migration and trade in economic development': *Migration Letters* 9, no. 1, 47-63.
- Biffl, G./ A. Steinmayr/ N. Wächter (2009) 'Lebens- und Erwerbssituation arbeitsmarktfremder Jugendlicher mit Migrationshintergrund in Tirol'. Krems: Donau-Universität Krems.
- Biffl, G./ I. Skrivaneck (2011) *Schule – Migration – Gender*. Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Unterricht, Kunst und Kultur. Krems: Donau-Universität Krems.
- Biffl, G./ J. Bock-Schappelwein/ P. Huber (2011) *Zur Niederlassung von Ausländerinnen und Ausländern in Österreich*. Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Inneres. Wien/ Krems: WIFO/Donau-Universität Krems.

- Biffl, G./ T. Pfeffer/ I. Skrivanek (2012) Anerkennung ausländischer Qualifikationen und informeller Kompetenzen in Österreich. Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Inneres. Krems: Donau-Universität Krems.
- Biffl, G./ T. Pfeffer/ F. Altenburg (2013) *Diskriminierung in Rekrutierungsprozessen verstehen und überwinden* (Schriftenreihe Migration und Globalisierung) Krems: Donau-Universität Krems.
- Bougarel, X. (2007) 'Bosnian Islam as „European Islam“. Limits and Shifts of a Concept' in A. Al-Azmeh/ E. Fokas (eds.) *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press, 96-124.
- Bundeskanzleramt (Hg.) (2009) Vielfalt. Respekt. Recht. Informationsbroschüre zum Thema Diskriminierungsschutz. Wien.
- Buruma, I. (2007) 'Wer ist Tariq Ramadan?' in T. Chervel/ A. Seeliger (Hg.), *Islam in Europa. Eine internationale Debatte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 88-110.
- Chicote, F./ D. Güvenç/ S. Saadat (2004) 'Vorwort' in Antidiskriminierungsnetzwerk Berlin des Türkischen Bundes in Berlin-Brandenburg (Hg.) *Mehrfachzugehörigkeit als Bürde oder Chance? Die Gesichter des QueerSeins & MigrantIn- /SchwarzSeins*. Berlin: Concept Verlag.
- Cinar, A./ B. Arıkan (2002) 'The Nationalist Action Party. Representing the State, the Nation or the Nationalists?' in B. Rubin/ M. Heper (eds.) *Political Parties in Turkey*. London: Frank Cass & Co, 25-40.
- Currie, C./ C. Zanotti/ A. Morgan et al. (2012) (eds.): Social determinants of health and well-being among young people. Health Behaviour in School-aged Children (HBSC) study: international report from the 2009/2010 survey (Health Policy for Children and Adolescents; 6) Copenhagen, WHO Regional Office for Europe.
- Döge, P. (2004) 'Managing Diversity. Von der Anti-Diskriminierung zur produktiven Gestaltung von Vielfalt': *Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit* Nr. 3, 11-16.
- Dörler, E. (2003) Verständigung leben und lernen von türkischen Muslimen und Vorarlberger Christen. Die Herausforderung der türkischen Muslime an die katholische Erwachsenenbildung in Vorarlberg. Feldkirch: Quelle.
- Eichler, K. J. (2008) Migration, transnationale Lebenswelten und Gesundheit. Eine qualitative Studie über das Gesundheitshandeln von Migrantinnen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Europäische Kommission (2007) Bekämpfung von Mehrfachdiskriminierung. Praktiken, Strategien und Rechtsvorschriften. Luxemburg: Europäische Kommission.
- Europäisches Parlament, Generaldirektion Interne Politikbereiche der Union, Fachreferat Strukturpolitik und Kohäsion (2007) *Islam in der Europäischen Union. Was steht für die Zukunft auf dem Spiel?* Brüssel.
- Fassmann, H./ U. Reeger/ S. Sari (2007) *Migrantinnenbericht 2007*. Studie im Auftrag des Bundeskanzleramtes – Bundesministerin Frauen, Medien und Öffentlicher Dienst, Wien.
- Fourest, C. (2004) *Frère Tariq. Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*. Paris: éditions Grasset.
- Friedmann, Y. (2001) Shaikh Ahmad Sirhindi. An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity (orig. 1971). Oxford: Oxford University Press.
- Fürlinger, E. (2010) 'The politics of non-recognition. Mosque construction in Austria' in S. Allievi (ed.) *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*. London: Alliance Publishing Trust, 183-216.
- Fürlinger, E. (2013) *Moscheebaukonflikte in Österreich. Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft; 7) Göttingen: V & R unipress.
- Fürstenberg, N. (2008) Wer hat Angst vor Tariq Ramadan? Der Mann, der den Islam reformieren und die westliche Welt verändern will. Freiburg i. Br.: Herder.
- Gadhban, R. (2006) Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas. Berlin: Schiler.
- Gaonkar, D./ C. Taylor (2006) 'Block Thinking and Internal Criticism': *Public Culture* 18, 453-455.
- Gapp, P. (2007) 'Konflikte zwischen den Generationen? Familiäre Beziehungen in Migrantenfamilien' in H. Weiss (Hg.) *Leben in zwei Welten*. Wiesbaden: VS Verlag, 131-154.
- Gartner, A. (2003) Die Frage der kulturellen Identität. Studienarbeit. München: Grin.
- Geisen, T./ C. Riegel (2007) Jugendliche MigrantInnen im Spannungsfeld von Partizipation und Ausgrenzung – eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag.



- Gomolla, M. (2010) ‚Institutionelle Diskriminierung. Neue Zugänge zu einem alten Problem‘ in U. Hormel/ A. Scherr (Hg.) *Diskriminierung. Grundlagen und Forschungsergebnisse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 61-93.
- Granato, M./ K. Schittenhelm (2003) ‚Junge Migrantinnen zwischen Schule und Arbeitsmarkt – Ungleichheiten angesichts der Ausdifferenzierung einer Übergangsphase‘ in M. do Mar Castro Varela/ D. Clayton (Hg.) *Migration, Gender, Arbeitsmarkt. Neue Beiträge zu Frauen und Globalisierung*, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, 109 – 126.
- Habermas, J. (2001) Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hafez, F. (2006) Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. Eine Analyse der Organisationsstruktur unter besonderer Berücksichtigung der Rolle muslimischer Spitzenverbände (Diplomarbeit, Universität Wien).
- Hahn, S. (2008) ‚Migration und Ökonomie. Über den Zusammenhang von Industrialisierung, Deindustrialisierung und Zuwanderung‘ in T. Schmidinger (Hg.) *Vom selben Schlag... Migration und Integration im niederösterreichischen Industrieviertel*. Wiener Neustadt: Verein Alltag, 15-31.
- Hall, S. (1999) ‚Kulturelle Identität und Globalisierung‘ in K. H. Hörning/ R. Winter (Hg.) *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 343-441.
- Handschuck, S./ H. Schröer (2002) ‚Tanz der Kulturen. Über das Anderssein von Migrant\*innen Jugendlichen‘: *merz. medien + erziehung* 5, 275-281.
- Hansen, N./ K. Sassenberg (2008) ‚Reaktionen auf soziale Diskriminierung‘ in L.-E. Petersen/ I. Six-Materna (Hg.) *Stereotype, Vorurteile und soziale Diskriminierung. Theorien, Befunde und Interventionen*. Weinheim: Beltz, 259-267.
- Heine, S./ R. Lohlker/ R. Potz (2012) *Muslim\*innen in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion. Grundlagen für den Dialog*. Innsbruck/ Wien: Tyrolia.
- Hermann, R. (1996) ‚Fetullah Gülen – eine muslimische Alternative zur Refah-Partei?‘: *Orient* 37, H. 4, 619-645.
- Hofbauer, E. (2009) *Inshallah Österreich. Das unheimliche Paradies*. Wien: Universitas.
- Hofmann, M./ D. Reichel (2008) ‚Chechen Migration Flows to Europa – a Statistical Perspective‘ in A. Janda/ N. Leitner/ M. Vogl: *Chechens in the European Union*. Wien: Österreichischer Integrationsfonds, 9-26.
- Homolka, W./ J. Hafner/ A. Kosman/ E. Karakoyun (2010) *Muslim\*innen zwischen Tradition und Moderne. Die Gülen-Bewegung als Brücke zwischen den Kulturen*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Höpp, G./ G. Jonker (1996) *In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*. Berlin.
- Idriz, B./ S. Leimgruber/ S. J. Wimmer (2010) *Islam mit europäischem Gesicht. Perspektiven und Impulse*. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Innenministerium des Landes Nordrhein-Westfalen/ Verfassungsschutz (2004) *Türkischer Nationalismus: ‚Graue Wölfe‘ und ‚Ülkücü‘ (Idealisten)-Bewegung*. Düsseldorf.
- Institut für Jugendkulturforschung (2010b) *Wiener Jugend und Politik. ErstwählerInnen-Nachwahlbefragung zur Wien-Wahl 2010*. Tabellenband, Eigenstudie des Instituts für Jugendkulturforschung, Wien.
- Janda, A./ M. Vogl (2010) *Islam in Österreich*. Wien: Österreichischer Integrationsfonds.
- Janda, A./ N. Leitner/ M. Vogl (2008) *Chechens in the European Union*. Wien: Österreichischer Integrationsfonds.
- Jonker, G. (2002) *Eine Wellenlänge zu Gott. Der „Verband der Islamischen Kulturzentren“ in Europa*. Bielefeld: transcript.
- Kandel, J. (2011) *Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Kaplan, I. (2004) *Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*. Köln: Alevitische Gemeinde in Deutschland.
- Khorchide, M. (2007) ‚Die Bedeutung des Islam für Muslim\*innen der zweiten Generation‘ in H. Weiss (Hg.) *Leben in zwei Welten*. Wiesbaden: VS Verlag, 217-244.
- Khorchide, M. (2008) ‚Die Ausbildung von ReligionslehrerInnen für den islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Österreich. Chancen und Herausforderungen‘: *Magazin Erwachsenenbildung.at* 5, 1-7.

