



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Konversion zum Islam im Kontext eines säkularen Europas –
Beispiel Österreich

verfasst von / submitted by

Jana Elisabeth Irlenkäufer BA BSc

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Kraus

Danksagung

Ich möchte allen Personen danken, die mir beim Verfassen und Abschließen dieser Masterarbeit geholfen haben.

Ich danke meinem Betreuer Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Kraus für die Begleitung und die Zeit, die er sich genommen hat, um sich mit meiner Arbeit auseinanderzusetzen. Außerdem danke ich meiner Zweitprüferin Ass.-Prof. Mag. Dr. Gabriele Rasuly-Paleczek, die sich sehr kurzfristig für diese Aufgabe bereitgestellt hat.

Ich danke meinen besten Freundinnen und Freunden Nadine Wolbart, Katarina Schellander, Alexandra Varsek, Veit Janesch, Katia Wissinger und Andreas Wintersperger, die einer meiner größten Rückhalte in der gesamten Studienzeit gewesen sind.

Ich danke auch einem Freund in der Schweiz, Cédric Bessire, der die ersten fünf Seiten von meinem Konzept gelesen hat, obwohl es ihn nicht wirklich interessiert hat, und bei dem ich mich eine Woche lang für Analysearbeiten zurückziehen konnte.

Ich danke Jakob Rieder für sein schnelles Durchlesen und Feedback geben so kurz vor dem Abgabetermin, obwohl wir uns nicht gut kennen.

Ich danke meinen fünf Interviewpartner_innen dafür, dass sie sich für die Interviews bereiterklärt haben, und für die Offenheit, mit der sie mir begegnet sind.

Ich danke allen Mitbewohnern und Mitbewohnerinnen der Benno-WG, März-WG und Kana-Daham-WG, die mir ein gemütliches Heim verschafft haben und / oder mich durch Gespräche und Ablenkung bei der Arbeit unterstützt haben.

Ich danke meinen beiden Brüdern Philipp Irlenkäuser und Julian Irlenkäuser für ihre große familiäre und emotionale Unterstützung der letzten zwei Jahre, in denen diese Arbeit entstanden ist.

Und ich danke meinen lieben Eltern Gerlind Irlenkäuser und Stephan Sting für ihr stetes Bemühen mir zur Seite zu stehen und sich mit meinen Problemen und Bedürfnissen auseinanderzusetzen. Ohne sie hätte ich nie studieren können.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
Persönlicher Zugang	5
Aufbau und Fokus der Arbeit	7
Kapitel 1: Säkularismus, Orientalismus und Islam in Österreich	12
Säkularismus und Orientalismus	12
Religion und Säkularisierung – eine Einführung	13
Historischer Einblick: Aufklärung und die Säkularisierung der Gesellschaft	17
Säkularismus in Österreich	24
Orientalismus	28
Islam in Österreich: Historischer Überblick	31
„Frontier Orientalism“	39
Muslim_innen in Österreich heute	42
Konversion zum Islam in Deutschland und Österreich	48
Zusammenfassung des Forschungsinteresses	53
Kapitel 2: Methoden	55
Erhebung	55
Analyse	57
Kapitel 3: Biographie- und Ergebnisdarstellung	59
1. Teil: Biographien	60
Biographische Skizzen	60
Zusammenfassung zentraler Schlüsse	77
2. Teil: Sozialhistorische Kontextualisierung	87
Trennung Kultur / Tradition und Religion als Legitimation	87
Konversion zum Islam aus europäisch-säkularer Perspektive	95
Zwiespalt und Doppelleben	107

Warum Islam?	112
Zusammenfassung und Schluss.....	119
Literatur	128
Internetquellen	131
Artikel	131
Internetseiten.....	132
Anhang	133
Abstract.....	133

Einleitung

„Im mittelalterlichen Europa herrschte einmal, so wie es für vor-moderne Gesellschaften üblich ist, eine Verschmelzung von Religion und Politik. Aber diese Verschmelzung führte unter den neuen Bedingungen von religiösen Unterschieden, extremem Sektierertum und Konflikten, wie sie die protestantische Reformation herbeiführte, zu den gehässigen, brutalen und lang andauernden Religionskriegen der frühen Neuzeit, welche die europäischen Gesellschaften in den Ruin trieben. Die Säkularisierung des Staats war die glückliche Antwort auf diese katastrophale Erfahrung. Die Aufklärung erledigte den Rest.“ (Casanova 2009: 27-28)

In dieser Masterarbeit werde ich mich mit Säkularismus und Islam in Österreich und Europa beschäftigen. Dazu habe ich fünf biographisch-narrative Interviews mit Österreicher_innen geführt, die im Laufe ihres Lebens zum Islam konvertiert sind. In Österreich aufgewachsen, größtenteils am Land, bilden sie eine Schnittstelle zwischen dem „säkularen Europa“, in dem sie aufgewachsen sind, und dem Islam als das „Andere“ zu Europa, das als gängiges Bild im Laufe der europäisch-säkularen Geschichte entstanden ist. Bei den fünf Interviewpartner_innen handelt es sich um vier Frauen und einen Mann im Alter von 27 bis 52 Jahren, die in insgesamt vier verschiedenen Bundesländern in Österreich geboren und aufgewachsen sind.

Das einleitende Zitat von José Casanova greift den europäischen „Gründungsmythos“ in überspitzter Weise auf und soll verdeutlichen wie sehr Säkularismus in das vorherrschende Europa-Narrativ eingeschrieben ist. Der Islam wird häufig als das „Andere“ zur „europäischen Identität“ konzipiert, mit der Argumentation, dass Personen aus mehrheitlich islamischen Ländern nicht von den Schlüsselmomenten der europäischen Geschichte geprägt wurden: das Römische Reich, das Christentum, die Aufklärung und mit ihr die Säkularisierung, und die Industrialisierung. Damit gehören muslimische Immigrant_innen „nicht zu denen, deren Heimat Europa ist“ (Asad 2003: 205). Die Idee eines offenen, säkularen und demokratischen Europas als Hintergrund für die Abgrenzung zum Islam als das „Andere“ ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit.

Natürlich kann ich am Beispiel von fünf Österreicher_innen und deren Lebensgeschichten keine Allgemeinaussagen über die Situation von Säkularismus und Islam in ganz Europa treffen, nicht einmal über die Situation in Österreich allein. Dennoch hoffe ich einen kleinen Beitrag in diese Richtung leisten zu können, indem ich die Ergebnisse meiner Interviewanalysen anhand von Literatur zu dem Thema diskutiere und in einen größeren

sozialhistorischen Kontext stelle. Als Studentin des Faches der Kultur- und Sozialanthropologie schreibe ich aus einer bestimmten Perspektive heraus, die zum Ziel hat, individuell geteilte Erlebnisse und Aussagen vor dem Hintergrund des jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Kontextes zu betrachten. Um diesen Kontext darzustellen, werde ich Literatur aus den Sozialwissenschaften, hauptsächlich aus der Anthropologie, Soziologie und Politikwissenschaft, zum Thema Säkularismus und Orientalismus heranziehen und meine Argumentationen darauf aufbauen.

Zunächst möchte ich noch darauf eingehen, wie ich persönlich zu dem Thema gekommen bin, um meinen Standpunkt klarzustellen. Im Anschluss werde ich den Aufbau der Arbeit erläutern.

Persönlicher Zugang

Ich habe 2017 begonnen mich mehr mit dem Islam auseinanderzusetzen, als ich dem Projekt „Mehr als Flucht – Infos zu Herkunftsregionen“ an der Universität Wien beigetreten bin. Im Rahmen des Projektes haben wir Vorträge und Workshops über verschiedene Herkunftsregionen von geflüchteten Personen in Österreich durchgeführt und ich habe angefangen mich intensiv mit dem Irak auseinanderzusetzen. Dadurch habe ich Iraker_innen und Österreicher_innen, die im Irak geboren sind, kennengelernt und in weiterer Folge auch Personen, die ursprünglich aus Syrien, Afghanistan und anderen mehrheitlich islamischen Ländern kommen. Ich habe begonnen Arabisch zu lernen und mich sowohl privat als auch wissenschaftlich mit der Rolle der Frau im *qur'ān* (قرآن) und den *'ahādīḥ* (أحاديث)¹ beschäftigt.

Mein persönlicher Kontakt zu muslimischen oder muslimisch geprägten Migrant_innen hat auch meinen Bezug zum Islam nachhaltig beeinflusst. Zu einigen Muslim_innen pflege ich enge Freundschaften. Dadurch habe ich einen positiven emotionalen Bezug zum Islam. Zwei meiner Interviewpartner_innen habe ich auch über entfernte Bekanntenkreise kennengelernt, was schon verdeutlicht, dass ich mich in einem Umfeld bewege, das Muslim_innen gegenüber

¹ Der *qur'ān* ist das heilige Buch des Islam. Die meisten Verse wurden dem muslimischen Propheten Muhammad während seiner Lebenszeit einzeln und separat offenbart. Erst später wurden sie in der Reihenfolge angeordnet, in der sie jetzt sind. Die *'ahādīḥ* sind kurze Erzählungen über Muhammad und seine Gefährten. Sie beinhalten memorisierte Berichte, die in den drei bis vier Jahrhunderten nach Muhammads Tod in schriftlicher Form gesammelt wurden (vgl. Awde 2000: 7f.). Gemeinsam bilden der *qur'ān* und die *'ahādīḥ* die islamischen Schriften, von denen sich Gebote und Gesetze für eine orthodoxe muslimische Lebensweise ableiten lassen. Zu den Interpretationen dieser Schriften gibt es verschiedene Meinungen und Sichtweisen, die teilweise zu großen Konflikten in mehrheitlich islamisch geprägten Ländern führen und teilweise aber auch konfliktfrei nebeneinander stehen.

offen eingestellt ist. Interessanterweise pflege ich mehr Kontakte zu muslimisch praktizierenden Personen als zu praktizierenden Personen christlichen Glaubens. Die Auseinandersetzung mit dem Islam hängt bei mir eng mit der Auseinandersetzung von Gesellschaften und sozialen Gruppen zusammen, die ich nicht zu dem Umfeld, in dem ich sozialisiert worden bin, zähle. Dadurch bin ich selbst mit einer Vorstellung von Islam als dem „Anderen“ aufgewachsen, auch wenn die islamische Religion in meinem Umfeld schon von klein auf nicht abgelehnt wurde. Dennoch war und bin ich Vorurteilen und Ressentiments ausgesetzt, die ich teilweise verinnerlicht habe und die ich jetzt im Nachhinein zunehmend reflektiere. Dass ich sie reflektiere und eine differenziertere Perspektive auf Muslim_innen, Islam und Religion im Allgemeinen habe, ändert nichts daran, dass sie mich nach wie vor mehr und weniger bewusst beeinflussen. Mithilfe eines Forschungstagebuches, das ich parallel zur Datenerhebung und -auswertung geschrieben habe, habe ich versucht mir diesen Ressentiments bewusst zu werden und mich damit auseinanderzusetzen, woher sie kommen.

Dem Thema der Religion im Allgemeinen habe ich mich wenig gewidmet bevor ich angefangen habe mich mit dem Islam zu beschäftigen. Als Kind bin ich regelmäßig in die evangelische Christenlehre² gegangen und habe mich mit acht Jahren taufen lassen, weil ich es wollte. Meine Eltern haben mich und meine Brüder nicht getauft, weil sie wollten, dass wir diese Entscheidung selbst treffen. Ich habe also an Gott geglaubt und habe an verschiedenen Aktivitäten in der evangelischen Kirche in Berlin teilgenommen. Im Jugendalter habe ich mich nach unserem Umzug nach Österreich konfirmieren lassen. Schon während der Zeit der Konfirmation und vor allem in weiterer Folge hat mein Glaube an Gott jedoch nachgelassen. Mittlerweile bin ich weder davon überzeugt, dass es einen Gott, wie er im christlichen Sinne aufgefasst wird gibt, noch, dass *alḷāh* (الله) oder irgendeine andere Macht existiert, die sich für uns Menschen interessiert. Ich gehe von einer oder mehreren Kräften oder Prozessen aus, die wir Menschen nicht verstehen und erfassen können und die so wenig menschlich sind, dass sie das Interesse, die Liebe und die Fürsorge für die Menschen, die in der Auffassung von Gott bzw. *alḷāh* enthalten sind, nicht in sich tragen.

Die fehlende Gewissheit, dass es Gott bzw. *alḷāh* gibt, unterscheidet meine Glaubensvorstellung von denen meiner Interviewpartner_innen. Dennoch finde ich viele Gemeinsamkeiten. Meine Interviewpartner_innen beschreiben, dass sie schon lang auf der

² Die Christenlehre ist eine Form des kirchlichen außerschulischen Religionsunterrichts, der von dem_der Pfarrer_in oder einem_einer Katechet_in erteilt wird.

Suche sind und sich „immer schon“ für die „Grundfragen des Lebens“ interessiert haben („Wo komme ich her, wo gehe ich hin, was ist der Sinn des Lebens?“). Diese Fragen stelle ich mir auch immer wieder und ich bin auch in gewisser Weise auf der Suche nach Sinn, die sich in körperbewussten Aktivitäten wie Tanz oder meinem starken Interesse an Psychotherapie und der Psyche des Menschen äußert. Nietzsche hat mit seiner viel zitierten Aussage „Gott ist tot!“ (Nietzsche 1990: 130) wichtige Entwicklungen in Folge der europäischen Aufklärung aufgegriffen. Die Lücke, die ein toter Gott hinterlässt, verlangt nach Äquivalenten, sowohl auf struktureller und institutioneller Ebene als auch auf persönlicher Ebene.

Diese Suche auf persönlicher Ebene und die zunehmende Beschäftigung mit dem Islam haben mich schließlich auf die Idee gebracht, Interviews mit Österreicher_innen führen, die zum Islam konvertiert sind. Ich wollte einerseits erfahren wie es dazu gekommen ist, dass sie konvertiert sind und andererseits, wie sich die Konversion im gesellschaftlichen Kontext gestaltet und in welcher Form der Hintergrund eines säkularen Europa-Narrativs in den Interviews aufscheint.

Aufbau und Fokus der Arbeit

Das folgende erste Kapitel dient zunächst der theoretischen Einbettung meiner Arbeit. Oben habe ich kurz den Ausgangspunkt meiner Perspektive dargestellt und ich werde die Zitate von Casanova und Asad im nächsten Kapitel weiter ausführen. Ich werde auch auf Werke von Charles Taylor zu Säkularismus und von Edward Said zu Orientalismus eingehen. Ich werde aufzeigen wie die Trennung von heilig und profan sich seit den achsenzeitlichen Revolutionen durch die europäische Geschichte zieht und damit auch unser Verständnis von Religion und Säkularismus entscheidend mitgestaltet. Am Ende des ersten Unterkapitels werde ich auch auf Säkularisierungsprozesse in Österreich eingehen und das Verhältnis von Staat und Kirche nachzeichnen. Dabei werde ich zu dem Schluss kommen, dass sich Kirche und Staat zunehmend voneinander gelöst haben, aber kirchlich-christliche Richtlinien und Werte weiterhin die politische Meinungsbildung beeinflussen.