- Khorchide, M. (2009) *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft.
- Klinkhammer, Gritt (2003) *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Frauen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: diagonal Verlag.
- Krist, S./ M. Wolfsberger (2009) ‚Identität, Heimat, Zugehörigkeit, Remigration‘ in M. Six-Hohenbalken/ J. Tosic (Hg.) *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Wien: Facultas, 164-184.
- Lemmen, T. (2002) *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*. Bonn: Wirtschafts- und sozialpolitisches Forschungs- und Beratungszentrum der Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Maalouf, A. (2000) *Mörderische Identitäten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mardin, S. (1989) *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: SUNY Press.
- Maréchal, B. (2008) *The Muslim Brothers in Europe. Roots and Discourse* (Muslim Minorities; 8). Leiden/ Boston: Brill.
- Marik-Lebeck, S. (2010) ‚Die muslimische Bevölkerung Österreichs. Bestand und Veränderung 2001-2009‘ in A. Janda/ M. Vogl: *Islam in Österreich*. Wien: Österreichischer Integrationsfonds, 5-9.
- Meyer, B./ P. Geschiere (1999) *Globalization and Identity. Dialectics of flow and closure*. Malden: Blackwell Publishing.
- Muhr, R. (2010) ‚Bildungsstandards als Sprachstandards – Gesellschaftliche Mehrsprachigkeit versus überprüfter Einsprachigkeit‘ in R. Muhr/ G. Biffl: *Sprache – Bildung – Bildungsstandards – Migration. Chancen und Risiken der Neuorientierung des österreichischen Bildungssystems*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 40-80.
- Muttonen, L. (2008) *Die Integration von Drittstaatsangehörigen in den österreichischen Arbeitsmarkt*. Wien: Facultas.
- Nielsen, J. S. (ed.) (2010) *Yearbook of Muslims in Europe* (Bd. 2). Leiden/ Boston: Brill.
- Nowak, S./ H. Dornmayr (2012) *Lehrlingsausbildung im Überblick 2012. Strukturdaten, Trends und Perspektiven* (Ibw-Forschungsbericht Nr. 171) Wien.
- OECD (2006) *Where Immigrant Students Succeed. A Comparative Review of Performance and Engagement in PISA 2003*. Paris: OECD.
- OECD (2012) *Education at a Glance 2012, Indicator A1.4*, Paris.
- Olsi, J. (2010) ‚Albania‘ in J. S. Nielsen (ed.) *Yearbook of Muslims in Europe* (Bd. 2). Leiden/ Boston: Brill, , 7-18.
- Perner, R.A. (2009) (Hg.) *Feindbild Lehrer? 5. Symposium*. Institut für Stressprophylaxe und Salutogenese. Matzen: Aaptos.
- Potz, R. (1993) ‚Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich‘ in J. Schwartländer (Hg.) *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz: Grünewald, 135-146.
- Potz, R./ B. Schinkele/ W. Wieshaider (2001) *Schächten, Religionsfreiheit und Tierschutz*. Freistadt: Egling.
- Pries, L. (2003) ‚Transnationalismus, Migration und Inkorporation. Herausforderungen an Raum- und Sozialwissenschaften‘: *Geographische Revue. Zeitschrift für Literatur und Diskussion* 2, 23-39.
- Ramadan, T. (2001) *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*. Marburg: Muslim Studenten Vereinigung.
- Ramadan, T. (2009) *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Reinprecht, C. (2006) *Nach der Gastarbeit. Prekäres Altern in der Einwanderungsgesellschaft*. Wien: Braumüller.
- Renz, A./ S. Leimgruber (2002) *Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder* (Forum Religionspädagogik interkulturell, 3). Münster: LIT.
- Rosenow, K. (2010) ‚Von der Konsolidierung zur Erneuerung – Eine organisationssoziologische Analyse der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB)‘ in L. Pries/ Z. Sezgin (Hg.) *Jenseits von ‚Identität oder Integration‘. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 169-200.

- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2010) *Einwanderungsgesellschaft 2010. Jahrgutachten 2010 mit Integrationsbarometer*. Berlin (15 Kernbotschaften des Jahrgutachtens).
- Schiffauer, W. (2000) *Die Gottesmänner. Türkischen Islamisten in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schiffauer, W. (2007) 'From exile to diaspora. The development of transnational Islam in Europe' in A. Al-Azmeh/ E. Fokas (eds.) *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press, 68-95.
- Schiffauer, W. (2010) *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schimmel, A. (1992) *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. München: Diederichs.
- Schmid, H. (2010) 'Bosnischer Islam für Europa? Geschichte, Organisation, Sozialethik' in B. Idriz/ S. Leimgruber/ S. J. Wimmer: *Islam mit europäischem Gesicht. Perspektiven und Impulse*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 50-74.
- Schmidinger, T./ D. Larise (2008) *Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam*. Wien: Deuticke.
- Schneekloth, U. (2010) 'Jugend und Politik: Aktuelle Entwicklungstrends und Perspektiven' in Shell Deutschland Holding (Hg.) *Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich. 16. Shell Jugendstudie*. Frankfurt am Main, 129-164.
- Sejdini, Z. (2012) *Die Nahrung der Herzen. Glaube und Wissen bei Abū Tālib al-Makkī*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Sen, A. (2010) *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Seufert, G. (1997) *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*. Istanbul: Franz Steiner.
- Seufert, G. (1999) 'Die Milli-Görüs-Bewegung (AMGT/IGMG). Zwischen Integration und Isolation' in J. Waardenburg/ G. Seufert: *Turkish Islam and Europe. Europe and Christianity as reflected in Turkish Muslim Discourse and Turkish Muslim Life in the Diaspora*. Istanbul/ München: Steiner, 295-323.
- Seufert, G. (1999) 'Die Türkisch-Islamische Union' in J. Waardenburg/ G. Seufert: *Turkish Islam and Europe. Europe and Christianity as reflected in Turkish Muslim Discourse and Turkish Muslim Life in the Diaspora*. Istanbul/ München: Steiner.
- Seufert, G./ G. Kubaseck (2004) *Die Türkei. Politik, Geschichte, Kultur*. München: Beck.
- Six-Hohenbalken, M. (2009) 'Transformationen von Familienstrukturen durch Migration' in M. Six-Hohenbalken/ J. Tosic: *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Wien: Facultas, 229-246.
- Sökefeld, M. (2008) *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeld: transcript.
- Spielhaus, R. (2006) 'Religion und Identität. Vom deutschen Versuch, „Ausländer“ zu „Muslimen“ zu machen?' *Internationale Politik* 61:3, 28-36.
- Spielhaus, R. (2013) 'Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung' in D. Halm/ H. Meyer (Hg.) *Islam und die deutsche Gesellschaft (Islam und Politik)*. Wiesbaden: Springer Fachmedien/ VS Verlag für Sozialwissenschaften, 169-194.
- Spuler, U. (1981) 'Zur Organisationsstruktur der Nurculuk-Bewegung' in H. R. Roemer/ A. Noth (Hg.) *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*. Leiden: Brill, 423-442.
- Statistik Austria (2011) *Demographisches Jahrbuch*, Wien.
- Statistik Austria (2012) *migration & integration. Zahlen. Daten. Indikatoren 2012*. Wien.
- Steiner, M. (2011) 'Empirische Analyse der Beteiligung und Exklusion von MigrantInnen im österreichischen Schulsystem' in G. Biffl/ N. Dimmel (Hg.) *Handbuch Migrationsmanagement*, Band 1. Bad Vöslau: Omnium, 275-289.
- Sticker, M. (2008) *Sondermodell Österreich? Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich*. Klagenfurt: Drava.
- Tezcan, L. (2011) 'Spielarten der Kulturalisierung?' *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5:2, 375-376.

- Tietze, N. (2001) *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Tietze, N. (2008) 'Muslims Collective Self-description as Reflected in the Institutional Recognition of Islam. The Islamic Charta of the Central Council of Muslims in Germany and Case Law in German Courts' in A. Al-Hamarneh/ J. Thielmann (eds.) *Islam and Muslims in Germany* (Muslim Minorities; 7). Leiden/ Boston: Brill, 215-239.
- Weiss, H. (2007) *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Weiss, H. / M. Wittmann Roumi-Rassouli (2007) 'Ethnische Traditionen, religiöse Bindungen und „civic identity“' in H. Weiss (Hg.) *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*. Wiesbaden: VS Verlag, 155-188.
- Witoszynskij, C./ W. Moser (2010) *Integration und soziale Inklusion im organisierten Sport*. Endbericht. Studie im Auftrag des Sportministeriums, Wien.
- Wunn, I. (2007) *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Yavuz, M. H. (2003) *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.
- Yavuz, M. H./ J. Esposito (2003) *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. New York: Syracuse University Press.

## (b) Internetartikel

- Alkan, G. (2010) 'Nachhilfe für Eltern und Kinder': derstandard 24.2.2010. Verfügbar unter: <http://derstandard.at/1266541392939/Nachhilfe-fuer-Eltern-und-Kinder> (Zugriff 18.2.2014)
- APA (2010) 'Muslimisches Gebet in Kathedrale: Jugendliche "wollten nicht provozieren"': Der Standard, 2. April 2010. Verfügbar unter: <http://derstandard.at/1269448780775/CordobaWien-Muslimisches-Gebet-in-Kathedrale-Jugendliche-wollten-nicht-provozieren> (Zugriff 13.9.2011).
- APA (2010) 'Aleviten als eigene Religion: VfGH für neue Prüfung?': Die Presse 9.12.2010. Verfügbar unter: [http://diepresse.com/home/panorama/religion/616943/Aleviten-als-eigene-Religion\\_VfGH-fuer-neue-Pruefung?from=simarchiv](http://diepresse.com/home/panorama/religion/616943/Aleviten-als-eigene-Religion_VfGH-fuer-neue-Pruefung?from=simarchiv) (Zugriff 20.9.2011).
- Biffl, G. (2011a). Turkey and Europe. The role of migration and trade in economic development, in *Migration Letters*, special September-October Issue . Verfügbar unter: <http://www.metapress.com/content/m46j182g0w61g450/fulltext.pdf>
- Brunner, R. (2005) 'Zwischen Laizismus und Scharia: Muslime In Europa': Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.) *Aus Politik und Zeitgeschichte* 20. Verfügbar unter: [http://www.bpb.de/apuz/29056/zwischen-laizismus-und-scharia-muslime-in-europa?p=all#footnodeid\\_19-19](http://www.bpb.de/apuz/29056/zwischen-laizismus-und-scharia-muslime-in-europa?p=all#footnodeid_19-19) (Zugriff 24.7.2013).
- Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich Teil 2 (2013), 133. Verordnung vom 22. Mai 2013. Internetquelle: Republik Österreich, Rechtsinformationssystem. Verfügbar unter: [www.ris.bka.gv.at](http://www.ris.bka.gv.at) (Zugriff 26.5.2013).
- Dantschke, C. (2007) 'Die muslimische Jugendszene'. Website Bundeszentrale für politische Bildung, 5.7.2007. Verfügbar unter: [http://www.bpb.de/popup/popup\\_druckversion.html?guid=ZOEWPPE](http://www.bpb.de/popup/popup_druckversion.html?guid=ZOEWPPE) (Zugriff 20.9.2011).
- Famler, E. (2009) 'Islam-Internat: Eisenrauch will sofortige Sperre': O.Ö. Nachrichten 29.1.2009. Verfügbar unter: <http://www.nachrichten.at/oberoesterreich/wels/art67,101684> (Zugriff: 12.7.2011).
- Faz.net (2010) 'Oberster türkischer Religionswächter tritt ab': FAZ.NET 11.11.2010. Verfügbar unter: <http://www.faz.net/artikel/C31325/ali-bardakoglu-oberster-tuerkischer-religionswaechter-tritt-ab-30002673.html> (Zugriff: 30.5.2011).
- Gottschlich, J. (2010) 'Religionsamt-Chef tritt zurück': taz; 11.11.2010. Verfügbar unter: <http://www.taz.de/1/politik/europa/artikel/1/religionsamt-chef-tritt-zurueck/> (Zugriff: 30.5.2011).
- Islamische Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina (2008) 'The Structural Organisation of the Islamic Community' (7.10.2008). Verfügbar unter: [http://www.rijaset.ba/en/index.php?option=com\\_content&view=article&id=48&Itemid=53](http://www.rijaset.ba/en/index.php?option=com_content&view=article&id=48&Itemid=53) (Zugriff 15.7.2011)

- Lau, J. (2006) ‚Islam: Keine Gewalt‘: Die Zeit 7.7.2006. Verfügbar unter: <http://www.zeit.de/2006/28/Tagung-Muslime> (Zugriff 10.8.2011).
- Lohlker, R. (2009) Besprechung von Schmidinger/ Larise (2008): Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Verfügbar unter: <http://lohlker.files.wordpress.com/2009/02/anspruchwirklichkeit.pdf> (Zugriff 10.8.2011).
- ‚Polizei stellt frauenfeindliche Islam-Bücher sicher‘: Die Welt 20.1.2010. Verfügbar unter: <http://www.welt.de/politik/deutschland/article5921859/Polizei-stellt-frauenfeindliche-Islam-Buecher-sicher.html> (Zugriff: 20.9.2011).
- Potz, R./ J. Wallner/ N. Khozouei/ A. Egger/ I. Bittendorfer/ S. Kadi (2005) ‚Islamischer Religionsunterricht in Österreich und Deutschland‘. Verfügbar unter: [http://www.abif.at/deutsch/download/Files/31\\_Islamischer\\_Religionsunterricht-SummaryNeu.pdf](http://www.abif.at/deutsch/download/Files/31_Islamischer_Religionsunterricht-SummaryNeu.pdf) (Zugriff: 7.7.2011).
- "Two arrested after fight in Cordoba's former mosque": The Times, 3 April 2010. Verfügbar unter: <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/europe/article7085695.ece> (Zugriff 13.9.2011).
- Sunier, T./ N. Landman/ H. van der Linden/ N. Bilgili/ A. Bilgili (2011)  
*The Turkish Directorate for Religious Affairs in a changing environment*. Amsterdam/ Utrecht: VU University Amsterdam/ Utrecht University. Verfügbar unter: [http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Final%20report%20Diyanet%20February%202011\\_tcm30-200229.pdf](http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Final%20report%20Diyanet%20February%202011_tcm30-200229.pdf) (Zugriff: 14.2.2012).
- Valentine, G./ I. McDonald (2004) ‚Understanding prejudice. Attitudes towards minorities‘: Verfügbar unter: [www.stonewall.org.uk](http://www.stonewall.org.uk) (Zugriff 11.07.2013).
- Wahba, A. (2011) ‚Totengebete verboten‘: Die Zeit 14.5.2011. Verfügbar unter: <http://www.zeit.de/2011/20/Bin-Laden-Tod-Freude> (Zugriff 20.9.2011).
- Wikipedia „Islamic Supreme Council of Iraq“. Verfügbar unter: [https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic\\_Supreme\\_Council\\_of\\_Iraq](https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_Supreme_Council_of_Iraq) (Zugriff 1.8.2013).

## Autorinnen und Autoren der Studie

---

**Univ.-Prof. Mag. Dr. Gudrun Biffl:** Studium der Handelswissenschaften an der WU-Wien, PhD in Economics an der University of Newcastle, England, und Habilitation in Arbeitsmarkttheorie und-politik an der WU-Wien. Wirtschaftsforscherin im Österreichischen Institut für Wirtschaftsforschung (WIFO) von 1975-2009; seit 2008 Universitätsprofessorin und Leiterin des Departments für Migration und Globalisierung der Donau-Universität Krems. Dekanin der Fakultät für Wirtschaft und Globalisierung.

Publikationen u.a.: *Theorie und Empirie des Arbeitsmarktes am Beispiel Österreich*, Springer Verlag, 1994, Wien. "Towards a Social Reproduction Model", in Transfer, European Review of Labour and Research, 1996, Vol. 2(1):8-24. *Coordination of Migration, Employment and Education policy in the EU-Labour market*, The Journal of Contemporary Issues in Business and Government, 2001, Vol. 7 (2):47-60. *Diversity of Welfare Systems in the EU: A Challenge to Policy Coordination*, European Journal of Social Security, 2004, Vol. 6/1:p33. *Towards a common migration policy: potential impact on the EU Economy*, Journal of Labour Market Research (ZAF) 1/2006:1-17. *The economic policy challenge of an ageing society: A comparison of Austria and Japan*, Kyoto Journal of Law and Politics, Vol. 2(2), 2006. *Turkey and Europe: The role of migration and trade in economic development*, Migration Letters, 2011, Vol. 9(1): 25-49.

**PD Mag. Dr. Ernst Furlinger:** Studium der katholischen Fachtheologie an der Universität Salzburg; 2005 Dissertation im Fach Religionswissenschaft an der Universität Wien. 1991 bis 2001 in der Erwachsenenbildung tätig; 2001 bis 2006 Studien- und Forschungsaufenthalt in Nordindien. Seit 2006 Lektor am Institut für Religionswissenschaft der Universität Wien (Schwerpunkte: Islam, Hinduismus, Textkunde); 2009 bis 2012 FWF-Forschungsprojekt zu Moscheebaukonflikten an der Universität Wien. Seit 2007 wissenschaftlicher Mitarbeiter der Donau-Universität Krems, seit 2011 Leiter des Zentrums Religion und Globalisierung. 2013 Habilitation im Fach Religionswissenschaft an der Universität Wien.

Publikationen u.a.: *Verstehen durch Berühren. Interreligiöse Hermeneutik am Beispiel des nichtdualistischen Shivaismus von Kaschmir* (Salzburger Theologische Studien 29 – Interkulturell; 4) Wien/Innsbruck: Tyrolia, 2006; *The Touch of Shakti. A Study of nondualistic Kashmir Shaivism*, New Delhi: D. K. Printworld, 2009; (Hg., mit Sadananda Das): *Samarasya. Studies in Indian Philosophy, Arts and Interreligious Dialogue*, New Delhi: D.K. Printworld, 2005; (Hg.) "Der Dialog muss weitergehen". *Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog 1964-2008*, Freiburg i. Br.: Herder, 2009; „The politics of non-recognition: mosque construction in Austria“, in: Stefano Allievi (ed.), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London: Alliance Publishing Trust, 2010, 183-216; „Interreligiöser Dialog“, in: Gudrun Biffl / Nikolaus Dimmel (Hg.), *Handbuch Migrationsmanagement in Österreich*, Bad Vöslau: Bendl Verlag, 2011; *Moscheebaukonflikte in Österreich. Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter*, Göttingen: V & R unipress, 2013.