Um den sozialhistorischen Kontext darzustellen, im Rahmen dessen die interviewten Personen konvertiert sind, ist es wichtig die Geschichte des Islam in Österreich zu erläutern. Die Geschichte des Islam unterscheidet sich von Land zu Land, auch innerhalb Europas. Ich werde im zweiten Teil des ersten Kapitels die österreichspezifische Situation darstellen. Wichtige Ereignisse waren dabei der Sieg über das osmanische Heer in Wien 1683; die Okkupation

Bosniens und der Herzegowina 1878 und der anschließenden Annexion 1908, mit der erstmals eine muslimische Bevölkerungsgruppe unter habsburgische Verwaltung kam; und die Anwerbung und Ankunft von Gastarbeiter_innen aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien in den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts. All diese Entwicklungen tragen zur Vielfalt der muslimischen Gruppierungen in Österreich und deren Status in der österreichischen Gesellschaft bei. Auch der Orientalismus hat in Österreich eine spezifische Ausprägung, die Andre Gingrich in seinem Konzept des „frontier orientalism“ beschreibt. Auf dieses Konzept werde ich im Anschluss an die Geschichte des Islam eingehen.

Im dritten Teil des ersten Kapitels nähere ich mich der Gruppe der Konvertit_innen an. Da es wenig Literatur zu Konversion zum Islam in Österreich gibt, werde ich mich auch viel auf Literatur beziehen, deren Autor_innen mit Konvertit_innen in Deutschland gearbeitet haben. Die Vereine und Netzwerke deutschsprachiger Muslim_innen in Deutschland haben eine längere Geschichte und sind weitaus größer als die in Österreich. Da die Situation von Muslim_innen in Deutschland Parallelen zu der in Österreich aufweist, z.B. hinsichtlich der Geschichte migrantischer Gastarbeiter_innen in den 60er Jahren und darauffolgenden Entwicklungen, erscheint sie mir als geeignetes vergleichbares Beispiel. Die wichtigsten deutschsprachigen muslimischen Verbände in Österreich sind die „Initiative österreichischer Muslim_innen“ (gegründet 1999), die „Initiative österreichischer Konvertitinnen und Konvertiten“ (gegründet 2014) und die „Muslimische Jugend Österreich“ (gegründet 1996). Dennoch ist das deutschsprachige Netzwerk weitaus kleiner und jünger als in Deutschland. Bei meiner Recherche bin ich nur vereinzelt auf Diplomarbeiten und ein Unterkapitel zum Thema Konversion zum Islam in Österreich gestoßen.

Im ersten Kapitel werde ich also von einem breiteren sozialhistorischen Kontext über die Geschichte des Islam bis zu Konvertit_innen in Österreich meinen Fokus immer mehr eingrenzen und die vorliegende Forschung positionieren. Im zweiten Kapitel werde ich auf die Erhebungs- und Analysemethoden eingehen, die ich für die Interviews verwendet habe. Ich werde das biographisch-narrative Interview erläutern und erklären, wie ich die Interviews geführt habe und aus welchen Gründen. Es war mir wichtig die Konversion meiner Interviewpartner_innen nicht nur im Kontext der europäischen Geschichte zu verstehen, sondern auch im Kontext der individuellen Lebensgeschichte. Zur Analyse habe ich sowohl die einzelnen Lebensgeschichten und Erzählungen dazu im Detail betrachtet als auch anhand von Codierungen übergreifende Zusammenhänge hergestellt.

Im dritten Kapitel komme ich schließlich zur Darstellung der Ergebnisse. Das Kapitel unterteilt sich in zwei Teile. Zunächst werde ich anhand biographischer Skizzen die einzelnen Lebensgeschichten meiner Interviewpartner_innen nachzeichnen und zentrale Schlüsse, die sich daraus ableiten lassen, zusammenfassen. Darunter gehören interviewübergreifende Aspekte, wie der starke Fokus auf die Konversionsgeschichte in Abgrenzung zur gesamten Lebensgeschichte, die Rolle von Religion und Christentum in Kindheit und Jugend, die jahrelange Suche nach Sinn und nach Antworten auf die „Grundfragen des Lebens“, sowie Auseinandersetzungen und Erfahrungen mit dem „Fremden“ und dem eigenen „Fremdsein“ im Laufe der Lebensgeschichte.

Der zweite Teil zielt schließlich darauf ab die verschiedenen Lebensgeschichten in ihren sozialhistorischen Kontext zu stellen. Dazu werde ich theoretische Argumente aus dem ersten Kapitel aufgreifen und mit interviewübergreifenden Erfahrungen und Argumentationslinien verbinden. Zunächst werde ich den starken Legitimationsdruck meiner Interviewpartner_innen herausarbeiten und zwei zentrale Bereiche darstellen, die am breitesten legitimiert werden: die Rolle der Frau im Islam und Kriege und politische Konflikte im Namen des Islam. Dabei spielt die Trennung von Religion und Kultur / Tradition, heilig und profan, eine zentrale Rolle. Im Anschluss werde ich den europäisch-säkularen Blickwinkel meiner Interviewpartner_innen aufzeigen. Die häufige Trennung von Kultur / Tradition und Religion, die sich durch die Interviews zieht, ist eine geschichtlich gewachsene und verdeutlicht die europäisch-säkulare Sozialisierung meiner Interviewpartner_innen.

Anschließend werde ich anhand von Charles Taylors Konzept des „säkularen Zeitalters“ und dessen aktuelle Form des „Zeitalters der Authentizität“ die europäisch-säkulare Perspektive meiner Interviewpartner_innen veranschaulichen. Dazu habe ich drei verschiedene Aspekte aufgegriffen, die mir in der Interviewanalyse sehr präsent erschienen sind: die Räume der gegenseitigen Zurschaustellung; die freie Entscheidung und damit einhergehend eine leichte Form des Relativismus; und die Ablehnung von äußerlicher Konformität, also von gesamtgesellschaftlichen Traditionen und Einstellungen und / oder denen vorheriger Generationen. Dabei komme ich zu dem Schluss, dass die von Taylor beschriebene Ethik der Authentizität sich durch die gesamten Interviews zieht und sich der Lebensweg meiner Interviewpartner_innen gar nicht mehr so gegensätzlich zu einem europäisch-säkularen

gesellschaftlichen Kontext gestaltet, wie die historisch gewachsene und gesellschaftlich verbreitete Konzeption des Islam als „das Andere“ zu Europa zunächst vermuten lässt.

Im letzten Teil werde ich noch aufzeigen wie die Sozialisierung in einem europäisch-säkularen Kontext und das gegenwärtige gesellschaftliche Umfeld zu einem „Doppelleben“ und innerem Zwiespalt der interviewten Personen führen. Die Trennung von religiösem und weltlichem Leben zieht sich durch das Alltagsleben der Konvertit_innen, unter anderem weil sie in einem Umfeld leben, in dem Religion auf die private Sphäre beschränkt wird, während die islamische Glaubenspraxis mit dem Alltag eng verwoben ist. Auch heftige und ablehnende Reaktionen der Familie oder Lebenspartner_innen auf die geänderte Lebensweise führen häufig zu einem inneren Zwiespalt und Konflikten. Vor allem die drei Kopftuch tragenden und sich auf muslimische Art bedeckenden Frauen stoßen auf große Ablehnung innerhalb der Familie. Das hat einerseits mit der Marginalisierung und Rassifizierung von Muslim_innen zu tun, die in Österreich auch häufig im Symbolbild des aggressiven und gewalttätigen „Türken“ aufscheint, der „unsere“ Frauen begehrt und Frauen allgemein unterdrückt, und andererseits mit gesellschaftlichen Sexualisierungsprozessen des weiblichen Körpers (vgl. Gingrich 2015: 62; Haug 1991: 7ff.; Özyürek 2014: 23f., 37f.).

Im letzten Kapitel des Biographie- und Ergebniskapitels „Warum Islam?“ werde ich noch einige Aspekte erläutern und von den vorherigen Kapiteln aufgreifen, die mir relevant erscheinen, um zu verstehen, warum genau der Weg einer muslimischen Lebensweise beschritten wurde. Es hätte konfliktfreiere Möglichkeiten für meine Interviewpartner_innen geben können Religiosität zu leben, die weniger ablehnende Reaktionen von Seiten der Familie und dem breiteren sozialen Umfeld hervorgerufen hätten. Dazu werde ich die Erklärungen der interviewten Personen und von Konvertit_innen aus der Literatur genauso aufgreifen wie biographische und sozialhistorische Prozesse. Die Gründe für die Konversion sind vielschichtig und komplex und ich kann in diesem Rahmen nicht auf alle in detaillierter Weise eingehen. Am relevantesten erscheinen mir die Kompatibilität von Wissenschaft und Religion in modernen Zugängen des Islam, die Verschmelzung von Glaubenspraxis und Lebensalltag als praktizierende_r Muslim_in und die biographischen Auseinandersetzungen mit dem „Fremden“ und dem eigenen „Fremdsein“ in einem gesellschaftlichen Kontext, der Muslim_innen marginalisiert, rassifiziert und als „Andere“ entfremdet.

Im Schlusskapitel werde ich schließlich die Ergebnisse und Einblicke zusammenfassen und einen Ausblick auf weitere Forschungsbereiche geben, die sich aus Anhaltspunkten ableiten lassen, die ich in dieser Arbeit nicht ausreichend ausführen konnte.

Bevor ich nun in das erste Kapitel übergehe, möchte ich noch einige Anmerkungen zu gendergerechter Schrift und Sprache in dieser Arbeit machen. Ich habe mich bei personenbezogenen Begriffen für eine Form mit Unterstrich entschieden, weil diese nicht nur Männer und Frauen, sondern auch inter- und transsexuelle Personen einbeziehen soll, also Formen von geschlechtlicher Identität, die sich nicht in dichotome zweigeschlechtliche Kategorien zuordnen lassen. Die wenigsten Konvertit_innen ordnen sich einem Geschlecht zu, das nicht als rein männlich oder rein weiblich bezeichnet wird, zumal in den islamischen Schriften dezidiert nur Männer und Frauen angesprochen werden. Aus einigen *'aḥādīṭ* lassen sich auch ablehnende Haltungen des islamischen Propheten Muhammad gegenüber Homosexualität ableiten. Diese Haltungen sind meiner Ansicht nach im gesellschaftlichen und historischen Kontext seiner Lebenszeit zu verstehen. Es mir aber wichtig auch in Fällen, in denen kaum oder vermutlich keine inter- oder transsexuellen Personen betroffen sind, eine Schriftform zu verwenden, die andere sexuelle Orientierungen und Formen der Geschlechtsidentität zulässt, als reine männlich oder weibliche. Sprache steht mit unserem Denken und Handeln in Wechselwirkung und ich möchte zu einem gesellschaftlichen Denken und Handeln beitragen, dass diverse Formen von Geschlechtsidentität und Sexualität zulässt, akzeptiert und keinen Druck auf Individuen ausübt sich in die eine oder andere Kategorie zu zwängen, wenn diese für sie nicht als passend empfunden wird. Zusätzlich kann ich mir in diesen Fällen nicht sicher sein, dass keine inter- oder transsexuellen Personen betroffen sind. In den Fällen, in denen ich eine rein männliche Form verwendet habe, ist diese Form bewusst gewählt, weil ich mir sicher bin, dass nur Personen betroffen sind, die sich einem männlichen Gender zuordnen oder zugeordnet haben. In manchen Fällen will ich dadurch auf subtile Art aufzeigen, dass der entsprechende Bereich vom männlichen Geschlecht dominiert wird. In direkten Zitaten aus der Literatur habe ich rein männliche Formen in gegenderte Formen mit Unterstrich umgeändert und in Klammer gesetzt. In den direkten Zitaten von Interviewausschnitten habe ich diesbezüglich keine Änderungen vorgenommen, um textnah arbeiten zu können und meinen Interviewpartner_innen keine Ausdrucksweise überzustülpen, die sie möglicherweise gar nicht vertreten wollen (was nicht heißt, dass der Großteil meiner fünf Interviewpartner_innen sie nicht unterstützen würde). Verwendete Interviewausschnitte

habe ich lediglich um Transkriptionszeichen verkürzt und auch meine bestätigenden „mhm“ und „mh“ weggelassen, um sie leserlicher und leichter nachvollziehbar zu machen.

Kapitel 1: Säkularismus, Orientalismus und Islam in Österreich

Säkularismus und Orientalismus

Bevor ich auf die komplexen Entwicklungen des Säkularismus und Orientalismus in Europa und in Österreich eingehe, möchte ich meinen Fokus erläutern. Zum Thema Säkularismus sind zahlreiche Werke in den Geisteswissenschaften erschienen. Ich werde hauptsächlich auf Artikel und Bücher von Talal Asad, Charles Taylor und José Casanova eingehen, weil sie Aspekte aufgreifen, die für die Diskussion meiner Ergebnisse wichtig sind und eine kultur- und sozialanthropologische Perspektive aufweisen. Charles Taylor geht detailliert auf die sozialhistorischen Entwicklungen und gesellschaftlichen Prozesse des Säkularismus in Europa ein. Talal Asad hingegen beschreibt wie sich das gängige Konzept von Religion in der Anthropologie entwickelt hat und dass es Annahmen impliziert, die aus einer europäisch-christlichen Geschichte herausgewachsen sind. Damit beleuchtet er den Eurozentrismus in einem der gängigsten anthropologischen Religionsbegriffe. Die Werke von Charles Taylor, Talal Asad und José Casanova teilen ihren Fokus auf Frankreich und Großbritannien, die einerseits als die größten Kolonialmächte der Geschichte gelten und andererseits bedeutende Rollen in der Säkularisierung Europas innehaben. Taylor und Casanova gehen auch auf die USA ein, die mit den Ereignissen des „Second Awakening“ und wenigen anti-religiösen Komponenten in der Geschichte ihrer Aufklärung eine Sonderstellung im „Westen“ einnehmen (vgl. Casanova 2009: 24; Taylor 2007: 322). Auf die amerikanische Situation werde ich nicht weiter eingehen, aber auch innerhalb von Europa unterscheiden sich die Säkularisierungsprozesse von Land zu Land und Österreich selbst hat in dem Zusammenhang eine eigene spezifische Entwicklung aufzuweisen. Diese Entwicklungen werde ich im Anschluss anhand von Paul Zulehners Buch „Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion“ (1973) nachzeichnen.

In Bezug auf Orientalismus beziehe ich mich zunächst auf das Buch „Orientalism“ von Edward Said, weil es als Ursprung der Orientalismus-Kritik in den Sozialwissenschaften bekannt ist und sich moderne und weiterführende Orientalismus-Theorien auf dieses Werk beziehen. Allerdings liegt auch Saims Fokus auf den Ereignissen in Frankreich und Großbritannien und der Orientalismus in Österreich weist einige Besonderheiten auf, die sich vom klassischen Orientalismus nach Said unterscheiden. Andre Gingrich hat in seinem Konzept des „frontier orientalism“, der in Österreich und anderen Grenzländern zum osmanischen Reich auftritt, eine alternative Form des Orientalismus zusammengefasst, die ich nach einem historischen Überblick über den Islam in Österreich ausführen werde. Zusammengefasst werde ich sowohl in Bezug auf die Säkularisierungsprozesse als auch in Bezug auf Orientalismus zunächst die Ereignisse in Frankreich und Großbritannien erläutern, die führend für die Entwicklungen in ganz Europa waren, und anschließend auf die in Österreich spezifische Situation eingehen. Dadurch möchte ich einerseits den gesellschaftlichen Kontext meiner Interviewpartner_innen herausarbeiten und andererseits meine forschungsleitenden Fragestellungen formulieren.

Religion und Säkularisierung – eine Einführung

In seinem Buch „Genealogies of Religion“ (1993) stellt Talal Asad die Entstehung (bzw. in seinen Worten „Konstruktion“) von Religion als universales abstraktes Phänomen im frühen modernen Europa dar. Er greift dabei auf Autoren³ des 17. Jahrhunderts wie John Locke und Edward Herbert und deren Definition von „Natural Religion“ zurück. Er hebt die spezifisch christliche Geschichte als Hintergrund dieser Definition hervor: „I want to emphasize that the idea of Natural Religion was a crucial step in the formation of the modern concept of religious belief, experience, and practice, and that it was an idea developed in response to problems specific to Christian theology at particular historical juncture“ (Asad 1993: 42). Ähnlich drückt sich José Casanova aus, aber in Bezug auf Säkularisierung: „Der Ausgangspunkt einer jeden Diskussion über das *Säkulare*, *Säkularisierung* oder *Säkularismus* sollte die Einsicht sein, dass alle diese Konzepte von einer westlich-christlichen theologischen und rechtlich-kanonischen Kategorie hergeleitet werden, nämlich der des *saeculum*, die als solche nicht nur in den anderen Weltreligionen keine Entsprechung hat, sondern nicht einmal im byzantinischen Christentum“ (Casanova 2009: 19). Aus dieser Perspektive ist sowohl die gängige Definition von Religion an sich als auch das Konzept von Säkularismus, das mit dieser Definition zusammenhängt, aus

³ Die männliche Form ist bewusst gewählt, da es sich um männliche Autoren handelt.

einer westlich-christlichen Geschichte heraus entstanden und vor deren Hintergrund zu verstehen.

Anhand einer Rekonstruktion von Religion als anthropologische Kategorie zeigt Asad auf, dass Religion und „religious meaning“, wie sie von Geertz in der symbolischen Anthropologie beschrieben werden – und bis heute einen großen Einfluss in der Kultur- und Sozialanthropologie haben –, eine Trennung zwischen religiösem Glauben und religiöser Bedeutung auf der einen Seite und weltlichen Gegebenheiten auf der anderen Seite implizieren. Geertz' Definition von Religion lautet wie folgt: „(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic“ (Geertz 1973: 90). Seiner Definition nach ist Religion ein System von Symbolen, die Modelle für kulturelle Muster und soziale Relationen darstellen und gleichzeitig mitformen. Da alle menschlichen Wesen ein tiefes Bedürfnis nach einer allgemeinen Ordnung der Existenz haben und religiöse Symbole, die mit Bedeutung („meaning“) aufgeladen werden, ihnen diese Ordnung geben, entsteht laut Geertz der religiöse Glaube. Weltliche Gegebenheiten wie Verwirrung, Schmerz und ethische Paradoxe treiben den Menschen zu religiösem Glauben, um das Leid durch soziale Ordnung aushalten zu können und ihm Bedeutung zu geben. Die Konzepte innerhalb der existenziellen Ordnung nehmen Faktualität („factuality“) an, beispielweise durch Riten, was impliziert, dass sie von einer „wahren“ weltlichen Ordnung kultureller Muster getrennt werden können (vgl. Geertz 1973: 91-123).

Asad sieht diese implizite Trennung von Symbolen („religious symbols“) und weltlichen Gegebenheiten als Produkt der christlichen Geschichte infolge der Aufklärung:

„This modest view of religion (which would have horrified the early Christian Father or medieval churchmen) is a product of the only legitimate space allowed to Christianity by post-Enlightenment society, the right to individual belief: the human condition is full of ignorance, pain, and injustice, and religious symbols are a means of coming positively to terms with that condition. One consequence is that this view would in principle render any philosophy that performs such a function into religion (to the annoyance of the nineteenth-century rationalist), or alternatively, make it possible to think of religion as a more primitive, a less adult mode of coming to terms with the

human condition (to the annoyance of the modern Christian).“ (Asad 1993: 45-46)

Asad versteht Geertz' Definition von Religion als eine individualisierte und aufgeklärte, weil sie religiösen Glauben als mentalen Zustand priorisiert statt ihn als konstitutives Element innerhalb weltlicher Gegebenheiten zu betrachten. Aus der Perspektive eines aufgeklärten und säkularen Weltbildes heraus wird der Glaube damit zu einer primitiven, weniger erwachsenen Form des Umgangs mit Schmerz und Ungerechtigkeit (vgl. ebd. 40-47).

José Casanova betrachtet den westlich-christlichen Säkularisierungsprozess aus einer ähnlichen Perspektive und vergleicht ihn zunächst mit den achsenzeitlichen Revolutionen, die er eng verknüpft sieht mit dem Verlust der Eingebettetheit des Individuums in den heiligen Kosmos und in die Gesellschaft sieht. Im Zuge dieses Verlustes habe eine Neubestimmung der Grenzen zwischen Immanenz und Transzendenz und heilig und profan stattgefunden (vgl. Casanova 2009: 20). Er greift für seine weitere Argumentation auf das Werk von Charles Taylor „A Secular Age“ (2007) zurück und dessen Annahme, dass der Prozess der modernen Säkularisierung innerhalb des lateinischen Christentums mit der Bemühung begonnen hat, das religiöse Leben aus den Klöstern hinaus in die Welt, das *saeculum*, zu tragen (vgl. ebd. 21f.).

Für beide Autoren hängen also Religion und Säkularisierung mit der Trennung von heilig und profan, religiös und weltlich zusammen. In der Religionssoziologie sind allerdings auch andere Ansätze vertreten, die Paul Zulehner als „funktionalistische Perspektive“ bezeichnet und denen zufolge Religion entsprechend ihrer Funktion für den Menschen zu erfassen ist. Vertreter_innen dieser Definition sind zum Beispiel Émile Durkheim und Thomas Luckmann. Laut Luckmann tritt Religion dann in Erscheinung, wenn der Mensch seine biologische Verfassung überschreitet, „transzendiert“, was vor allem in zwischenmenschlichen und intersubjektiven Erfahrungen passiert. Sozialisierung ist aus seiner Perspektive als grundreligiöser Prozess zu verstehen und bedeutet die Einordnung des Menschen in das gesellschaftliche Sinngefüge. Säkularisierung kann dabei nur mit dem Niedergang historisch gewachsener Religionsformen gleichgesetzt werden, nicht aber mit Religion an sich. Jegliche Weltdeutung und Sinnintegration haben laut Luckmann religiösen Charakter und sind in ganz verschiedenen Varianten denkbar, wie zum Beispiel der Ersatz religiöser Institutionen durch politische und quasi-politische Ideologien mit religiöser Funktion, subjektivistische Philosophien und psychoanalytische Lebensweisheiten, oder neue synkretistische Deutungsmodelle (vgl. Luckmann 1971: 75-80; Zuhleener 1973: 56ff.).

Diese Perspektive auf Religion scheint zunächst im Kontrast zur oben beschriebenen zu stehen, da sie Religion weiter fasst und auf Gegebenheiten ausweitet, die aus Geertz' Perspektive als rein weltlich betrachtet werden würden. Laut Asad ist sie aber nur die Kehrseite der oben beschriebenen, da auch hier religiöse Symbole eine Form des Umgangs mit menschlichen Zuständen bilden. Dazu ziehe ich noch einmal den zweiten Teil des Zitats von Asad heran: „One consequence is that this view would in principle *render any philosophy that performs such a function into religion*⁴ (to the annoyance of the nineteenth-century rationalist), or alternatively, make it possible to think of religion as a more primitive, a less adult mode of coming to terms with the human condition (to the annoyance of the modern Christian)“ (Asad 1993: 46). Auch wenn also politische und quasi-politische Ideologien, subjektivistische Philosophien und psychoanalytische Lebensweisheiten von Luckmann als religiöse Sinndeutungen betrachtet werden, bleiben sie trennbar von „wahren“ sozialen und kulturellen Mustern.

Der von Luckmann verwendete Ansatz erscheint mir sinnvoll, um den Unterschied zwischen meinen nicht gottgebundenen Glaubensvorstellungen und denen meiner Interviewpartner_innen, die davon ausgehen, dass es Gott oder *aḷlāh* gibt, zu verringern. Meine Interviewpartner_innen haben in schwierigen Lebenssituationen Halt in ihrem Glauben an *aḷlāh* gefunden und finden ihn noch immer, aber die Annahme, dass ihr Umgang mit Schmerz und Ungerechtigkeit primitiver oder weniger erwachsen sei als meine Suche nach Antworten in „rein weltlichen“ Gegebenheiten, würde eine Hierarchisierung der Glaubensvorstellungen und damit auch eine Wertung implizieren. Meine eigene Sinndeutung und -integrierung hat einen anderen Weg eingeschlagen als den Glauben an Gott, indem ich in die Bereiche Psychotherapie und Körperbewusstsein eingetaucht bin. Auch hier bleiben Resterfahrungen, die ich mir nicht erklären kann, und die ich irgendwelchen abstrakten unbegreifbaren Kräften zuschreibe. Im Rahmen von Luckmanns Ansatz stehen beide Formen der Sinndeutung einander gleichgestellt gegenüber. Laut Asad liegt aber auch in dieser Perspektive eine Trennung von religiösen und weltlichen Gegebenheiten vor, die im Bewusstsein „westlicher“ und vor allem europäischer Gesellschaften stattgefunden hat. Ihren Ursprung führt Casanova bis vor die Zeit der Aufklärung zurück, nämlich zu jener der achsenzeitlichen Revolutionen. Die gesamten sozialhistorischen Prozesse der Aufklärung und der Säkularisierung bauen darauf auf. Die Trennung von heilig und profan, Religion und Kultur / Tradition, ist auch ein zentrales Interesse

⁴ Kursivsetzung JI.

im Rahmen dieser Arbeit. Da meine Interviewpartner_innen in Österreich aufgewachsen sind und damit historische Entwicklungen wie Säkularisierung, europäische Aufklärung und deren gesellschaftliche Ausprägungen von klein auf verinnerlicht haben, interessiert mich wie meine Interviewpartner_innen Religion verstehen und Trennungen wie heilig und profan, Kultur und Religion einbeziehen. Darauf werde ich am Ende des ersten Kapitels noch ausführlicher eingehen.

Zulehner verwendet für seine Theorien einen dreidimensionalen Säkularisierungsbegriff: Er unterscheidet die (1) gesellschaftliche Dimension der Säkularisierung, die den „Prozess der Entflechtung der Kirchen von den übrigen gesellschaftlichen Institutionen, wie Wirtschaft und Staat“ (Zulehner 1973: 59) beschreibt; die (2) personale Dimension der Säkularisierung oder „Säkularisierung des Bewusstseins“, die die Folgen für Verhalten und Bewusstsein des Einzelnen impliziert, da die Säkularisierung von Institutionen nicht notwendigerweise die des individuellen Bewusstseins mit sich zieht; und die (3) „Säkularisierung der Religion“: Sie greift innerkirchliche Entwicklungen auf, „die zu einer Veränderung theologischer, sittlicher, pastoraler und sonstiger kirchlicher Wirklichkeiten in Richtung auf die veränderte Welt führen, bzw. zum Teil selbst an dieser Veränderung der Welt mitbeteiligt sind“ (ebd. 67). Ein solcher dreidimensionaler Säkularisierungsbegriff erscheint mir sinnvoll, weil er durch die Verstrickung der verschiedenen Dimensionen komplexe Prozesse, Gegenbewegungen und Widersprüche erklärbar macht. Aus Zulehners dreidimensionalem Ansatz heraus sind die historischen Entwicklungen, die ich im folgenden Unterkapitel darstelle, der Säkularisierung der Gesellschaft zuzuordnen.

Historischer Einblick: Aufklärung und die Säkularisierung der Gesellschaft

Taylor beschreibt in seinem Buch „A Secular Age“ eine anthropozentrische Wende („anthropocentric shift“) um den Wechsel vom 17. zum 18. Jahrhundert. Er unterscheidet vier Veränderungen, die insgesamt die Rolle des „Transzendenten“ verringern: (1) das Nachlassen der Annahme eines über die Menschen hinausreichenden Ziel Gottes, sodass wir ihm nicht mehr zu verdanken haben oder schuldig sind als die Verwirklichung unseres eigenen Gemeinwohls und Glücks; (2) der Bedeutungsverlust von Gnade, denn die von Gott geplante Ordnung ist eine von Vernunft beherrschte und durch Verstand und Disziplin können die Menschen aufsteigen und diese Ordnung realisieren; (3) die Abnahme eines Sinns für Mystik und das Geheimnisvolle; (4) das Schwinden der Vorstellung, dass Gott eine Transformation des

Menschen im Sinn hat, die ihn jenseits der Grenzen des gegenwärtigen Daseins führt. Die dritte Veränderung folgt laut Taylor aus den vorigen zwei, denn wenn Gottes Absichten für die Menschen nur ihr eigenes Wohl umfasst, was sie aus ihrer Natur als vernunftbegabte rationale Wesen heraus erreichen können, dann bleibt kein Raum für versteckte Mysterien. Die vierte Annahme, das Überschreiten des Diesseits, überlebt am längsten in der Vorstellung eines Lebens nach dem Tod (vgl. Taylor 2007: 222ff.).

Aus den Perspektiven Taylors und Casanovas heraus ist Säkularisierung nicht als linearer Prozess von religiösem Glauben zu Nicht-Glauben zu verstehen. Der Ursprung lag sogar im Gegenteil begründet, nämlich im Versuch die säkulare Wirklichkeit „zu vergeistlichen“, der sich im 17. und 18. Jahrhundert aus den führenden Schichten Frankreichs und Großbritanniens herausbildete. Diese „Vergeistlichung“ brachte aber auch eine Entritualisierung und Entzauberung von Religion mit sich und wirkte in Form der Ausweitung des christlichen Lebens über das Kloster hinaus und in der Transformation der säkularen Wirklichkeit nach christlichen transzendenten Prinzipien (vgl. Casanova 2009: 21f.). Taylor betont immer wieder, dass der Säkularisierungsprozess von zahlreichen Gegenbewegungen geprägt war. Außerdem waren die Entwicklungen nicht auf einen bestimmten religiösen Bereich beschränkt. Verschiedene Aspekte wirkten zusammen, um letztendlich das Konstrukt zu bilden, das unter „Säkularisierung“ verstanden wird. Taylor beschreibt einen Wechsel von Ergebenheit und religiöser Erfahrung hin zu einem „externen Moralismus“ („external moralism“), der jedoch gerade aus diesen gottergebenen Erfahrungen und Praktiken entstanden ist, die sich zu Beginn des modernen Zeitalters reichhaltig entwickelt haben. Daraus nährte sich die Tendenz zu einer Religion im Inneren, die sich mit dem Ideal von Disziplin und regulierten Methoden zu einem „frommen Humanismus“ („devout humanism“) bildete. Die Annahme einer auf Vernunft basierten Natur des Menschen und das Ideal einer disziplinierten, arbeitsamen und produktiven Lebensweise gingen zunächst vor allem von den führenden Eliten aus, prägten später aber auch die breiteren Teile der Gesellschaft. Unterstützt wurden diese Entwicklungen von der Etablierung der neuen Naturwissenschaft, die die Entzauberung der Religion vorantrieb (vgl. Taylor 2007: 226-29).