**Mag. Dr. Siegfried Opelka:** Studium der Fächer Geschichte, Anglistik und Amerikanistik sowie Deutsch als Fremdsprache an der Universität Wien; 09/03 – 09/08 Lektor an der Universität Edinburgh, 02/02 – 06/02 Praktikum an der Nationalen, Pädagogischen und Humanwissen-

schaftlichen Universität Bischkek/Kirgistan; zur Zeit tätig als IB-Diploma-Teacher History; English und Geschichte am Gymnasium Klosterneuburg.

Akademische Arbeiten: *Die strukturelle (nicht-)Assimilation von muslimischen Minderheiten in London und Wien unter besonderer Berücksichtigung des Bereichs »Wohnen«* (Dissertation, Universität Wien, 2009); (mit S. Guckelsberger): „Österreichische Landeskunde in Kirgistan zwischen Sissi und Mercedes Benz“: ÖDaF-Mitteilungen 2 (2002) 28-33; *Die Wohnsituation von MigrantInnen in Wien unter der Berücksichtigung der im Wiener Gemeinderat vertretenen Parteien* (Diplomarbeit, Universität Wien, 2001).

**Mag. Lydia Rössl:** Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien; einjähriger Feldforschungsaufenthalt in Nepal. Seit 2010 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Department für Migration und Globalisierung der Donau-Universität Krems. Schwerpunkte: Migration, Integration, Medical Anthropology, Netzwerke.

Publikationen: *Die Transformation des Heilens: Aufstellungsarbeit, Schamanismus und Globalisierung*, Heidelberg: Carl-Auer-Systeme, 2009; (Hg. mit Gudrun Biffl) *Migration & Integration 3 - Dialog zwischen Politik, Wissenschaft und Praxis*, Bad Vöslau: Omninum, 2012; (mit Petra Aigner und Gudrun Biffl) ‚Institutionelle Unterstützung der Integration von MigrantInnen und Diversitätsmanagement in Oberösterreich‘ in Gudrun Biffl / Nikolaus Dimmel (Hg.), *Handbuch Migrationsmanagement in Österreich*, Bad Vöslau: Bendl Verlag, 2011; (mit Anna Faustmann und Isabella Skrivanek): ‚Bildungsbarrieren und Zugang zum Arbeitsmarkt‘: *kulturkontakt edition - 16 realities* 2 (2013) 56 – 64.

**MMag. Isabella Skrivanek:** Studium der Volkswirtschaftslehre und Politikwissenschaft an der Universität Wien. 2008-2010 am Institut für Höhere Studien Wien tätig, seit 2010 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Department Migration und Globalisierung der Donau-Universität Krems. Forschungsschwerpunkte: Migration und Arbeitsmarkt, Bildung und Qualifikationssysteme, Sozialpolitik, Gender und Diversität.

Publikationen: (mit Thomas Pfeffer): Institutionelle Verfahren zur Anerkennung ausländischer Qualifikationen und zur Validierung nicht formal oder informell erworbener Kompetenzen in Österreich. in: *Zeitschrift für Bildungsforschung* 3 (1), 2013; (mit Wolfgang C. Müller, Marcelo Jenny, Alejandro Ecker, Nikolaus Eder): Der *Elite-Public Gap* in der europäischen Integration. Ein europäischer Vergleich, in: Roman Pfefferle, Nadja Schmidt und Gerd Valchars (Hg.), *Europa als Prozess. 15 Jahre Europäische Union und Österreich. Festschrift für Peter Gerlich*. Wien: Lit 2010; (mit Verena Halmayer, Ulrich Schuh) *The Impact of Migration on Welfare Systems and Social Services in EU-15 Member States*, EU Research Note produced for the European Commission by the Demography network of the European Observatory on the Social Situation and Demography, <http://ec.europa.eu/social/BlobServlet?docId=3955&langId=en>, 2008; *Die österreichische AusländerInnenbeschäftigungspolitik 1987 – 2006. Inhalte und Veränderungen* (Diplomarbeit 2008, Universität Wien); Wissenschaftliche Berichte u.a.: (mit Gudrun Biffl, Thomas Pfeffer): *Anerkennung ausländischer Qualifikationen und informeller Kompetenzen in Österreich*, Krems, 2012; (mit Gudrun Biffl, Anna Faustmann, Lydia Rössl): *Schnittstelle Arbeitsmarkt, Individuelle und strukturelle Hürden bei der Erwerbsintegration von (arbeitsmarktfernen) Personen*, Krems, 2012; (mit Gudrun Biffl): *Schule – Migration – Gender*, Krems, 2011; (mit Gudrun Biffl/Anna Faustmann): *Frauen und die Wirtschaftskrise, Vernetzung sozialer Dienstleistungen als Antwort auf Konjunktur- und Strukturkrise, Gesamtbericht*, Krems, 2011.

## Appendix

---

### Anhang 1: Anleitung für die qualitative Erhebung unter Jugendlichen

#### Auswahlkriterien

- Alter (15-28 Jahre)
- Geschlecht (ausgeglichene Relation, möglichst in jeder Region)

Zeitpunkt der Zuwanderung (möglichst ausgeglichen)

- 2. Generation: in Österreich geboren bzw. im Volksschulalter oder davor zugewandert
- 1. Generation: im Ausland geboren und nach dem 10. Lebensjahr zugewandert

Grund der Zuwanderung (Gastarbeiterwelle, Flüchtlingswelle, Familienzusammenführung)

Herkunftsland: Türkei, Bosnien-Herzegowina, Flüchtlinge (Tschetschenen)

Religionszugehörigkeit und Glaubensrichtung: Islam (Sunniten, Aleviten, Schiiten)

Regionstyp:

- Hainburg (urbane Region, altes Industriegebiet): 10
  - 2 bosnischer Hintergrund (Sunniten...)
  - 4 türkischer Hintergrund - Aleviten
  - 4 türkischer Hintergrund - Sunniten
- Neunkirchen (Industriestandort): 10
  - 4 bosnischer Hintergrund
  - 4 türkischer Hintergrund
  - 2 Tschetschenen
- Baden bei Wien/Bad Vöslau (urbaner Raum, Grenzlage zur Großstadt Wien, altes Industriegebiet): 10
  - 2 Bosniaken
  - 2 Flüchtlinge (Muslime, Schiiten?)
  - 4 türkischer Hintergrund (Sunniten)
  - 2 türkischer Hintergrund (Aleviten)

#### Fragenblöcke

#### Interviewfragen:

##### Intro:

Erklärung des Projekts, Zusicherung von Anonymität, Erlaubnis das Aufnahmegerät zu verwenden.

##### Hintergrundinformation:

Es geht bei der Studie um die Frage des Zusammenlebens zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen auf lokaler Ebene. In dem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie Nachbarschaft gelebt wird. In welchem Maße ist es ein Nebeneinander oder ein Miteinander? Welche Rolle spielen in dem Zusammenhang die religiöse und ethnische Zugehörigkeit und die ethnischen Medien?



Wir sind besonders an den Partizipationsmöglichkeiten im öffentlichen Leben in verschiedenen gesellschaftlichen Umgebungen von Muslimen in Österreich und in x (Ort: z.B. Hainburg) interessiert.

**Zugehörigkeit(en) und Partizipation:**

		empfundene Zugehörigkeit zu Österreich, dem Wohnort	
		ja	nein
empfundene Zugehörigkeit zum Herkunftsland	ja	Doppelzugehörigkeit/ zweiheimisch	herkunftsorientiert
	nein	Assimilatorische Zugehörigkeit	In der Luft hängen

An welchen Aktivitäten nehmen Sie im Alltag teil (Beispiel geben: Vereinsaktivität, sportliche Aktivitäten, Freiwilligenarbeit, etc.)?

Sind Sie in muslimischen Vereinen involviert oder in anderwärtigen Vereinen? Welche sind das?

Wie wirken Sie in diesen Vereinen mit, welche Rolle und Funktion übernehmen Sie?

Ist diese Aktivität für Sie wichtig? Welche Rolle spielen Sie für Ihre Gemeinschaft?

Wirken Sie an lokalen Feiern und Festen mit, denen der eigenen Gruppe und/oder der Mehrheitsbevölkerung?

Fühlen Sie sich integriert/zugehörig? (Beschreibung: in Ihrer Gruppe, in der Mehrheitsgesellschaft, in beiden, in keiner (weder Herkunftsland noch Österreich), im Herkunftsland)- Fühlen Sie sich als Teil der Gesellschaft oder marginalisiert – inwiefern - geben Sie bitte Beispiele.

Finden Sie sich als Gruppe in öffentlichen Publikationen/Medien oder Websites der Gemeinden? In welcher Art und Weise?

Sind Sie in irgendeiner Weise politisch aktiv?

Wirken Sie in politischen Gremien mit?

Wie (und ob überhaupt) nutzen Sie die lokalen Einrichtungen? Welche Einrichtungen nutzen Sie (Gemeinde, gib Beispiele)

Sind Sie gut über diese Einrichtungen informiert?

Haben Sie Kontakte zu Mitgliedern anderer Religionsvereine, oder Aktivitäten mit anderen religiösen oder nicht religiösen Vereinen?

Haben Sie gute Freunde außerhalb der muslimischen Gemeinschaft?

Können Sie sich vorstellen, jemand von außerhalb der muslimischen Gemeinschaft zu heiraten?

Welche Medien nutzen Sie in Ihrer Freizeit? Nutzen Sie österreichische, deutschsprachige Medien?

**Sprache:**

Welche Sprache verwenden Sie in der Familie?

Welche Sprache verwenden Sie mit Ihren Freunden? (nur die Herkunftssprache/ die Herkunftssprache und Deutsch / ausschließlich Deutsch)

Welche Sprache verwenden Sie in Ihrem Beruf?

**Religiöse Zugehörigkeit:**

Welche Rolle spielt Religion in Ihrem Leben?

Welche Rolle spielt Religion in Ihrem Alltag? Welchen Stellenwert hat das Freitagsgebet für Sie?

Fühlen Sie sich durch den Moscheeverein vor Ort vertreten und unterstützt? Können Sie die Religion frei ausleben oder haben Sie das Gefühl, dass Sie sich verstecken (müssen)? (z.B.: gibt es ein Gebetshaus? Gibt es Einflussnahmen von außen?...)

Haben sie jemals eine Situation von Diskriminierung erlebt, selbst erlebt oder bei anderen beobachtet. Bitte Beschreiben Sie diese.

**Schule:**

Hier will man erfahren, ob die Schule als positiv empfunden wurde, ob es zu einem Schulabbruch kam, warum, ob es zu einem Kontakt zu den Einheimischen kam, ob man im Wesentlichen mit Jugendlichen der eigenen Herkunft oder einer anderen als der der Einheimischen in der Schule war bzw. Kontakt hatte, welche Rolle die Entfernung der eigenen Wohnung/Wohngegend vom Schulort spielte.

Welche Schule/n haben Sie in Österreich besucht, welche Schule haben Sie abgeschlossen?

Wie haben Sie die Schule in Österreich empfunden, was hat Ihnen rückblickend gut, was weniger gut gefallen?

Wie war der Kontakt zu anderen Schüler/innen, gab es Kontakt zu Einheimischen oder eher zu Personen eigener Herkunft? Haben Sie sich in der Klassen-/ Schulgemeinschaft wohl oder ausgegrenzt gefühlt?

Wie war der Kontakt zu Lehrer/innen? Haben Sie sich von Ihnen akzeptiert gefühlt? Haben Sie von den Lehrer/innen Unterstützung erhalten? Hat Ihnen jemand aus Ihrer Familie beim Lernen / den Hausaufgaben geholfen? Wer?

Hat es jemand aus Ihrer Familie/Verwandtschaft/Gemeinschaft gefördert, dass Sie eine weiterführende Schule besuchen? (z.B. AHS, HAK...)

Haben Sie sich zugehörig gefühlt oder hatten Sie das Gefühl, dass sie ausgegrenzt werden? Wurden Sie diskriminiert oder hatten Sie das subjektive Gefühl, diskriminiert zu werden? Von wem? Lehrerschaft, SchülerInnen..?

### **Übergang in den Arbeitsmarkt:**

Hier will man erfahren, welche Probleme es beim Übergang von der Schule zu Arbeit gegeben hat, etwa aus eigener Sicht mangelnde Jobchancen oder Probleme eine Lehrstelle zu finden, etwa auch verbunden mit subjektivem Empfinden von Diskriminierung; gab es Hilfestellungen bei der Berufsorientierung seitens des AMS, der Schule, des Jugendamtes, einer religiösen Einrichtung oder eines Vereins (NGO), wie wurden diese Einrichtungen wahrgenommen? etwa als Hilfe oder Blockierer, achtend/missachtend im Umgang mit der Jugend etc. Hier sollte auch erfragt werden, welche Rolle der Wohnort/Siedlungstyp spielt – peripher lebende Jugendliche gegenüber Zentralraum (Verkehrseinbindung?), Standortkapital (Kriterium für „benachteiligte“ Gebiete, Identifikation von ungenutzten Potenzialen, ethnisch, kulturell, wirtschaftlich...) Weiters soll herausgefunden werden, welcher Wert der eigenen Arbeit/Berufstätigkeit beigemessen wird, welche Ziele man sich gesteckt hat und welche Wünsche man für sich hat. Wie könnte man die eigenen Ziele verwirklichen? Was bräuchte man dazu, woran liegt es, dass man Wünsche (noch) nicht erreicht hat? Wird Erwerbslosigkeit als transitorisch und unproblematisch empfunden oder als Ausgrenzungsphänomen (Unterschied nach eigenem Familienstatus – allein stehend, mit Partner/in, Kind?) Wie ist die Situation der gleichaltrigen Freunde/Familienmitglieder, welche Erfahrungen haben die am Arbeitsmarkt?

Sind Sie in einer der folgenden Institutionen über unterschiedliche Berufsmöglichkeiten informiert worden?

Schule

AMS

Jugendamt

Religiöse Einrichtung

Verein (z.B. eine NGO)

Andere?

Waren Sie zufrieden mit dieser Beratung?

Wie leicht/schwer war diese Institution für Sie zugänglich? (z.B. Erreichbarkeit, Kundenservice [achtend/mißachtend])

Haben Sie Unterstützung bei konkreten Bewerbungs-/Vorstellungsgesprächen erhalten? Wenn ja, von wem? Wie hat die Unterstützung ausgesehen? Welche Formen der Unterstützung waren das?

Welche Rolle haben Eltern/Geschwister bei Ihrer Berufswahl gespielt (Nachfragen: Haben sich die Eltern eingemischt oder war die Letztentscheidung bei der/dem Interviewpartner/in?)?

Welche Rolle haben Verwandte bei Ihrer Berufswahl gespielt?

Welche Rolle haben Freunde bei Ihrer Berufswahl gespielt?

Welche Rolle haben einheimische Bekannte/Freunde bei Ihrer Berufswahl gespielt?

Gibt es im Freundes- und Bekanntenkreis und/oder in der Familie Personen, mit denen Sie über die berufliche Situation sprechen?

Wie zufrieden sind Sie mit Ihrer Arbeitssituation?

Was wäre notwendig, um Ihre beruflichen Wünsche und Ziele umsetzen zu können?

Fühlen Sie sich auf Grund Ihrer Herkunft/Religion im beruflichen Bereich diskriminier?

Falls Sie zur Zeit arbeitslos sind: Wie geht es Ihnen damit? Empfinden Sie die Situation als vorübergehend und unproblematisch? Führen Sie Ihre Arbeitslosigkeit auf Ausgrenzung zurück auf Grund der Herkunft/Religion zurück?

Haben Freunde/Verwandte ähnliche Erfahrungen wie Sie gemacht?

Gibt es Vorbilder, an denen Sie sich gerne orientieren?

### **Rolle der Familie und Herkunft:**

Rolle der Familie und Herkunft für psychische und sozio-ökonomische Situation, Verbleib im elterlichen Haushalt (mit eigenen Kindern, PartnerIn) in der Großfamilie; hier sollte man herausarbeiten, wie groß die Familie ist und ihre Struktur, d.h. eventuell auch Verwandte sowie andere Personen/Freunde aus der selben Ursprungsregion; wie stark ist das Gefühl der Zugehörigkeit zur Kultur des Herkunftslandes und zu Österreich/Hainburg bzw Neunkirchen (Frage der dualen Identitäten), besteht Verständnis für beide Lebensweisen und fühlt man sich zu der einen oder anderen mehr hingezogen oder abgewiesen; welche Rolle spielen Reisen in die Heimat der Eltern für das Zugehörigkeitsgefühl; erschwert es die Entwicklung eines Gefühls der Zugehörigkeit zu Hainburg/Neunkirchen. Welche Rolle spielen die Medien, eventuell Fernsehprogramme, aus dem Ursprungsland

Wie groß ist die finanzielle Deprivation/Abhängigkeit von der Familie, gibt es neben legaler Beschäftigung die Möglichkeit zu anderen „Jobs“ (Schwarzarbeit oder informeller Arbeit) – etwa infolge ethnischer, religiöser Netzwerke (auch transnational) bzw. der lokalen Angebote. Welche Unterstützung gibt es konkret seitens der Familie, der rel. Netzwerke/Vereine? Gibt es Möglichkeiten im Familienbetrieb oder in der Nachbarschaft informell zu arbeiten und sich Geld zu verdienen? Kann man das Geld, über das man verfügt, ganz für sich behalten oder muss man einen Teil an die Familie abliefern?

Welche Rolle haben Ihre Eltern bei der Berufswahl/Lebensvorstellung gespielt, welche die Freunde und die eigene Herkunftsgruppe (Nachbarschaft) bzw. die Einheimischen. Haben sich die Eltern eingemischt oder freie Hand gelassen? Wie interessiert sind/waren die Eltern?

Wie viele Menschen leben in Ihrem Haushalt?

Werden Sie von Ihren Eltern finanziell unterstützt?

In welchen Situationen unterstützt Sie Ihre Familie (nicht nur finanziell)?

Unterstützen Sie Ihre Verwandten/religiöse Vereine?

Unterstützen Sie mit Ihrem Geld andere Familienmitglieder (freiwillig/ist in der Familie so usus)?

**Konflikte:**

Gibt es Konflikte mit Ihren Eltern bezüglich der Berufspläne?

Gibt es Konflikte mit Ihren Eltern wegen Ihrer Freizeitgestaltung (Verhaltensmuster)?