In einer Darstellung über zahlreiche Seiten hinweg führt Taylor aus, wie verschiedene Entwicklungen ineinandergriffen und wie uneinig sich verschiedene Autoren⁵ zur Zeit der Aufklärung waren. Dennoch macht er in der Tendenz eine Verschiebung der natürlichen

⁵ Die rein männliche Form habe ich auch hier bewusst gewählt.

Ordnung („natural order“) aus, in der die ökonomische Dimension immer wichtiger wurde und sich „ökonomische“ Aktivität – geordnete, friedvolle und produktive Aktivität – mehr und mehr zum Modell menschlichen Verhaltens entwickelte. Die menschliche Natur stieg auf und näherte sich dem Göttlichen. Das Universum wurde zu einer Ordnung der gegenseitigen Unterstützung und des gegenseitigen Vorteils. Das Ziel Gottes und damit das Ziel des Menschen ist es zu florieren und wir florieren mit der vernunftbasierten Nutzung der Industrie und mithilfe unseres rationalen Verstandes. Die natürliche Ordnung nahm einen zunehmend unpersönlichen Charakter an und ging so weit, dass manche Autoren der Zeit meinten, Religion könne zu Fanatismus und zu starkem Enthusiasmus führen und dabei die natürliche Ordnung gefährden. Das Verständnis von Gott und seinem Verhältnis zur Welt entfernte sich von einer orthodoxen christlichen Konzeption Gottes hin zur Auffassung von Gott als Architekt eines Universums unveränderlicher Gesetze, dem sich die Menschen anpassen müssen. Gott ist nur über diese gesetzesbeherrschte Struktur, die er erschaffen hat, mit uns verbunden und letztendlich greifen wir auf ein gleichgültiges Universum zurück, mit einem Gott, der entweder nicht an uns interessiert ist oder womöglich gar nicht existiert (vgl. Taylor 30-72).

Im Zuge dieser anthropozentrischen Wende entstanden zwei unterschiedliche Perspektiven, die Taylor als Immanenzperspektive und Transformationsperspektive bezeichnet. Die Transformationsperspektive setzt eine übernatürliche Macht (Gott) voraus, die eine Transformation des Menschen über rein menschliches Gedeihen und vernunftbasierte Gegenseitigkeit hinaus im Sinn hat. Sie hängt also mit dem oben beschriebenen vierten Aspekt der anthropozentrischen Wende zusammen. Das bedeutet auch, dass der Mensch an der uneingeschränkten Liebe Gottes teilhat; eine Form der Liebe, die jedwede Gegenseitigkeit oder Fairness übersteigt und den Menschen über sich selbst hinausführt. Die Immanenzperspektive ist dagegen von eben jenem Schwinden der Vorstellung, dass Gott eine Transformation des Menschen im Sinn hat, geprägt. Sie ist Rahmen der beschriebenen neuzeitlichen moralischen Ordnung entstanden und beinhaltet eine bestimmte Form menschlichen Gedeihens im Rahmen vernunftbegabter Gegenseitigkeit, mithilfe derer das eigene Glück angestrebt wird. Ursprünglich handelte es sich dabei um eine vorsehungsbezogene Auffassung, in der ein Gott Platz hatte, aber schon bald entwickelten sich atheistische Formen, die in der Vorstellung einer höheren Transformation des Menschen eine Bedrohung der Ordnung wechselseitigen Vorteils sahen. Die Immanenzperspektive stützt sich laut Taylor tendenziell auf materialistische Auffassungen. Trotz der vermeintlichen Gegenseitigkeit dieser Perspektiven beziehen die meisten Menschen heute eine Position zwischen den beiden Extremen (vgl. Taylor 2007: 430f.).

In weiterer Folge stellt Taylor dar, wie durch diese Entwicklungen einer humanistischen Alternative zum christlichen Glauben eine weitere Diversifizierung stattfand: „The multiple critiques levelled at orthodox religion, Deism, and the new humanism, and their cross-polemics, end up generating a number of new positions, including modes of unbelief which have broken out of the humanism of freedom and mutual benefit (e.g., Nietzsche and his followers) – and lots else besides” (Taylor 2007: 299). In den Entwicklungen der Jahrhunderte nach der Zeit der Aufklärung entstand also eine riesige Bandbreite von Positionen und Möglichkeiten und brachte eine Dynamik hervor, die Taylor als „Nova-Effekt“ bezeichnet: Eine immer größere Vielfalt moralischer und spiritueller Optionen etablierte sich und weitete sich bis in den Bereich des Udenkbaren aus. Die Phase des Nova-Effekts reicht bis in die heutige Zeit hinein und dauert noch immer an. Die Vielfalt oder „fractured culture of the nova“, wie Taylor sie nennt, war zunächst den Eliten vorbehalten, insbesondere im Zeitalter der Mobilisierung, auf das ich gleich zurückkommen werde. Sie weitete sich schließlich auf ganze Gesellschaftsgruppen und Gesellschaften aus. Sie fand ihren Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Gleichzeitig entwickelte sich eine romantisierte Vorstellung von Authentizität und „expressivem Individualismus“ („expressive individualism“), deren Ethik zwar schon in der Romantik entstanden ist, aber erst seit der Kulturrevolution der 1960er Jahre breite Gesellschaftsschichten erreicht hat. Auch zu diesem Idealtyp des Zeitalters der Authentizität werde ich gleich zurückkommen. Mittlerweile leben wir in einer spirituellen Supernova mit einem weitgefächerten Pluralismus auf spiritueller Ebene (vgl. ebd. 2007: 299f.).

Diese gesellschaftlichen Prozesse der europäischen von Frankreich und Großbritannien ausgehenden Säkularisierung habe ich hier nachgezeichnet und zusammengefasst. Bevor ich im nächsten Unterkapitel die österreichspezifischen Entwicklungen zu der Zeit beschreiben und dabei auch auf die Rolle der Religion in der österreichischen Politik eingehen werde, möchte ich noch zur jetzigen Form des säkularen Zeitalters nach Taylor kommen, nämlich dem Zeitalter der Authentizität. Diese Ausführungen werden für die Ergebnisdarstellung im dritten Kapitel besonders relevant werden.

Zeitalter der Authentizität

Taylor teilt das „säkulare Zeitalter“ in die Idealtypen des Ancien Régime, des Zeitalters der Mobilisierung und des Zeitalters der Authentizität. Diese verschiedenen Idealtypen überschneiden sich zeitlich, auch wenn sie tendenziell nacheinander auftreten, und religiöse

Formen des Zeitalters der Mobilisierung sind nach wie vor relevant. Die Entwicklungen unterscheiden sich von Land zu Land, aber grundsätzlich haben die verschiedenen Phasen für alle westlich-säkularen Länder Bedeutung. Wie oben dargestellt, geht Taylor davon aus, dass mit der Aufklärung gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine Entwicklung hin zum externen Moralismus und frommen Humanismus als Alternative zum Christentum begonnen hat. Diese Entwicklungen sieht er auch als Anfänge des „Nova-Effekts“, also der sich ständig erweiternden Skala neuer religiöser und irreligiöser spiritueller Optionen. Taylor bezieht sich zwar hauptsächlich auf Großbritannien und Frankreich, teilweise auf die USA und in geringem Ausmaß auf andere europäische Länder, beschreibt aber eine Tendenz, die auch Österreich betrifft.

Die verschiedenen Idealtypen lassen sich laut Taylor wie folgt beschreiben. Im Ancien-Régime-Modell sind Kirche und Staat miteinander verwoben. Gerade in einem Land wie Österreich mit konstitutioneller Monarchie und einem Staatskirchentum, das bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts hineinreicht, ist dieses Modell von Bedeutung, auch wenn es im Gegensatz zu den Zeitaltern der Mobilisierung und Authentizität heute weniger präsent erscheint. Im Ancien Régime leben die Menschen in einer von Gott gebilligten hierarchischen Ordnung und die Präsenz Gottes ist unumgänglich. Die (politische) Autorität selbst steht in einem göttlichen Zusammenhang. Unter Mobilisierung versteht Taylor hingegen einen Prozess, bei dem sich die Menschen infolge verschiedener Mittel von Überredung, Druck oder Zwang neuen Formen von Gesellschaft, Kirche oder Verband anschließen. Mit diesen neuen Formen gehen auch geänderte soziale Vorstellungsschemata einher. Mit zunehmender Entzauberung entsteht vor allem in protestantischen Gesellschaften eine Vielzahl an Konfessionen, die jedoch unter einem nationalen Staat zusammengefasst werden. In katholischen Gesellschaften wie Österreich bzw. Österreich-Ungarn verhält sich die Situation der Mobilisierung anders, da der Katholizismus mit politischer Autorität eng verwoben war. Dennoch spielen auch hier das Bewusstsein und die Anerkennung anderer Konfessionen zunehmend eine Rolle. Ein Hinweis darauf ist das plurikonfessionell ausgerichtete Toleranzpatent von 1781, das ich im Kapitel „Islam in Österreich“ noch erwähnen werde und das auf ein Bewusstsein für die Stellung anderer religiöser Konfessionen verweist. Dieses Bewusstsein hängt auch mit der Grenz-Situation Österreich-Ungarns an Osteuropa und dessen christlich-orthodoxen und muslimischen Religionsformen zusammen. Im Idealtyp der Mobilisierung bilden die Angehörigen einander anerkennender Konfessionen ein Volk unter Gott, das sich unter einer Nation zusammenfassen lässt. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession unterliegt dabei einem gewissen Grad

an Freiwilligkeit. Die vier Stränge von Spiritualität, Disziplin, politischer Identität und zivilisatorischer Ordnung werden unter starken Formen des Glaubens verknüpft und die Vorstellung des auf Vernunft begründeten wechselseitigen Vorteils innerhalb des einen Volkes unter Gott nimmt zu. All diese Entwicklungen waren vor dem Zeitalter der Mobilisierung vor allem in den bürgerlichen Eliten präsent, erreichten jedoch bis ins Ende des 19. Jahrhunderts alle Gesellschaftsschichten. Dabei erlangte die Immanenzperspektive zunehmend Bedeutung (vgl. Taylor 2007: 445-48).

Den Idealtypus der Authentizität schreibt Taylor Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg und infolge der Kulturrevolution der 1960er Jahre zu. Unter einer Kultur der Authentizität versteht Taylor

“the understanding of life which emerges with the Romantic expressivism of the late-eighteenth century, that each one of us has his/her own way of realizing our humanity, and that it is important to find and live out one’s own, as against surrendering to conformity with a model imposed on us from outside, by society, or the previous generation, or religious or political authority.” (Taylor 2007: 475)

Die Suche nach dem individuellen Mensch-Sein, das sich gegen die Unterwerfung unter eine äußerliche Konformität richtet, hängt eng mit der Verbreitung des „expressiven Individualismus“ zusammen. Diese in der Romantik entstandene Form des Expressivismus äußerte sich schon während des gesamten 19. Jahrhunderts in der Suche intellektueller und künstlerischer Eliten nach der authentischen Lebens- oder Ausdrucksform. Im Rahmen des Zeitalters der Authentizität wurde diese Form der Selbstorientierung allerdings wiederum zu einem Massenphänomen. Es geht zunehmend darum, die individuell authentische Ausdrucksform, den eigenen Weg, zu finden. Dabei spielt unter anderem die Revolution der Konsumwelt in der Nachkriegszeit eine Rolle, ebenso wie eine Revolution der Sexualmoral, die sich gegen die Abwertung des Sexuellen richtet und der damit verbundenen Angst vor dem Dionysischen⁶, sowie festgesetzten Gender-Rollen (vgl. Taylor 473ff., 501-04).

Die Ethik der Authentizität spielt laut Taylor in den heutigen Formen der Religion und Spiritualität eine zentrale Rolle. Sie hängt mit dem Zusammenbruch der religiösen Formen des Zeitalters der Mobilisierung zusammen. Die Zunahme an spirituellen Optionen und das Gefühl der freien Wahl und der Selbstbestimmung im Rahmen einer modernen Konsumgesellschaft

⁶ Dieses Wort bezieht sich auf den griechischen Gott Dionysos mit seinen wilden und ekstatischen Charakterzügen.

führen zu dem Ziel, die eigene Individualität zum Ausdruck zu bringen. Die eigene Individualität wird in Räumen gegenseitiger Zurschaustellung ausgetragen. Diese Räume der gegenseitigen Zurschaustellung beinhalten kein gemeinsames Handeln, sondern eine simultane Präsenz der anderen, sodass es für jede_n eine Rolle im Handeln spielt, dass die anderen da sind, Zeug_innen des Handelns werden und dabei mitbestimmen, welche Bedeutung die Handlungen einnehmen. Es entwickelt sich eine gemeinsame Stilsprache, die sich laufend verändert und die vor allem in modernen städtischen Gesellschaften immer wichtiger wird. Dabei sind sich alle eines gewaltigen verstreuten Publikums bewusst, das Geschehnisse verfolgt und Handlungen wahrnimmt. Diese Räume schwanken zwischen Einsamkeit und Miteinander und können manchmal in gemeinsames Handeln umschlagen. Begleitet wird der expressive Individualismus und die gegenseitige Zurschaustellung laut Taylor auch von einem leichten Relativismus: “let each person do their own thing, and we shouldn’t criticise each other’s ‘values’; this is predicated on a firm ethical base, indeed, demanded by it” (Taylor 2007: 484).

Spiritualität nimmt mit der Ethik der Authentizität eine Suche nach der individuellen Ausdrucksform an. Selbstfindung und Selbstverwirklichung sind zentrale Aspekte in der Ablehnung einer äußerlichen Konformität, die sich dabei gegen die Gesellschaft als Ganzes oder vorheriger Generationen richtet. Entscheidend ist, dass laut Taylor religiöse Formen des Zeitalters der Mobilisierung bis heute lebendig bleiben, wenn sie auch an den Rand gerückt sind. Auch die Transformationsperspektive sei nicht einfach verschwunden, sondern nach wie vor von Bedeutung. Menschen verspüren zu bestimmten Zeitpunkten den Wunsch, Anschluss zu ihrer Vergangenheit zu finden und an religiösen Werten festzuhalten. Wir wollen religiöse Werte nicht ganz aus dem Blick verlieren, auch wenn sie häufig bestritten oder herabgesetzt werden. Um auf die Unterscheidung von Transformations- und Immanenzperspektive zurückzukommen, bringt Taylor die Präsenz des Religiösen heute auf den Punkt, indem er schreibt: „people may retain an attachment to a perspective of transformation which they are not presently acting on; they may even find themselves losing sight of it from time to time” (Taylor 2007: 521).

Diese Entwicklungen einer Säkularisierung der Gesellschaft erscheinen mir relevant, um die Konversion meiner Interviewpartner_innen zu kontextualisieren. Taylor beschreibt hier zwar sehr breitgefächerte europäische Entwicklungen, die aber in einer österreichspezifischen Form genauso zu beobachten sind. Dazu werde ich nun auf Säkularisierungsprozesse in Österreich

kommen und die Loslösung von Kirche und anderen gesellschaftlichen Bereichen wie Wirtschaft und Politik in Österreich darstellen.