Wie sehen die Konflikte konkret aus, welche Formen der Unterstützung gibt es?

Gibt es Konflikte innerhalb der eigenen Minderheit?

Gibt es Konflikte zwischen der eigenen und anderen Minderheiten?

Gibt es Konflikte mit der Mehrheitsbevölkerung? Wenn ja, welche und warum, aus Ihrer Sicht

Welche Rolle spielt die Religion in diesem Zusammenhang?

Wie werden die Konflikte ausgetragen? Zwischen Gruppen oder individuell?

**Institutionelle Rahmenbedingungen:**

Wie werden die institutionellen Rahmenbedingungen bewertet (AMS, Schule, Weiterbildungschancen, Behörden, Religionsverein/Moschee) – wie sind die Zugangschancen zu diesen Einrichtungen, über welche positiven und welche negativen Erfahrungen verfügen die Befragten, welche Personen kennt man persönlich? Bei der institutionellen Ausgrenzung sollte auch hier auf die Standortproblematik eingegangen werden, d.h. welche Rolle spielt die Einbindung des Wohnorts/der Nachbarschaft in einen größeren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Raum und Brücken zwischen Einheimischen und MigrantInnen (Vereine etc); räumlicher Aktionsradius. Beteiligt man sich an migrantischen und/oder ethnischen, religiösen Vereinen?

Welche Erfahrungen haben Sie mit folgenden Einrichtungen gemacht:

	Positive	Negative	Neutrale	Keine
Schule				
Behörden				
AMS				
Religiöse Einrichtungen/Vereine				

**Persönliche Zukunft / Abschlussfrage:**

Wie stellen Sie sich konkret Ihre Zukunft vor und was ist aus Ihrer Sicht notwendig, damit Sie Ihre Lebensziele erreichen können?

Wer könnte Sie dabei wie unterstützen?

Welche konkreten Maßnahmen würden Sie sich wünschen?

## Personenstammblatt

1. Geschlecht: ... Männlich ... Weiblich
2. Geburtsjahr: .....
3. Geburtsland
4. derzeitige Staatsbürgerschaft
5. Staatsbürgerschaft zum Zeitpunkt der Geburt
6. Alter zum Zeitpunkt der Zuwanderung:  
... Jahre  
... in Österreich geboren
7. Familienstand:  
... Verheiratet  
... Ledig  
... Geschieden  
... Verwitwet
8. Haben Sie eigene Kinder?  
... Nein, keine  
... Ja (bitte Zahl angeben): ...

Wohnen Sie alleine oder mit jemandem

- ....Wohne alleine
- ....Wohne mit Partner/in
- ....Wohne mit Eltern
- ....Andere Verwandten
- ....Andere Personen
- ....Sonstiges

9. Religionsbekenntnis: muslimisch - Ausprägung  
Welchen höchsten Schulabschluss haben Sie?

- .... Wie viele Jahre Schulbesuch im Ausland, im Inland
- ....Pflichtschulabschluss in Österreich/im Ausland (Anerkennung?)
- ....Mittlere Schule/Lehre

Sind Sie derzeit berufstätig?

- ...Voll berufstätig
- ...Teilzeit berufstätig
- ...Geringfügig beschäftigt, Schwarzarbeit, informell (im Familienbetrieb, bei Freunden mit gleichem/anderem ethnischen Hintergrund)
- ...Nicht berufstätig, weil arbeitslos/in Weiterbildung
- ...Nicht berufstätig, im Haushalt
- ...Nicht berufstätig, weil in Karenz

10. Wie viele Sprachen sprechen Sie? Und welche
11. In welcher Sprache verständigen sie sich  
...zu Hause

...mit Freunden

...in Nachbarschaft

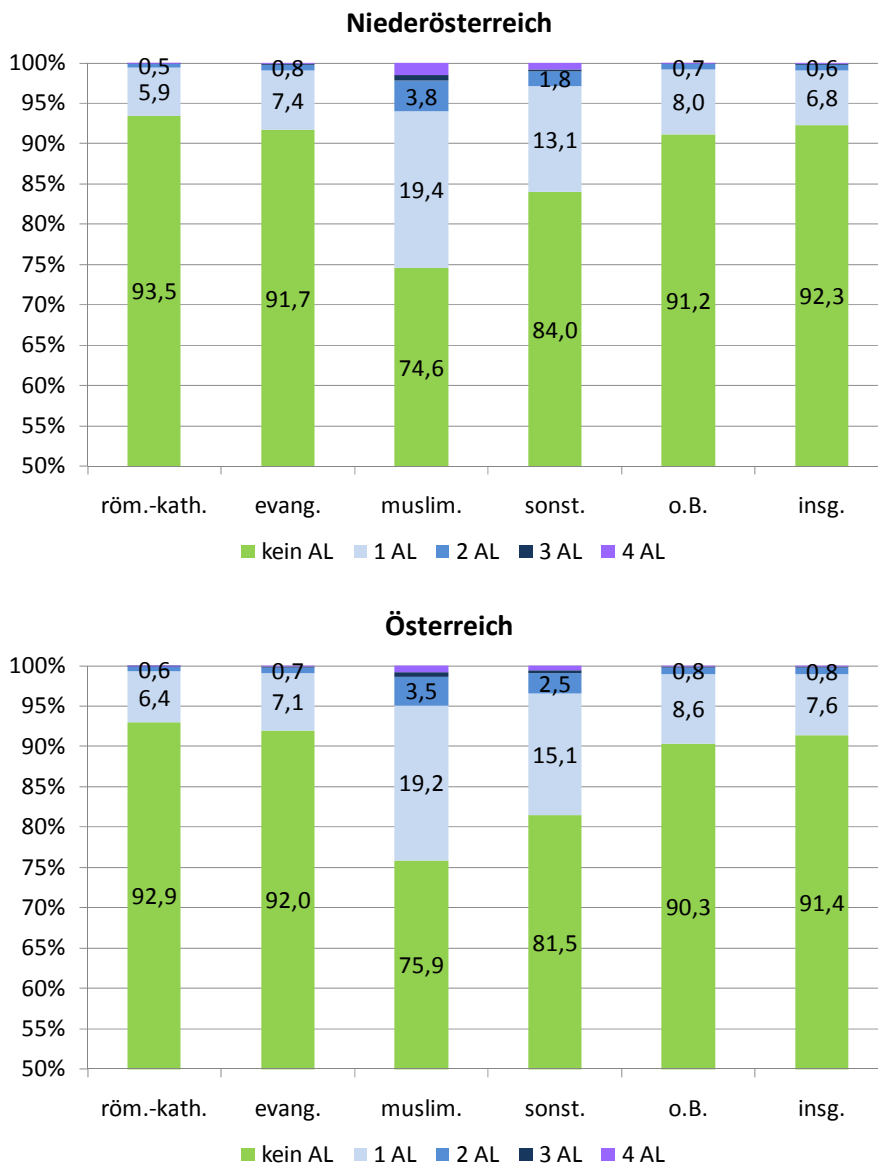
### **ExpertInneninterviews: 3-5 pro Region**

#### **Leitfaden**

1. Kurzvorstellung der Institution/rel. Organisation
2. Funktion der/des Gesprächspartnerin/s
3. Was wird als dringlichstes Problem von Jugendlichen/Personen mit Migrationshintergrund angesehen? Wo werden die Ursachen für die Probleme gesehen?
4. Wie unterstützt die Institution Jugendliche/Personen mit Migrationshintergrund beim Lernen (im Schulsystem), am Arbeitsmarkt und im privaten Umfeld?
5. Welche Erfahrungen wurden hierbei gemacht – was ist besonders auffallend?
6. In welchem Bereich und durch welche Maßnahmen werden die größten Fortschritte erzielt?
7. Welche Probleme treten bei der Arbeit mit den Jugendlichen auf?
8. Wo besteht Handlungsbedarf? Welche Maßnahmen werden als besonders wirkungsvoll angesehen? Wer ist für diese Maßnahmen zuständig? Wie kann sich diese Institution einbringen

## Anhang 2: Tabellen- und Abbildungen zu Kapitel II

Abbildung 35: Anzahl der Arbeitslosen im Haushalt in Niederösterreich und Österreich nach Religionsbekenntnis