Säkularismus in Österreich

Taylor erwähnt in seinem Buch die Rolle der Wissenschaft und der Industrie für die Säkularisierungsprozesse der „westlichen“ Gesellschaft. Paul Zulehner schreibt der Industrialisierung noch konkreter eine zentrale Rolle im Rahmen von gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen zu und meint dazu folgendes: „Die industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts ist ja nicht allein ein wirtschaftliches Ereignis. Sie hat geistige Wurzeln, die über die Aufklärung bis in den Nominalismus der Spätscholastik zurückreichen. Mit ihren wirtschaftlichen Umwälzungen führte sie zugleich zu tiefgreifenden sozialen Veränderungen, die zum Teil durch politische Revolutionen erzwungen wurden“ (Zulehner 1973: 73). Die katholische Kirche war in der österreichischen Sozialstruktur der vorindustriellen Zeit stark verankert. Mit dieser Verwobenheit von Kirche und Staat stand die politische Autorität selbst in einem engen Zusammenhang mit kirchlicher Autorität, was bedeutet, dass Taylors Konzept des Ancien Régime lange von Bedeutung war. Der damals vorherrschende Josephinismus entsprach einem Staatskirchentum, in dem die Kirche komplett von der politischen Ordnungsmacht der Habsburgermonarchie vereinnahmt wurde (vgl ebd.; Weinbergmair 2007: 27). Im Laufe der zunehmenden Industrialisierung und deren sozialen, politischen und wirtschaftlichen Veränderungen musste sich auch die Position der Kirche in der Gesellschaft ändern.

Die industrielle Revolution setzte in Österreich später ein als in England oder Deutschland. Zwar sind erste Ansätze in der Textil- und Metallbranche zu der Zeit Maria Theresias zu finden, aber ein industrieller Aufschwung lässt sich erst in den Jahren zwischen 1848 und 1870 ausmachen. 1870 gab es allein in Wien 1516 Fabriken mit etwa 70.000 beschäftigten Arbeiter_innen. Gleichzeitig nahm die Stadtbevölkerung rapide zu und wuchs in Wien von 497.980 Einwohner_innen im Jahr 1846 über eine Million (1875) bis zum Höhepunkt von 2,3 Millionen Einwohner_innen im Jahr 1910 an. Die soziale und politische Situation der Arbeiter_innen war überaus prekär: Überlange Arbeitszeiten, und zwar auch schon für neun- bis zwölfjährige Kinder, vernachlässigte Wohn- und Familienverhältnisse, niedrige Löhne, schlechte Arbeitsbedingungen, Verwahrlosung der Jugend, wirtschaftliche und sozialpolitische Rechtlosigkeit und Alkoholmissbrauch prägten den Alltag. Durch ein Verbot der

Vereinstätigkeit von 1849 bis 1867 wurde eine Organisierung der Arbeiter_innenschaft erschwert. Dazu kam, dass die relativ schnell entstandene Gruppe der Arbeiter_innen innerhalb der ständischen österreichischen Gesellschaft noch keinen eigenen Stand hatte. Die tiefgreifende Veränderung der gesellschaftlichen Struktur und die industrielle Wirtschaftsform führten zur Entstehung der österreichischen Sozialdemokratie mit dem Ziel einer Gesellschaftsreform und Lösung der Sozialen Frage (vgl. Zulehner 1973: 74ff.).

Die Verkettung von Kirche und Staat in Österreich hat eine lange Geschichte und reicht bis ins erste Jahrtausend zurück. Wie erwähnt, war die Verbindung zwischen Kirche und Habsburger Adelsfamilie lange Zeit eine sehr enge, was zahlreiche Gesetze und Verordnungen während ihrer Herrschaftszeit belegen. Die österreichische Arbeiter_innenbewegung bildete damit einen scharfen Gegensatz zum damaligen Staat. In den Revolutionen 1848 kämpfte sie noch auf der Seite des revolutionären Bürgertums, aber bis 1864 wurde eine politische Organisation der Arbeiter_innen erfolgreich unterbunden. Nach 1869 setzte sich in der Sozialdemokratie dann eine marxistische Grundausrichtung immer stärker durch und nahm eine ablehnende Haltung gegenüber dem politischen Liberalismus ein, welcher beim Umbau Österreichs zur Doppelmonarchie 1867 an Boden gewann. Dennoch teilte die sozialdemokratische Partei Österreichs später (sie wurde erst 1889 gegründet) zahlreiche programmatische Ausrichtungen des politischen Liberalismus (vgl. Zulehner 1973: 77-82).

Das Verhältnis der Liberalen zur Kirche war keineswegs positiv und Trennung von Kirche und Staat, Kirche und Schule, Kirche und Ehe gehörten konsequent zu ihrem kulturpolitischen Programm. Mit dem Machtgewinn des Liberalismus 1866 verlor die katholische Kirche auch den katholischen Staat mit seinem katholischen Herrschaftshaus als Rückgrat. Stattdessen entstand im Kampf gegen die Maigesetze 1868 das „katholische Restösterreich“ mit der politischen Partei der „Katholisch-Konservativen“ als Vertreterin. Ein entscheidender Schritt zur Trennung von Kirche und Staat war damit gesetzt. Mit der Gründung des „Christlichsozialen Vereins“ 1887 begann die Etablierung einer zweiten katholischen Partei, die sich gegen die Interessen feudaler Oberschichten wendete und den Erfordernissen der neu aufbrechenden industriellen Gesellschaft besser genügen wollte als die „Katholisch-Konservativen“. Nach dem Wahlerfolg der sozialdemokratischen Partei bei den ersten allgemeinen Wahlen im Jahr 1907 schlossen sich die beiden katholischen Parteien mit dem Bürgertum zusammen und bildeten einen Gegenpol zur österreichischen Sozialdemokratie, das Zulehner als „Kind der liberalen Aufklärung und damit des politischen Liberalismus“

bezeichnet. Der Kampf zwischen diesen beiden Ausrichtungen führte zu einem Bruch und der klaren Trennung von religiösen und politischen Einrichtungen in der Gesellschaft (vgl. Zulehner 1973: 82).

Über die Jahrzehnte hinweg und vor allem in den Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg näherten sich die gegensätzlichen Ausrichtungen der beiden politischen Lager aneinander an und die politische Neutralisierung der Kirche setzte sich fort, „die heute von sich behauptet, in ‚Äquidistanz‘ zu allen politischen Parteien zu stehen“ (Zulehner 1973: 87). Die Entfernung der Kirche von der Politik hatte für die Christlichsozialen bzw. später die ÖVP (Österreichische Volkspartei) zur Folge, dass ihre programmatischen Grundsätze dem „guten christlichen Geist“ weniger Bedeutung beimaßen, auch wenn die Frage der Christlichkeit der Partei nach wie vor diskutiert wird und je nach Entwicklung mehr oder weniger im Vordergrund steht. Die zuvor extrem antichristliche SPÖ (Sozialdemokratische Partei Österreichs) hingegen wurde über die Jahre empfänglicher gegenüber christlichen Ideen, sodass sich die Parteien in dieser Hinsicht einander angenähert haben (vgl. ebd. 87-93).

Dass die Entkirchlichung der Parteipolitik aber nicht mit der Auflösung kirchlichen Einflusses auf die Politik gleichzusetzen ist, lässt sich an den Auseinandersetzungen um Religionsunterricht an Schulen oder Familienpolitik und Strafrecht in Österreich erkennen. Maria Mesner zeigt in ihrem Artikel „Zwischen Religion und Säkularisierung: am Beispiel Österreich“ (2004) auf, wie trotz Familien- und Strafrechtsreformen und dem liberalen Gleichheitsideal der Geschlechter das Konzept der Kernfamilie mit verheiratetem Elternpaar und einem besserverdienenden Elternteil über die Zeit hinweg bis heute rechtlich bevorzugt wird. Ab den 60er Jahren setzten sich Frauen als selbstständige Gruppe zu Teilnehmerinnen des Diskurses über Abtreibung durch und bekamen eine Stimme. In den 1970er Jahren wurde schließlich die Fristenregelung für Schwangerschaftsabbruch verabschiedet, die schwangere Frauen während der ersten drei Monate die Möglichkeit einräumte selbst über ihre Schwangerschaft zu entscheiden. Seitdem kann Abtreibung innerhalb der ersten drei Schwangerschaftsmonate nicht mehr strafrechtlich verfolgt werden (vgl. Mesner: 97-108, 114-20). Der Einfluss der katholischen Kirche in den Auseinandersetzungen um die Strafrechtsreform geht bis zu deren Anfänge in den 1950er Jahren zurück. Zulehner zitiert einige Aussagen von Bischöfen zu der Zeit, die das Recht auf Leben, „auch des ungeborenen“, betonen und sich gegenüber Abtreibung äußerst kritisch äußern. Während der Auseinandersetzungen um die Fristenregelung in den 70er Jahren haben die Gutachten der

Jurist_innen-Kommission der österreichischen Bischofskonferenz Eingang in das staatliche Begutachtungsverfahren erhalten. Der Kirche wurde damit in dieser Auseinandersetzung eine hohe Stellung eingeräumt, obwohl der SPÖ-Minister Broda zu der Zeit die Neuregelung des Abtreibungsparagraphen „frei von weltanschaulicher Bewertung“ anstrebte (vgl. Zulehner 1973: 96). Auch die Debatte um neue Reproduktionstechnologien wird einerseits von hauptsächlich männlichen Experten und andererseits von Vertretern der katholischen Kirche dominiert⁷. Im Rahmen des Fortpflanzungsmedizingesetzes sind Samenspenden erlaubt, während Eispenden per Gesetz verboten werden. Hier wird also eindeutig geschlechtsspezifisch differenziert⁸ (vgl. Mesner 2004: 118).

Seit den 70er Jahren hat sich in der Hinsicht wenig getan. Die Fristenregelung bleibt unverändert und die Kosten für einen Schwangerschaftsabbruch, ebenso wie für Verhütungsmittel, werden nicht von der Sozialversicherung übernommen. Mesner schließt daraus: „Das bedeutet eine eindeutige Positionierung staatlicher Politik: Während Kosten für Behandlungen, die zu Schwangerschaft führen, bis zu einer bestimmten Höhe übernommen werden, werden Praktiken, die Fortpflanzung verhindern, nicht im selben Ausmaß unterstützt. Fortpflanzung ist also im Sinne des Staates, ihre Verhinderung nicht, außer wenn medizinische Gründe (in einer ungenauen Definition, die dem Arzt / der Ärztin überlassen ist) dafür sprechen“ (Mesner 2004: 117f.). Die Kirche wirkt dabei mit Rückgriff auf „christliche“ Werte und Normen nach wie vor indirekt in die politische Meinungsbildung ein.

Auch im Verhältnis von Wirtschaft und Kirche fand seit dem 19. Jahrhundert eine Entkoppelung statt. Expert_innen der Nationalökonomie nahmen Oberhand über die katholische Soziallehre und die Annahme spezifisch „christlicher“ sozialökonomischer Inhalte weichte sich zunehmend auf. Für Wirtschafts- und Gesellschaftsmodelle übernehmen die Expert_innen nun Verantwortung. Zulehner meint, dass selbst innerkatholisch eine Entflechtung von wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Normen und religiös-kirchlichen Werten zu beobachten sei (vgl. Zulehner 1973: 95-105).

⁷ Auch hier habe ich mich bewusst für die männliche Form von „Expert_innen“ und „Vertreter_innen“ entschieden, um der Dominanz männlicher Stimmen in diesen Bereichen Rechnung zu tragen. Dennoch ist davon auszugehen, dass Ausnahmen bestehen und auch Expertinnen und Vertreterinnen der katholischen Kirche diesen Diskurs mittragen.

⁸ Mesner bemerkt an dieser Stelle, dass je nach Perspektive auch von „Diskriminierung“ statt „Differenzierung“ gesprochen werden kann (Mesner 2004: 118).

Zusammengefasst lässt sich feststellen, dass auch in Österreich eine Loslösung der Kirche von Politik und Wirtschaft seit der Mitte des 19. Jahrhunderts stattgefunden hat. In gesellschaftspolitischen Fragen spielt sie nach wie vor eine Rolle, übt jedoch nur indirekt durch sittliche Meinungsbildung auf die Politik ein. Das „Christliche“ bleibt in allgemeinen Prinzipien und ethischen Richtlinien präsent. Mit diesem Einblick in die Geschichte der Säkularisierung möchte ich mich nun ein weiteres Stück an die Gruppe meiner Interviewpartner_innen annähern und zum Konzept des Orientalismus kommen.

Orientalismus

Die Zeit des Kolonialismus und die damit einhergehenden Entwicklungen von Macht- und Ausbeutungsverhältnissen sind eines der zentralsten Themenbereiche (wenn nicht sogar *der* zentralste Themenbereich) der Kultur- und Sozialanthropologie. Das 17. und 18. Jahrhundert gelten, wie vorher erwähnt, bei Charles Taylor als Ausgangspunkt des modernen Säkularismus und war von Kolonialverhältnissen geprägt, die neue Einflüsse und Strömungen im „Westen“ (und natürlich auch in den kolonialisierten Gebieten) in Gang setzten⁹.

In der Einleitung seines Buches „*Orientalism*“ erklärt Edward Said, was er unter Orientalismus versteht. Auf der ersten Seite schreibt er bereits: „Unlike the Americans, the French and the British – less so the Germans, Russians, Spanish, Portuguese, Italians, and Swiss – have had a long tradition of what I shall be calling *Orientalism*, a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient’s special place in European Western experience” (Said 2003: 1). Der Orient ist aus Saims Sicht nicht einfach so *da* als natürlicher Fakt, sondern wird in der europäisch-westlichen Erfahrung, ausgehend von einem Kolonialverhältnis, als kultureller Gegenpart konstruiert. Als Ursprung von Zivilisation und Sprache und als kultureller Wettstreiter europäischer Zivilisation, ist er eines der tieflegendsten und häufigsten Bilder des „Anderen“ und gleichzeitig ein integraler Bestandteil europäischer materieller Kultur (vgl. ebd. 1f., 4).

Said unterscheidet drei verschiedene Formen des Orientalismus, die ineinandergreifen und voneinander abhängen. Als am meisten akzeptierte Form nennt er den akademischen

⁹ Dazu gehört unter anderem die Missionierung großer Gemeinschaften durch europäische kirchliche Kräfte, die der Trennung von Politik und Kirche zunächst entgegenstand. Wie erwähnt bedeutet Säkularisierung nicht eine lineare Entwicklung von Glauben zu Nicht-Glauben, sondern war zu Beginn von der Idee geprägt, das christliche Leben in die Welt, das *saeculum*, hinauszutragen.