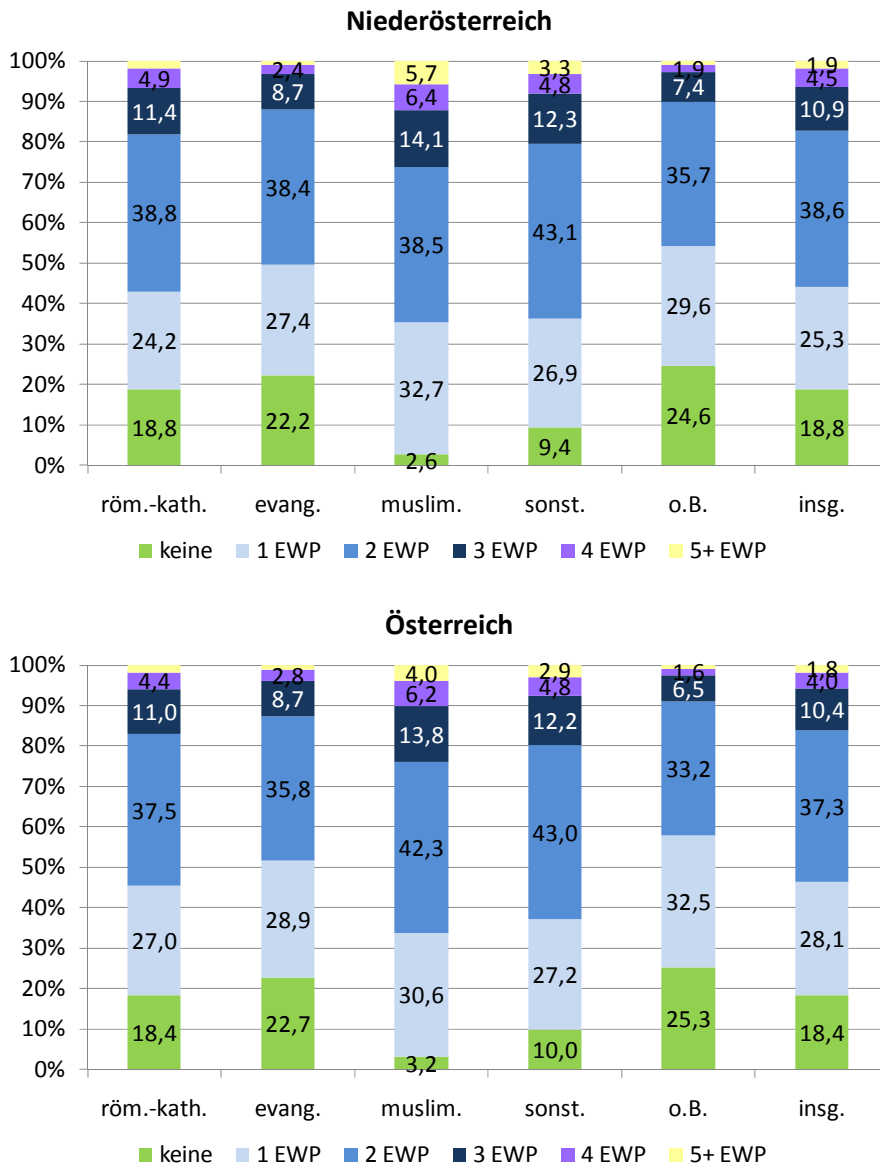


Anmerkung: Personen, die keine Angabe zum Religionsbekenntnis gemacht haben, sind in der Auswertung für insgesamt („insg.“) berücksichtigt.

Quelle: St.At. (VZ2001), DUK-Auswertungen und -Darstellung.



Abbildung 36: Anzahl der Erwerbspersonen im Haushalt in Niederösterreich und Österreich nach Religionsbekenntnis



Anmerkung: Personen, die keine Angabe zum Religionsbekenntnis gemacht haben, sind in der Auswertung für insgesamt („insg.“) berücksichtigt.

Quelle: St.At. (VZ2001), DUK-Auswertungen und -Darstellung.

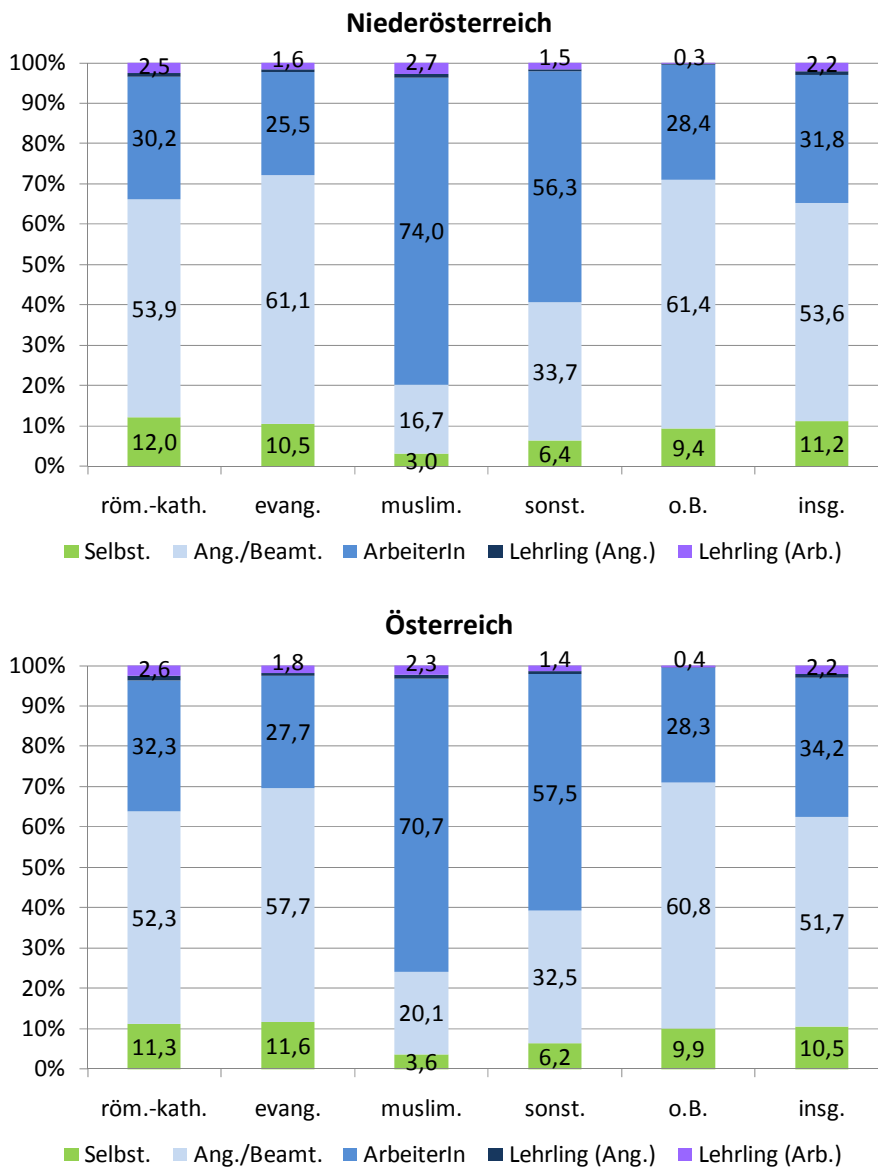
Abbildung 37: Beschäftigungsquote nach Geschlecht und Religionsbekenntnis in Niederösterreich und Österreich



Beschäftigungsquote: Anteil der Erwerbstätigen nach LUK (ohne geringfügig Beschäftigte) an der Bevölkerung im Alter von 15 bis 64 Jahren

Quelle: St.At. (VZ2001), DUK-Auswertungen und -Darstellung.

Abbildung 38: Stellung im Beruf in Niederösterreich und Österreich nach Religionsbekenntnis



Anmerkung: Personen, die keine Angabe zum Religionsbekenntnis gemacht haben, sind in der Auswertung für insgesamt („insg.“) berücksichtigt.

Quelle: St.At. (VZ2001), DUK-Auswertungen und –Darstellung.

Tabelle 9: Bildungsniveau der Muslime in den niederösterreichischen Bezirken 2001 (Altersgruppe 25-64 Jahre)

Bezirk	Bildungsniveau	Absolut		In %	
		islamisch	insgesamt	islamisch	insgesamt
Amstetten	ISCED 0-2	519	14.522	60,6%	25,1%
	ISCED 3	288	32.080	33,6%	55,5%
	ISCED 4-6	50	11.247	5,8%	19,4%
Baden	ISCED 0-2	2.748	16.948	69,7%	23,4%
	ISCED 3	945	38.534	24,0%	53,2%
	ISCED 4-6	247	16.972	6,3%	23,4%
Bruck an der Leitha	ISCED 0-2	536	5.019	72,9%	22,2%
	ISCED 3	160	13.449	21,8%	59,4%
	ISCED 4-6	39	4.185	5,3%	18,5%
Gänserndorf	ISCED 0-2	1.037	11.535	71,6%	22,9%
	ISCED 3	319	29.264	22,0%	58,1%
	ISCED 4-6	92	9.547	6,4%	19,0%
Gmünd	ISCED 0-2	257	7.065	73,0%	33,2%
	ISCED 3	73	11.000	20,7%	51,6%
	ISCED 4-6	22	3.245	6,3%	15,2%
Hollabrunn	ISCED 0-2	240	7.427	63,8%	27,3%
	ISCED 3	98	14.922	26,1%	54,9%
	ISCED 4-6	38	4.850	10,1%	17,8%
Horn	ISCED 0-2	109	4.124	46,4%	24,1%
	ISCED 3	90	9.561	38,3%	55,8%
	ISCED 4-6	36	3.456	15,3%	20,2%
Korneuburg	ISCED 0-2	440	7.670	59,8%	19,5%
	ISCED 3	221	21.549	30,0%	54,9%
	ISCED 4-6	75	10.047	10,2%	25,6%
Krems (Land)	ISCED 0-2	245	7.394	60,2%	24,7%
	ISCED 3	133	16.721	32,7%	55,9%
	ISCED 4-6	29	5.773	7,1%	19,3%
Krems an der Donau (Stadt)	ISCED 0-2	285	3.296	53,1%	24,3%
	ISCED 3	199	7.037	37,1%	51,9%
	ISCED 4-6	53	3.214	9,9%	23,7%
Lilienfeld	ISCED 0-2	262	3.665	57,8%	25,5%
	ISCED 3	157	8.206	34,7%	57,1%
	ISCED 4-6	34	2.494	7,5%	17,4%
Melk	ISCED 0-2	437	10.140	63,2%	25,7%
	ISCED 3	217	22.221	31,4%	56,3%
	ISCED 4-6	38	7.087	5,5%	18,0%
Mistelbach	ISCED 0-2	541	9.470	58,4%	23,9%
	ISCED 3	326	23.033	35,2%	58,2%
	ISCED 4-6	60	7.067	6,5%	17,9%
Mödling	ISCED 0-2	869	10.180	62,2%	16,3%
	ISCED 3	377	30.557	27,0%	48,8%
	ISCED 4-6	151	21.892	10,8%	35,0%
Neunkirchen	ISCED 0-2	1.650	11.691	74,2%	25,1%
	ISCED 3	490	25.585	22,0%	54,9%
	ISCED 4-6	84	9.302	3,8%	20,0%

Quelle: St.At. (VZ2001), DUK-Auswertung.