Orientalismus. Jede über den Orient lehrende, schreibende oder forschende Person, ob Anthropolog_in, Soziolog_in, Historiker_in oder Philolog_in, ist ein_e Orientalist_in und was sie_er betreibt, ist Orientalismus. Bücher, Kongresse, Lehren und Thesen über den Orient und das Orientalische halten den Orientalismus aufrecht und reproduzieren ihn (vgl. Said 2003: 2). Die zweite Form beschreibt er als generellen Denkstil, der auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung zwischen „dem Orient“ und „dem Okzident“ basiert. Zahlreiche Autor_innen, Poet_innen, politische Theoretiker_innen, Ökonom_innen und imperiale Beamte_innen haben diese Unterscheidung als Ausgangspunkt elaborierter Theorien, Romane, Beschreibungen und politischer Berichte in Bezug auf den Orient aufgegriffen. Vor allem seit dem späten 18. Jahrhundert herrscht ein reger Austausch zwischen diesen beiden ersten Formen des Orientalismus. In seiner dritten Form schreibt Said dem Orientalismus eine mehr historisch und materiell definierte Bedeutung zu, deren Ausgangspunkt er im späten 18. Jahrhundert begründet sieht. Er verweist auf Michel Foucaults Diskurs-Begriff und betrachtet diese Form als gesellschaftliche Institution und Umgangsform mit dem Orient: „dealing with it by making statements about it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient“ (ebd. 3). Der Diskurs über den Orient ist also von einem klaren Machtverhältnis des „Westens“ über „den Orient“ gekennzeichnet, das ersterem die Autorität verleiht, „den Orient“ seinen Interessen entsprechend zu reproduzieren und zu gestalten (vgl. ebd. 3f.).

Orientalismus hat laut Said seinen Ursprung im kolonialen Verhältnis Frankreichs und Großbritanniens mit dem Orient, was bis zum frühen 19. Jahrhundert vor allem Indien und den Nahen Osten („Bible lands“) einschließt. Bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges dominierten Frankreich und Großbritannien den Orient und anschließend nahmen die USA die Vormachtstellung ein, mit dem gleichen imperialen Zugang wie zuvor Frankreich und Großbritannien. Ein Schlüsselmoment in der Beziehung zwischen dem Nahen Osten und Europa war laut Said die Invasion Napoleons in Ägypten 1798, denn sie stellt ein Modell der wissenschaftlichen Inbesitznahme einer Kultur durch eine andere dar (vgl. Said 2003: 42). Anhand eines Vortrags und eines Essays von zwei englischen Politikern des 18. Jahrhunderts, Arthur James Balfour und Evelyn Baring (Lord Cromer), zeigt er auf mit welcher Selbstverständlichkeit die Überlegenheit der „europäischen und vernunftbegabten Zivilisierten“ über den „schlüdrigen inakkuraten orientalischen Verstand“ angenommen wurde. Später greift er noch Werke und Schriften akademischer Orientalisten des 19. Jahrhunderts auf, wie Silvestre de Sacy und Ernest Renan, die zwar weniger explizit von der europäischen

Überlegenheit ausgehen, aber in der Form der Darstellung des Orients selbst und der selektiven Sammlung von Wissen *über* den Orient ein klar hierarchisches Machtverhältnis reproduzierten: „Knowledge was essentially the *making visible* of material, and the aim of a tableau was the construction of a sort of Benthamite Panopticon. Scholarly discipline was therefore a specific technology of power: it gained for its user (and his students) tools and knowledge which (if he was a historian) had hitherto been lost” (ebd. 127). Welches Material sichtbar gemacht wurde lag dabei in den Händen derer, die über den Orient schrieben und sprachen.

Said geht aber noch auf einen anderen Aspekt in Verbindung mit der Kolonialisierung und „Entdeckung“ des Orients ein: Eine gewisse Unsicherheit, begründet in der Konfrontation mit etwas Fernem und Fremden. Eine Kategorie zwischen gänzlich neuer Erfahrung und gänzlich Vertrautem entsteht, eine Kategorie, die es erlaubt neue Dinge als Versionen bereits bekannter Dinge zu begreifen und einzuordnen:

„In essence such a category is not so much a way of receiving new information as it is a method of controlling what seems to be a threat to some established view of things. If the mind must suddenly deal with what it takes to be a radically new form of life – as Islam appeared to Europe in the early Middle Ages – the response on the whole is conservative and defensive. Islam is judged to be a fraudulent new version of some previous experience, in this case Christianity.” (Said 2003: 59)

Die Wahrnehmung des Orients schwankte also im Westen zwischen der Geringschätzung für das, was vertraut erschien, und der Faszination und Angst vor dem, was als neu und fremd empfunden wurde. Vor allem in Bezug auf den Islam war die europäische Angst in voller Blüte. Nach der Zeit Muhammads, der 632 verstarb, wuchs die militärische, kulturelle und religiöse Hegemonie des Islam enorm an. Persien, Syrien, Türkei, Nordafrika und später Spanien, Sizilien und Teile von Frankreich wurden von islamisch geprägten Mächten erobert und im 13. Jahrhundert drang der Islam bis Indien, Indonesien und China vor. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts repräsentierte die „ottomanische Gefahr“ eine Bedrohung der christlichen Zivilisation und somit konnte in der Kolonialzeit, in der die europäische Zivilisation diese Gefahr inkorporierte, auch die große gefährliche Kraft des Islam kontrolliert und reduziert werden. Said beschreibt wie der Islam zu einem Bild wurde, das weniger den Islam an sich repräsentiert, als den Islam für den die mittelalterliche_n Christ_in. Ein Beispiel dafür ist die Gleichsetzung Muhammads für die Muslim_innen mit der Rolle Jesus‘ für die Christ_innen, was sich in der polemischen Bezeichnung „Muhammedaner“ äußert. Muhammad gilt dabei als

der Hochstapler und Schwindler unter den beiden. Das christliche Bild des Islam wurde in einer weiten Bandbreite von Poesie und populärem Aberglauben intensiviert (vgl. Said 2003: 59ff.).

Die Aneignung des Orients durch den Westen und das damit einhergehende Bild des Islam als das gefürchtete, wenn nicht kontrollierte, Andere zum Christentum, spielt für die Situation meiner Interviewpartner_innen eine sehr zentrale Rolle. Kontakte zum Nahen Osten und dem Islam hat es schon vor der Zeit des modernen Orientalismus, wie Said ihn beschreibt, gegeben, aber die Zeit des Kolonialismus war entscheidend in der Neuformierung von Machtverhältnissen und der Reproduktion des Orients. Nach einem historisch Überblicken über die Geschichte des Islam in Österreich werde ich näher auf die österreichspezifische Form des Orientalismus eingehen und dabei Gingrichs Konzept des „frontier orientalism“ heranziehen.

Islam in Österreich: Historischer Überblick

Das Verhältnis zwischen islamisch geprägten Regionen und dem christlich geprägten Europa war lange Zeit von einem politisch-religiösen Konflikt gekennzeichnet. Zahlreiche Auseinandersetzungen, sowie die Kreuzzüge und gegenseitige Eroberungen, haben damit auch das Bild der islamischen Welt in Österreich geprägt. Laut Heine, Lohlker und Potz bauten die Pläne für eine Einigung Europas zum Beginn der Neuzeit auf dem Kreuzzugsgedanken auf, „sodass die gemeinsame Gegnerschaft zum Islam im Bewusstsein der [Europäer_innen] das wichtigste Einheit stiftende Element darstellte“ (Heine, Lohlker & Potz 2012: 36). Die Gegnerschaft zum Islam als Einheit stiftendes Element in der europäischen Geschichte ist besonders interessant in Hinblick auf die Ausführungen Suids zum Orientalismus. Said fokussiert in seinem Buch auf den modernen Orientalismus, den er im Kolonialverhältnis des 17. und 18. Jahrhunderts begründet sieht. Das Gegensatzpaar „christliches Europa“ und „islamische Welt“ hat aber schon vorher das Bewusstsein der Europäer_innen geprägt (was auch Said anmerkt). Heine, Lohlker und Potz gehen sogar so weit, die Einigung Europas auf diesen Gegensatz zu begründen. Dennoch sind in der Geschichte auch Spuren gegenseitiger Toleranz und kulturellen Austauschs zu finden. Es gab Phasen des friedlichen Zusammenlebens und auch in arabischen Quellen werden die Begegnungen nicht nur negativ dargestellt, sondern die unbehinderten Handelsbeziehungen und die zur Zeit des 3. Kreuzzugs für Muslim_innen bestehende Rechtssicherheit in Jerusalem hervorgehoben (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 35f.; Said 2003: 123-48; Strobl 1997: 18).

Anna Strobl führt die ersten Kontakte zu Muslim_innen im Donauraum auf das Früh- und Hochmittelalter zurück, als Scharen zentralasiatischer Krieger_innen die pannonische Ebene und den Donauraum durchquerten. Zwischen 1080 und 1250 entstanden im Donauraum etwa 30 Dörfer und Städte muslimischer Bevölkerung, die hauptsächlich aus Soldaten und Händler_innen bestanden (vgl. Strobl 1997: 18). Bis ins 17. Jahrhundert hinein wurden militärische Bündnisse gegen das Osmanische Reich oder später zur Abwehr des osmanischen Heers vor Wien 1529 und 1683¹⁰ geschlossen. Meist wurden diese Bündnisse „Heilige Liga“ genannt und waren eher defensiv ausgerichtet (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 36f., 39).

Mit der Niederlage Ungarns 1526 in der Schlacht bei Mohács und Ungarns Verlust der Unabhängigkeit wurde Österreich erstmals Nachbarland eines islamischen Reiches. Das Habsburgerreich entwickelte sich diskursiv zum Gegenpol des Islam und übernahm die Verteidigung des Abendlandes, begründet auf der langjährigen Vorgeschichte von kultureller und politischer Konfrontation zwischen „Orient“ und „Okzident“ (vgl. Pintz 2006: 17; Strobl 1997: 19). Die zweite Belagerung Wiens 1683 nahm einen Wendepunkt in der Geschichte ein. Nach zwei Monaten Belagerung wurde mit der Unterstützung eines Entsatzheeres, das vom polnischen König Sobieski geführt wurde, das osmanische Heer von österreichischer Seite besiegt und die osmanische Herrschaft aus Ungarn, Siebenbürgen und Slawonien verdrängt. Die Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich bildete damit eine Schlüsselrolle in der Staatswerdung Österreichs und dem Aufblühen der Habsburgermonarchie im 18. Jahrhundert. Dieser letzte große Konflikt hat in Österreich nach wie vor eine Symbolstellung als der christlich-islamische Konflikt schlechthin. Zahlreiche Sagen, Bräuche, Straßennamen und Gedenkstätten erinnern an die „Bedrohung“ und den Sieg (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 39f.; siehe auch Kapitel „Frontier Orientalism“).

Als Folge der Belagerung 1683 und dem neu entwickelten Selbstbewusstsein, bauten sich positive Beziehungen auf verschiedenen Ebenen zwischen christlicher und islamischer Kultur auf. Theater, Musikleben und Literatur wurden durch „türkische“ Elemente bereichert, wobei „der besiegte Türke gleichzeitig zu einer harmlosen Modefigur wurde, beispielsweise als Opernfigur, wie etwa in Mozarts ‚Entführung aus dem Serail‘“ (Pintz 2006: 18). Es wurde zum Trend, orientalische Kunst in die Einrichtung der Zimmer zu übernehmen und Erinnerungsstücke aus den „Türkenkriegen“ zu sammeln. Anfang des 18. Jahrhunderts waren die Beschäftigung mit orientalischer Philosophie und Dichtung hoch im Kurs und zur

¹⁰ Sie wurden im Nachhinein als „Türkenabwehr“ rekonstruiert.

Förderung der positiven Beziehungen zum Orient entstanden sogar spezielle gesellschaftliche Zirkel. Auch ein reger Austausch von Botschaften, Besuchen und Handels- und Kulturbeziehungen fand nach 1683 zunehmend statt. Auf religiösem Gebiet erhielten die Anhänger_innen des Islam die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit, allerdings galt das nur für ausländische, vor allem osmanische Staatsangehörige und kam für Untertan_innen des Habsburgerreiches nicht infrage. Zu der Zeit konvertierten bis zu 650 Gefangene und Verschleppte zum Christentum (vgl. Pintz 2006: 18f.; Strobl 1997: 19f.).

Seit dem Vorstoß des Osmanischen Reiches nach Mitteleuropa waren in Wien fast durchgehend Muslim_innen anzutreffen. In ihren Funktionen als Diplomat_innen, Kaufleute oder Reisende und durch ihre Trachten und ihre Lebensart zogen sie die Aufmerksamkeit der Bevölkerung auf sich. Mit dem Toleranzpatent Kaiser Joseph II. 1781 wurde dem Islam gesetzlicher Status und Schutz gewährt. Mit diesem Toleranzsystem war ein bedeutender Schritt für die Stellung religiöser Minderheiten in der Monarchie gesetzt. Wie zuvor angeschnitten werden hier Prozesse des von Taylor beschriebenen Zeitalters der Mobilisierung deutlich. Die Emanzipation der religiösen Minderheiten war in Österreich von Anfang an plurikonfessionell ausgerichtet und inkludierte vor allem evangelische, orthodoxe und jüdische Minderheiten. Diese Situation unterscheidet sich von anderen west- und mitteleuropäischen Staaten zu der Zeit. Trotz der engen Verwobenheit von Kirche und Staat und der Gleichsetzung politischer Autorität mit („gottgewollter“) kirchlicher Autorität, also klaren für das Ancien Régime typischen Aspekten, entstand in Österreich ein Bewusstsein für andere Konfessionen und Formen der Mobilisierung. Die beiden Idealtypen nach Taylor überschneiden sich also in dieser Zeit der österreichischen Geschichte (siehe „Zeitalter der Authentizität“ unter „Historischer Einblick: Aufklärung und die Säkularisierung der Gesellschaft“). Die plurikonfessionell ausgerichtete Emanzipation religiöser Minderheiten hängt auch mit Österreich-Ungarns Grenzsituation zu osteuropäischen Ländern zusammen, in denen andere Religionsformen, wie das orthodoxe Christentum und durch den direkten Kontakt zum osmanischen Heer auch der Islam dominierten (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 44f.; Strobl 1997: 20).

Es gab zu der Zeit zwar noch keine kompakte muslimische Minderheit, aber es wurde ein türkischer Botschafter in Wien eingesetzt und für die Verrichtung der Gebete und religiösen Feierlichkeiten wurde eine Botschaftsmoschee zur Verfügung gestellt. 1754 gründete Maria Theresia die Kaiserlich-Königliche Akademie für Orientalische Sprachen, auf der sowohl Türkisch, Persisch und Arabisch als auch allgemeine orientalische Studien betrieben wurden.

Damit etablierte sich auch in Österreich die Strömung des Orientalismus, die Said als akademischen Orientalismus bezeichnet (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 44; Strobl 1997: 20; Pintz 2006: 19, siehe „Orientalismus“).

Hier ist jedoch anzumerken, dass laut Gingrich der akademische Orientalismus mit seiner kolonialen Arroganz nicht in allen Fällen zutraf, auch wenn er allzu häufig in der von Said beschriebenen Form aufgetreten sei. Am Beispiel von Eduard Glaser und Alois Musil, die zur Jahrhundertwende des 18. und 19. Jahrhunderts längere Aufenthalte im Süden und Norden der arabischen Halbinsel führten, die regionalen Sprachen lernten und vor Ort unter einheimischen Gewährsleuten lebten, zeigt Gingrich auf, wie sich eine kontrastreiche Vielfalt in der Auseinandersetzung mit diesen Gebieten und dem Islam herausbildete, die im Kontext eines politischen, kulturellen und künstlerischen „frontier orientalism“ stand. Das Verhältnis zum „nahen Islam jenseits der Grenze“ unterscheidet sich dabei von dem Verhältnis der Orientalist_innen in Großbritannien und Frankreich zum fernen mystischen „Orient“ (vgl. Gingrich 2006: 281-85).

Mit der Okkupation Bosniens und der Herzegowina und der anschließenden Annexion 1908 kam erstmals in der Geschichte der königlich-kaiserlichen Monarchie eine größere muslimische Bevölkerungsgruppe unter habsburgische Verwaltung. Über eine halbe Million Muslim_innen, etwa 35% der bosnisch-herzegowinischen Bevölkerung, wurden dadurch Teil der Monarchie. 1879, also noch während der Okkupation, wurde den in Bosnien und Herzegowina bestehenden Kulturen Religionsfreiheit, insbesondere auch die öffentliche Religionsausübung zugestanden und verschaffte der muslimischen Bevölkerung die Sicherstellung ihres religiösen Lebens. Mit dem Verlust der Unterstützung, die das Osmanische Reich der Religion und deren Anhänger_innen in Bosnien und Herzegowina geboten hatte, zerbrach die Okkupation die vorherige Symbiose zwischen geistlicher und weltlicher Macht. Die Neuorganisation der islamischen Gemeinschaft brachte eine Hierarchisierung mit sich, die bis heute eine Besonderheit im Vergleich zu anderen islamisch geprägten Regionen darstellt und auch bei der Einrichtung der Verfassung der Islamischen Glaubengemeinschaft in Österreich als Vorbild diente: Auf der untersten Ebene entspricht der Džemat einer Pfarrorganisation, der normalerweise in einem Dorf oder einem Stadtteil mit einer Moschee als Zentrum tätig ist; die Medžlis umfasst die nächsthöhere Verwaltungseinheit, vergleichbar mit einem christlichen Bistum; und an der Spitze steht der Reis-ul-Ulema, der von der Vollversammlung gewählt wird, und das höchste gesetzgebende Organ der islamischen Gemeinschaft darstellt. Innerhalb der

muslimischen Bevölkerung bildete sich eine eigene nationale Identität heraus, die in der Gründung der ersten bosnischen politischen Partei 1906 und der Eigenbezeichnung als „Bosniaken“ zur Abgrenzung von türkischen Muslim_innen und Nicht-Muslim_innen ihren Ausdruck findet (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 46ff.; Pintz 2006: 31ff.; Strobl 1997: 22).

Die österreichische Kulturpolitik legte größeren Wert auf die arabische Kulturkomponente als auf die türkische, was nicht allein auf politische Entscheidungen zurückzuführen ist, sondern auch auf die damals vorherrschende Meinung, die „Türken“ hätten nichts Originelles in kultureller Hinsicht geleistet. Die hier zum Vorschein tretende Unterscheidung zwischen dem „guten“ und dem „schlechten“ Muslim¹¹ zieht sich durch die österreichische Geschichte bis heute und wird von Gingrich auch als Teil des „frontier orientalism“ beschrieben, den ich im nächsten Unterkapitel ausführen werde. Von dieser Einstellung ausgehend wurde auch der arabisch-maurische Baustil nach Bosnien vermittelt und islamische Schulen, öffentliche Bäder und Prunkbauten in Sarajevo, Mostar, Travnik, Bihać und Gračanica nach diesem Stil errichtet (vgl. Gingrich 2003: 114-18; Pintz 2006: 32; Strobl 1997: 23).

1912 kam es schließlich zu einer gesetzlichen Anerkennung des Islam. Der Weg dorthin war von Debatten und Uneinigkeiten begleitet, beispielsweise hinsichtlich des Umfangs der Anerkennung. Es wurde sich letzten Endes auf die Anerkennung des Islam nach hanefitischem Ritus geeinigt, der als „europäisch-islamisch“ eingeordnet wurde, mit dem Ziel, die europäischen Muslim_innen von ihren außereuropäischen Glaubensgenoss_innen abzugrenzen. Auch das muslimische Eherecht stand im Mittelpunkt der Debatten, die schließlich dazu führten, dass die bosnischen Muslim_innen die Ersten waren, für die in Österreich die monogame Zivilehe obligatorisch wurde. Außerdem wurde zu der Zeit schon Kritik an der Situation von nicht-muslimischen Religionsgruppen in mehrheitlich islamischen Ländern laut, die bis heute aktuell bleibt, da die osmanische Gesetzgebung andere Religionen diskriminierte. Mit dem Islamgesetz 1912 erhielt der Islam aber noch keine Korporationsrechte, da seine Anerkennung als Religionsgesellschaft juristisch nicht mit der Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse einherging. Erst 76 Jahre später erhielt der Islam mit der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) ein Rechtssubjekt und damit eine Körperschaft des öffentlichen Rechts (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 49-52).

¹¹ Dabei handelt es sich tatsächlich um ausschließlich männliche Symbolbilder.

Die Bevölkerung Bosnien-Herzegowinas wurde ab 1885 auch zum Wehrdienst einberufen. Die Bosniaken genossen im Ersten Weltkrieg einen legendären Ruf als meistdekorierte Elitetruppe der königlich-kaiserlichen Armee, denn die Kleidung der muslimischen Soldaten brachte ihre Religion und Herkunft deutlich zum Ausdruck. Bis heute wird die Erinnerung an die bosniakischen Truppen im Ersten Weltkrieg zum Beispiel im Rahmen des 54. Grazer Landwehrregiments wachgehalten (vgl. Strobl 1997: 24; Pintz 2006: 35).

Nach dem Ersten Weltkrieg und mit der Gründung der 1. Republik war die Zahl der in Österreich lebenden Muslim_innen sehr gering. In Wien lebten etwa 1000 Muslim_innen, darunter auch österreichische Konvertit_innen wie der Ethnologe Umar von Ehrenfels oder Leopold Weiss. Trotz der gesetzlichen Anerkennung kam es damit in der 1. Republik nicht zur Bildung einer muslimischen Gemeinde. Während des Zweiten Weltkrieges hingegen wurden mehrere muslimische Vereinigungen gegründet, die sich aber eine nach der anderen wieder auflöste (vgl. Strobl 1997: 25; Pintz 2006: 77f., 80f.). Die meisten Muslim_innen, die in den Nachkriegsjahren in Österreich lebten, kamen aus Arbeits- und Konzentrationslagern, hatten in verschiedenen Regimentern gedient oder waren von Ost- und Südosteuropa geflüchtet und auf dem Weg nach Übersee, Amerika oder Australien. Pintz beschreibt die in der Nachkriegszeit in Österreich lebenden Muslim_innen als „Strandgut des Krieges“. In den 1950er Jahren wurde die Anzahl der Muslim_innen in Österreich auf mehrere Tausend geschätzt¹², die Mehrheit unter ihnen sozial bedürftige Personen. Der 1951 gegründete „Verein der Muslims Österreich“ verfolgte hauptsächlich soziale und karitative, sowie religiöse und kulturelle Anliegen. Die finanziellen Mittel des „Vereines der Muslims Österreich“ waren bescheiden und dadurch hatte die Unterstützung aus dem Ausland eine große Bedeutung. Auch die österreichische Sektion der JAI (Jami'at al Islam), die ab den späten 50er Jahren aktiv wurde, verfolgte karitative und kulturelle Unterstützung bedürftiger Muslim_innen. Nach Streitigkeiten innerhalb der Organisation wurde dieser Verein im Juni 1961 wieder aus dem Vereinskataster gelöscht (vgl. Pintz 2006: 100, 106f., 115-24; Strobl 1997: 25f.).

Ab den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts bildeten angeworbene Arbeiter_innen aus dem Ausland den Großteil der muslimischen Bevölkerung in Österreich, da durch wirtschaftliche Entwicklungen der Bedarf an Arbeitskräften in west- und nordeuropäischen Industrienationen gestiegen war. Über die Folgen für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung wurde sich anfangs wenig Gedanken gemacht und die offizielle Politik der Anwerbung hatte

¹² Pintz zum Beispiel schätzt die Zahl auf etwa 2000 (vgl. Pintz 2006: 110).

ein „Rotationsprinzip“ zum Ziel, also einen befristeten Aufenthalt der Arbeiter_innen ohne Zuzug ihrer Familien. Eine Reihe von Faktoren führte allerdings zum Scheitern des Rotationsprinzips, darunter Rentabilitätsinteressen der Wirtschaft und die schlechte wirtschaftliche und soziale Lage in vielen Heimatländern der Arbeiter_innen. Daraufhin wurde der Zuzug der Familien gestattet und es entwickelten sich Probleme, die im ursprünglichen Konzept nicht vorgesehen waren, wie vermehrte Ausländerfeindlichkeit infolge der steigenden Arbeitslosigkeit (vgl. Pintz 2006: 125ff.; Strobl 1997: 26f.).

In dieser Zeit stieg die Anzahl der Muslim_innen in Österreich an. Im Jahre 1965 studierten bis zu 3000 Anhänger_innen islamischen Glaubens allein in Wien. Die muslimischen Migrant_innen hatten jedoch mit zahlreichen Problemen zu kämpfen. Neben den Fremdheitserfahrungen und der Sprachbarriere mangelte es an religiöser Fürsorge, obwohl gerade die Religion im Rahmen von Migrationserfahrungen zu einem Halt werden kann. Es fehlten Einrichtungen zur Ausübung islamischer Riten. Eine Organisation der Kultusgemeinden als Körperschaften des öffentlichen Rechts war aufgrund der fehlenden Regelung äußerer Rechtsverhältnisse nicht möglich. Während christliche Gastarbeiter_innen von mehreren Institutionen betreut wurden stand ihren muslimischen Kolleg_innen keine geistlich-religiöse Unterstützung in dieser Form zur Verfügung. Da die islamische Religion einen wichtigen Faktor im Alltag und der Lebenskultur muslimischer Migrant_innen darstellt, war die Situation in einer fremden Welt mit fehlendem Bezug zu eigenen Traditionen verheerend. (vgl. Pintz 2006: 126-29; Strobl 1997: 27f.).

Im Jahr 1962 wurde auf Initiative einiger bosnischer Intellektueller schließlich der „Moslemische Sozialdienst“ (Muslim Social Service, MSS) gegründet. Der MSS verstand sich als „Caritas“¹³ der Muslim_innen in Österreich und war frei von politischer und missionierender Tätigkeit. Er verfolgte hauptsächlich soziale, karitative und kulturelle Aktivitäten. Außerdem waren die Errichtung eines Gebetsraumes, eines Studierendenheims und einer Bibliothek in den Statuten des Vereins vorgesehen und konnten teilweise, trotz Geldmangel, in den ersten Jahren umgesetzt werden. Der MSS bildete die formelle und materielle Grundlage zur Gründung einer Islamischen Kultusgemeinde und seit 1980 übt er die Funktion des Obersten Rates innerhalb der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich aus (vgl. Pintz 2006: 129-33; Strobl 1997:

¹³ Die „Caritas“ ist eine der größten christlichen karitativen Organisationen in Österreich und in den Bereichen Pflege, Menschen mit Behinderungen, Hospiz, Sozialberatung und Familien und ältere Menschen in Not tätig ist (vgl. URL 10).

28). 1970 war die Zahl der muslimischen Arbeiter_innen und deren Angehörige bereits auf 20.000 angestiegen. Aufgrund dieser hohen Zahl rief der MSS einen finanziellen Notruf in mehrheitlich islamische Länder aus, um die Errichtung von Räumlichkeiten für religiöse Tätigkeiten zu ermöglichen. Fast zehn Jahre später, die Zahl der Muslim_innen war auf 80.000 angestiegen, wurde schließlich die Moschee des Wiener Islamischen Zentrums (Vienna Islamic Center, VIC) eröffnet, die hauptsächlich von Saudi-Arabien und den Wiener Botschaften islamischer Länder finanziert wurde. Das Zentrum ist unabhängig von der IGGiÖ und anderen islamischen Institutionen und schon während dem Bauvorhaben wurde Kritik daran geäußert: Der Standort am Hubertusdamm war für die meisten Arbeiter_innen und deren Angehörige zu entlegen und da der Großteil der Subventionen von einem einzelnen Staat kam, entstand die Gefahr, dass politische Rivalitäten in den Gottesdienst getragen werden würden. Deswegen versuchte der MSS eine eigene „Arbeiter_innenmoschee“ zu gründen, deren Räumlichkeiten von der Werdertorgasse ins Albert-Schweitzer-Haus und schließlich ins Afro-Asiatische Institut in der Türkenstraße wechselten (vgl. Pintz 2006: 165-72; Strobl: 29f.).

Nach langem Bemühen und Wartezeiten, sowie verschiedenen Anträgen bis hin zum Europarat in Straßburg, gelang es dem MSS 1979 schließlich die Stellung einer Körperschaft öffentlichen Rechts zu erreichen. Die Errichtung der ersten Kultusgemeinde aufgrund des Islamgesetzes von 1912 und die Verfassung der „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ wurden durch Bescheid genehmigt. In weiterer Folge wurde die Anerkennung als Glaubensgemeinschaft auf alle Angehörigen des Islam ausgeweitet (also nicht nur Anhänger_innen des hanefitischen Ritus)¹⁴. Bald darauf wurde ein geregelter islamischer Religionsunterricht an staatlichen österreichischen Schulen eingeführt, der im Schuljahr 1982/83 zum ersten Mal stattfand. Hiermit setzte laut Pintz eine Entwicklung ein, die den in Österreich lebenden muslimischen Kindern die Möglichkeit bietet, eine tiefere Verbundenheit mit der österreichischen Lebenswelt aufzubauen. Außerdem wurde durch die Integration des Unterrichts in das staatliche Erziehungssystem die Gefahr reduziert, dass religiöse fanatische Gruppen sich Zugriff auf die religiöse Erziehung verschaffen können (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 56; Pintz 2006: 177-89).

Der Moslemische Sozialdienst verlor nach der Gründung der IGGiÖ an Bedeutung, nicht zuletzt, weil sein Gründervater und bedeutendste intellektuelle Ressource, Smail Balić, nach

¹⁴ Die Formulierung „nach hanefitischem Ritus“ im Islamgesetz wurde erst 1987 vom Verfassungsgerichtshof als verfassungswidrig aufgehoben (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 57).

dem Antritt seiner Pension nicht mehr regelmäßig nach Wien kam. Zusätzlich fallen heute verschiedene Aufgabenbereiche in den Zuständigkeitsbereich der Glaubensgemeinschaft, innerhalb derer der Sozialdienst aber immer noch existiert. Er leistet vor allem humanitäre und soziale Hilfe und beteiligt sich an karitativen Projekten in Österreich und im Ausland. Zahlreiche muslimische Verbände, vor allem türkische, sind seit 1979 entstanden, die eine bedeutende Rolle in der Organisationsstruktur und innerhalb muslimischer Gruppen spielen (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 63; Pintz 2006: 194ff.).