Tabelle 10: Bildungsniveau der Muslime in den niederösterreichischen Bezirken 2001 (Altersgruppe 25-64 Jahre)  
(Fortsetzung)

Bezirk	Bildungsniveau	Absolut		In %	
		islamisch	insgesamt	islamisch	insgesamt
Scheibbs	ISCED 0-2	117	5.227	51,3%	24,8%
	ISCED 3	87	12.272	38,2%	58,2%
	ISCED 4-6	24	3.580	10,5%	17,0%
St. Pölten (Land)	ISCED 0-2	1.109	11.916	70,8%	23,4%
	ISCED 3	405	28.851	25,8%	56,6%
	ISCED 4-6	53	10.215	3,4%	20,0%
St. Pölten (Stadt)	ISCED 0-2	1.400	7.403	70,7%	26,6%
	ISCED 3	469	14.380	23,7%	51,7%
	ISCED 4-6	112	6.056	5,7%	21,8%
Tulln	ISCED 0-2	454	7.738	62,8%	21,1%
	ISCED 3	203	20.514	28,1%	56,1%
	ISCED 4-6	66	8.343	9,1%	22,8%
Waidhofen an der Ybbs	ISCED 0-2	61	1.386	48,8%	23,5%
	ISCED 3	53	3.073	42,4%	52,2%
	ISCED 4-6	11	1.431	8,8%	24,3%
Waidhofen/Thaya	ISCED 0-2	36	4.168	48,0%	28,5%
	ISCED 3	26	7.955	34,7%	54,4%
	ISCED 4-6	13	2.506	17,3%	17,1%
Wien-Umgebung	ISCED 0-2	831	11.460	63,6%	19,3%
	ISCED 3	336	31.476	25,7%	53,0%
	ISCED 4-6	139	16.411	10,6%	27,7%
Wr. Neustadt (Land)	ISCED 0-2	1.418	9.907	77,5%	24,6%
	ISCED 3	331	22.366	18,1%	55,6%
	ISCED 4-6	81	7.945	4,4%	19,8%
Wr. Neustadt (Stadt)	ISCED 0-2	924	6.434	81,1%	30,0%
	ISCED 3	161	10.015	14,1%	46,8%
	ISCED 4-6	55	4.972	4,8%	23,2%
Zwettl	ISCED 0-2	61	6.925	50,8%	29,9%
	ISCED 3	47	12.667	39,2%	54,7%
	ISCED 4-6	12	3.570	10,0%	15,4%

Quelle: St.At. (VZ 2001), DUK-Auswertung.

## Anhang 3: Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Außenwanderungssaldo von Niederösterreich 1961-2010.....	13
Abbildung 2: Binnen- und Außenwanderungssaldo von Niederösterreich 1996-2010.....	14
Abbildung 3: Binnen- und Außenwanderung je 1.000 Einwohner in niederösterreichischen Bezirken 2002-2010.....	15
Abbildung 4: Wanderungssaldo von Niederösterreich (Nettozuwanderung) nach Staatsangehörigkeit 2002 - 2009.....	16
Abbildung 5: Bevölkerung nach Religion in Niederösterreich 1951.....	18
Abbildung 6: Bevölkerung nach Religion in Niederösterreich 1971.....	18
Abbildung 7: Bevölkerung nach Religion in Niederösterreich 1981.....	19
Abbildung 8: Bevölkerung nach Religion in Niederösterreich 1991.....	20
Abbildung 9: Bevölkerung nach Religion in Niederösterreich 2001.....	20
Abbildung 10: Entwicklung des prozentualen Anteils der römisch-katholischen Religion in Niederösterreich.....	21
Abbildung 11: Entwicklung der Anteile ausgewählter Glaubensgemeinschaften in Niederösterreich in %.....	21
Abbildung 12: Anteil der islamischen Wohnbevölkerung in Niederösterreich auf Bezirksebene (VZ 2001).....	22
Abbildung 13: Abweichung der islamischen Bevölkerung Niederösterreichs vom landesweiten Mittelwert in Prozentpunkten auf Bezirksebene (2001).....	23
Abbildung 14: Islamische Bevölkerung nach Gemeinden in Niederösterreich 2001.....	26
Abbildung 15: Bevölkerung Niederösterreichs nach Lebensphase und Religion (2001).....	27
Abbildung 16: Die Altersstruktur der muslimischen Bevölkerung von Niederösterreich im Vergleich mit der restlichen niederösterreichischen Bevölkerung 2001 (in Prozent).....	28
Abbildung 17: Die muslimische Bevölkerung Niederösterreichs nach Staatsbürgerschaft 2001.....	29
Abbildung 18: Bevölkerung mit ausländischem Geburtsland in Niederösterreich und Österreich am 1. Jänner 2011, Anteile in Prozent.....	33
Abbildung 19: Entwicklung des Anteils der Lebendgeburten nach Religion der Mutter in NÖ 1985-2010.....	34
Abbildung 20: Altersstruktur der Muslime nach Geschlecht in Niederösterreich und Österreich im Vergleich zum Gesamtdurchschnitt 2001.....	35
Abbildung 21: Haushaltsgröße nach Religionsbekenntnis in Niederösterreich und Österreich 2001.....	37
Abbildung 22: Haushaltstyp (Familienform) nach Religionsbekenntnis in Niederösterreich.....	38
Abbildung 23: Bildungsniveau der niederösterreichischen und österreichischen Bevölkerung (25-64 Jahre) nach Religionsbekenntnis: 2001.....	39
Abbildung 24: Bildungsniveau der Muslime in Niederösterreich und in Österreich (25-64 Jahre) nach Geschlecht im Vergleich zum Gesamtschnitt: 2001.....	40
Abbildung 25: Erwerbsquoten der Männer nach Religionsbekenntnis 2001 (Erwerbspersonen in % der Bevölkerung).....	44
Abbildung 26: Erwerbsquoten der Frauen nach Religionsbekenntnis 2001 (Erwerbspersonen in % der Bevölkerung).....	45
Abbildung 27: Erwerbsquote nach Geschlecht und Religionsbekenntnis in Niederösterreich und Österreich.....	46
Abbildung 28: Arbeitslosenquote nach Geschlecht und Religionsbekenntnis in Niederösterreich und Österreich.....	48
Abbildung 29: Bevölkerung nach Lebensunterhalt in Niederösterreich und Österreich nach Religionsbekenntnis.....	50
Abbildung 30: InterviewpartnerInnen nach Geburtsland in %.....	107
Abbildung 31: Kommunikationspraxis der InterviewpartnerInnen in %.....	113
Abbildung 32: InterviewpartnerInnen nach Weiterbildung, Erwerbsstatus und Frauenanteil in %.....	116
Abbildung 33: Anzahl der Interviewpartner/innen nach genannter Religionszugehörigkeit und Geschlecht in absoluten Zahlen.....	122
Abbildung 34: Been bullied others at school at least once in the past couple of months in %.....	132
Abbildung 35: Anzahl der Arbeitslosen im Haushalt in Niederösterreich und Österreich nach Religionsbekenntnis.....	160
Abbildung 36: Anzahl der Erwerbspersonen im Haushalt in Niederösterreich und Österreich nach Religionsbekenntnis.....	161
Abbildung 37: Beschäftigungsquote nach Geschlecht und Religionsbekenntnis in Niederösterreich und Österreich.....	162
Abbildung 38: Stellung im Beruf in Niederösterreich und Österreich nach Religionsbekenntnis.....	163

## Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Gemeinden mit dem niedrigsten bzw. höchsten Anteil an islamischer Bevölkerung in den Bezirken Niederösterreichs (2001).....	25
Tabelle 2: Bevölkerung mit islamischer Religion 2001 und 2009 nach Staatsangehörigkeit in Österreich.....	31
Tabelle 3: Entwicklung der Bevölkerung in Niederösterreich und Österreich nach Geburtsland 2001-2011.....	32
Tabelle 4: Bildungsstruktur der erwerbstätigen Bevölkerung in Österreich (25-64 Jahre) nach Geburtsland im Jahr 2010 (4. Quartal) in Prozent.....	41
Tabelle 5: Arbeitslosenquoten im Zeitverlauf.....	47
Tabelle 6: Statistik islamischer Religionsunterricht 2012/13.....	57
Tabelle 7: Zusammensetzung der InterviewpartnerInnen.....	108
Tabelle 8: Bildungsniveau der Muslime in den niederösterreichischen Bezirken 2001 (Altersgruppe 25-64 Jahre).....	115
Tabelle 9: Bildungsniveau der Muslime in den niederösterreichischen Bezirken 2001 (Altersgruppe 25-64 Jahre).....	164
Tabelle 10: Bildungsniveau der Muslime in den niederösterreichischen Bezirken 2001 (Altersgruppe 25-64 Jahre) (Fortsetzung).....	165