Dieser kurze Überblick über die Geschichte des Islam in Österreich lässt schon vermuten, dass die Gruppe der Muslim_innen in Österreich sehr vielfältig ist, und aus den verschiedensten sozialen und kulturellen Hintergründen kommt. Es gibt Unterschiede in der Nationalität, der Generation, der Glaubensrichtung, der Frömmigkeit, der Schicht, dem Ausmaß an Aktivität innerhalb muslimischer Verbände, usw. Bevor ich einen Einblick in die Vielfalt der Muslim_innen in Österreich heute gebe, möchte ich allerdings noch auf das Konzept des „frontier orientalism“ von Andre Gingrich eingehen, da es eine österreichspezifische Form des Orientalismus beschreibt, der sich von dem klassischen Orientalismus nach Said unterscheidet.

„Frontier Orientalism“

Wie weiter oben bereits zitiert, erwähnt Said in seinem Buch „Orientalism“, dass die lange Tradition des von ihm beschriebenen Orientalismus in Frankreich und Großbritannien auftritt und weniger in anderen europäischen Ländern wie Deutschland, Russland, Spanien, Portugal, Italien und der Schweiz (vgl. Said 2003: 1). Andre Gingrich hat sich mit Orientbildern in Österreich auseinandergesetzt und zeigt auf, welche Besonderheiten und Gemeinsamkeiten der Orientalismus in Österreich gegenüber dem von Said beschriebenen klassischen Orientalismus hat. Der klassische Orientalismus ist innerhalb europäischer Mächte vorzufinden, die in den Hauptregionen der islamisch geprägten Welt – also in Südost- und Südasien, dem Nahen Osten und Nordafrika – Kolonialherrschaft ausübten. Die wesentlichen Stereotypen in der künstlerischen Orientdarstellung dieser Regionen positionieren den Islamischen Orient als fernes Territorium in Übersee. Die „Differenz der Unterlegenheit“ des Orients beinhaltet alles zu der Zeit Unerreichbare für eine_n europäische_n Bildungsbürger_in: Gefahr, Abenteuer, Sinnlichkeit, verbotene Erotik und mystische Imaginationen. Die islamische Welt diente dabei als Metapher und Projektionsleinwand, um die koloniale Dominanz zu legitimieren und Verbotenes auszulagern. Diese Orientbilder der führenden europäischen Kolonialmächte liegen

laut Gingrich in einem bestimmten historischen Verhältnis begründet. Andere Teile Europas haben andere Beziehungen zur islamisch geprägten Welt entwickelt: Einige Gebiete Südosteuropas waren über Jahrhunderte hindurch selbst beherrscht durch Teile der mehrheitlich islamischen Welt. Skandinavien zum Beispiel weist gar keine kolonialen Beziehungen zu diesen Regionen auf (vgl. Gingrich 1999: 29f.).

Auch Österreich hat spezifische historische und politische Beziehungen zur islamisch geprägten Welt, die nach Gingrich eher mit den Beziehungen Spaniens und Russlands vergleichbar sind, da alle drei Gebiete im Mittelalter oder zu Beginn der Neuzeit mit militärisch-politischen Expansionen aus der islamisch geprägten Welt befasst waren. Sie hatten keine bedeutenden Kolonien in den Überseegebieten dieser Regionen, dafür aber Herrschaftspositionen in benachbarten mehrheitlich islamischen Gebieten: Spanien in Nordwestafrika, Russland in Zentralasien und im Kaukasus und Österreich-Ungarn in Bosnien. Diese drei Länder weisen laut Gingrich eine Form des Orientalismus auf, die er als Grenz-Orientalismus oder Grenzland-Orientalismus („frontier orientalism“) bezeichnet. Der Grenz-Orientalismus ist dabei eine ältere Variante des Orientalismus und hat mit der geographischen Lage der Teile Europas zu tun, in denen er auftritt (vgl. Gingrich 1999: 31; 2003: 125).

Im Unterschied zum klassischen Orientalismus, der hauptsächlich elitären Hintergrund aufweist, ist der Grenz-Orientalismus von einem starken Element der Volkskultur geprägt. Die Prototypen dieser Form bauen auf Geschichten von Blut und Boden auf, wie der Entsatzung Wiens 1683, dem Lied von Prinz Eugen, dem edlen Ritter, oder dem Türkenkopf auf dem Rauchfang in Purbach (vgl. Gingrich 1999: 31). In ganz Ostösterreich sind Symbole dieser Art zu finden und ähnliche Metaphern treten genauso in kleinen ländlichen Ortschaften wie in den Zentren der österreichischen Gesellschaft auf:

„In sämtlichen größeren Städten in dieser Region [Ostösterreich] gibt es berühmte antitürkische Gedenkstätten, Bauten, Kunstgegenstände und Bilder. Sie sind in den wichtigsten Kirchen von Wien und Graz zu finden, sie stellen wichtige Bestände in den größten Museen dieser Städte dar, und sie werden durch Ortsbezeichnungen wie „Heidenschuss“ und „Türkenschanzpark“ in Erinnerung gehalten. [...] Außerhalb der großen Städte und ihrer Wahrzeichen sind antitürkische Symbole auch in kleinen Ortschaften und in der persönlichen Sphäre von großer Bedeutung. Bezeichnungen von Feldern, Höhlen und Hügeln in Kärnten, der Steiermark, Niederösterreich und dem Burgenland nehmen Bezug auf die Türkenkriege.“ (Gingrich 2003: 115)

Auch in der Sprache, wie zum Beispiel in dem Fluch „Kruzitürken“, treten antitürkische Elemente hervor. Dabei wird „der Türke“ – es handelt sich dabei tatsächlich ausschließlich um eine männliche Symbolfigur – einerseits als gewalttätiger Aggressor und Eindringling dargestellt und andererseits als besiegter und erniedrigter Gegner. Ein weiterer Unterschied zum klassischen Orientalismus liegt darin, dass der Grenz-Orientalismus das Thema der orientalischen Frau und Erotik nicht aufgreift. Der türkische Aggressor ist in der Regel ein Mann. Er ist unter anderem deshalb so gefährlich, weil er „unsere“ österreichischen Frauen, Schwestern und Töchter begehrt. Viele der Symbolbilder reichen weit zurück in die Zeit vor 1683 bis zu den Kreuzzügen vom 11. bis 15. Jahrhundert (vgl. Gingrich 2015: 62; 2003: 115f.).

Die Orientbilder Österreichs werden allerdings nicht nur von dem „bösen“ aggressiven Türken symbolisiert, sondern auch von dem „guten“ treuen Bosnier. Wie oben erwähnt, spielten die bosniakischen Kämpfer im Ersten Weltkrieg eine wichtige Rolle. Die Unterstützung Österreichs für bosnische Opfer und Flüchtlinge während des Bürgerkrieges im ehemaligen Jugoslawien übertraf die Hilfeleistungen anderer europäischer Länder. Hilfsgüter wurden über die Organisation „Nachbar in Not“ in das ehemalige Jugoslawien und vor allem nach Bosnien geschickt. Durch die Annexion Bosniens und der Herzegowina zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat dieser Teil des ehemaligen Jugoslawien einen festen Platz in der österreichischen Vorstellungswelt und wird als Nachbarschaft und Teil Europas in einen Gegenpol zu den „bösen“ türkischen Muslim_innen gestellt. Laut Gingrich ist die Symbolfigur „des Türken“ jedoch weiter verbreitet als die „des Bosniers“. In dieser Doppelung des islamischen Orientalen werden historische Ereignisse in einer Weise vereinfacht und umgedeutet, die zahlreiche Aspekte und Konflikte ausblenden. Dazu gehört zum Beispiel die Tatsache, dass österreichische Bäuer_innen und Stadtbewohner_innen von der kaiserlichen Armee während der Kriege gegen das osmanische Heer schikaniert wurden, um die Versorgung der Armee sicherzustellen, Steuern einzutreiben und neue Soldaten anzuwerben. Es handelt sich also bei den Orientbildern nicht um die Darstellung historischer Realität, sondern eher um eine verzerrte, dominierende und mythische Geschichtsschreibung über die kriegerischen Auseinandersetzungen der Vergangenheit. Friedliche und kreative Seiten der türkischen Interaktion mit Mitteleuropa während dieser Zeiten werden negiert. Das Gegensatzpaar vom „guten“ und vom „bösen“ Muslim hat sich in der Geschichte den politischen Gegebenheiten entsprechend verschoben: so bildete zum Beispiel in der Nachkriegszeit der „Araber“ den

„guten Orientalen“ und stand im Gegensatz zum „Juden“ als „bösen Orientalen“ (vgl. Gingrich 2003: 114-18).

Bis heute stellen Bilder und Mythen der Vergangenheit einen konstituierenden Bestandteil des österreichischen Nationalismus dar. In seinem Artikel „The Nearby Frontier“ von 2015 geht Gingrich auf das Phänomen des Neo-Nationalismus in Österreich ein, das seiner Ansicht nach drei Hierarchieebenen umfasst: an der Spitze stehen machtvolle Feinde wie die Bürokratie in Brüssel und ihre skrupellosen kosmopolitischen Freund_innen; am unteren Ende befinden sich bedrohliche Gegner_innen von Minoritäten und Migrant_innen wirtschaftlich niedriger gestellten Ländern; in der Mitte und bedroht von beiden Seiten steht die eigene (österreichische) Nation, die ums Überleben kämpft. Grenz-Orientalismus wird auf der unteren Ebene dieser Sichtweise emotionalisierte Bilder aktualisiert, in denen ein „wir“ der existentiellen Bedrohung „des Orientalen“ gegenübersteht. Alte Mythen des Grenz-Orientalismus kommen in Aussagen wie „Wozu haben unsere Vorfahren unser Land gegen die Türken verteidigt, wenn wir sie jetzt wieder hereinlassen?“ von Jörg Haider oder „Wieder rettet uns ein Pole“ von Kurt Waldheim zum Vorschein. Diese Aussagen können ihre mobilisierende Wirkung nur dadurch erzielen, dass entsprechende Assoziationen im öffentlichen Bewusstsein bereits tief verankert sind. Das Thema der „Türkenkriege“ ist zentrales Element des österreichischen Pflichtschul-Curriculums und volkstümliche Lieder, Stadt- und Straßennamen und öffentliche Monumente und Denkmäler verweisen darauf (vgl. Gingrich 2015: 60-65).

Dass Muslim_innen allgemein und auch die Muslim_innen in Österreich von großer Vielfalt geprägt sind, kommt in den österreichischen Symbolbildern „des Orientalen“ nicht vor. Um diesen vereinfachten Bildern entgegenzuhalten und innerhalb der Gruppe der Muslim_innen in Österreich zu differenzieren, komme ich nun zu den verschiedenen Gruppierungen und Trennungslinien innerhalb der Muslim_innen in Österreich heute.

Muslim_innen in Österreich heute

Über den Islam in Österreich heute und dessen Vielfalt ließe sich eine eigene Dissertation schreiben. Aus diesem Grund werde ich nur einen sehr eingeschränkten Einblick geben können. Seit den 80er Jahren hat sich viel getan und die Anzahl der Muslim_innen ist weiter gestiegen. Da die letzte Volkszählung, in der auch die Religionszugehörigkeit erhoben wurde, im Jahr 2001 stattgefunden hat, sind zuverlässige Zahlen zur Größe religiöser Gruppierungen schwer

zu eruieren. Alle Angaben nach 2001 beruhen auf Schätzungen (vgl. Bauer 2016: 28; Marik-Lebeck 2010: 5).

Eine Publikation des Österreichischen Integrationsfonds (ÖIF) von 2010 vergleicht die Zahlen der in Österreich lebenden Personen islamischen Glaubens von 2001 mit denen von 2009. Während 2001 noch etwa 346.000 Personen islamischen Glaubens in Österreich lebten, also 4,3% der damaligen Gesamtbevölkerung, war die Zahl 2009 auf etwa 516.000 und damit 6,2% der Gesamtbevölkerung angestiegen. Interessant ist dabei auch die Veränderung in der Staatsangehörigkeit, da 2001 noch etwa 98.000 Muslim_innen österreichische Staatsangehörige waren und 2009 bereits über 250.000, was knapp die Hälfte der in Österreich lebenden Muslim_innen zu der Zeit ausmacht. 2016 wurde die Anzahl der Muslim_innen schließlich auf 700.000 geschätzt. Damit bilden sie die drittgrößte Religionsgemeinschaft in Österreich. Die Muslim_innen, die 2014-15 nach Österreich migrierten, kamen vor allem aus Ländern aus dem arabischen Raum und Afghanistan. Dennoch bilden Personen mit türkischem und bosnischem Hintergrund nach wie vor die größten Anteile der Personen islamischen Glaubens in Österreich (vgl. URL 1; URL2; Marik-Lebeck 2010: 5f.).

Schon 1997 schreibt Strobl ein eigenes Kapitel über den Pluralismus der Islamischen Glaubensgemeinschaft. Interessant ist darin folgendes Zitat:

„[Muslim_innen]¹⁵ neigen aus unterschiedlichen Gründen dazu, den Gedanken, dass es verschiedene Arten von Islam gibt, von sich zu weisen. So bietet etwa die Art und Weise, wie die Uneinigkeit der [Christ_innen] wahrgenommen wird, für [Muslim_innen] ein unannehmbares Bild einer Religionsgemeinschaft. Dabei existiert die für sich in Anspruch genommene Einheit der islamischen Welt genauso wenig. Verschiedene islamische Denkrichtungen, Rechtsschulen, Organisationen, Bewegungen usf. beanspruchen zwar, den Islam oder die [Muslim_innen] insgesamt zu repräsentieren, aber in Wirklichkeit wird keine von diesen, weder von der Gesamtheit noch von der Mehrheit der [Muslim_innen], als höchste Autorität anerkannt. Eine zentrale, ordnende Instanz, die für alle [Muslim_innen] verbindlich festlegen könnte, was Islam ist, gibt es in dem Sinn nicht.“ (Strobl 1997: 55)

¹⁵ Der Originaltext ist nicht gegendert. Daher habe ich Wörter wie „Muslime“ und „Christen“ gendergerecht umgeändert und in Klammern gesetzt. Siehe auch meine Anmerkungen zu gendergerechter Sprache in der Einleitung.

Damit scheint die Einheit des Islam für Muslim_innen relevant und wünschenswert zu sein, wenn sie auch aufgrund verschiedener sozialhistorischer Entwicklungen nicht ganz möglich ist.

In dem Zusammenhang ist auch der von Taylor beschriebene „Nova-Effekt“ von Bedeutung, den ich im vorherigen Kapitel aufgegriffen habe: laut Taylor entwickelte sich mit dem Säkularisierungsprozess eine immer größere Vielfalt moralischer und spiritueller Möglichkeiten. Heine, Lohlker und Potz bringen diese Vielfalt auch mit Individualisierungsprozessen in Verbindung und gehen davon aus, dass zahlreiche Muslim_innen in Österreich einen „persönlich geprägten Islam“ praktizieren. Die von Taylor beschriebene Ethik der Authentizität mit der Suche nach der individuell authentischen Lebens- und Ausdrucksform betrifft also Muslim_innen genauso wie andere Bevölkerungsgruppen und die Mehrheitsgesellschaft in Österreich. Die Entstehung der zahlreichen verschiedenen muslimischen Vereinigungen seit den 80er Jahren verdeutlicht diese Entwicklungen (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 65, siehe „Zeitalter der Authentizität“ unter „Historischer Einblick: Aufklärung und die Säkularisierung der Gesellschaft“).

Heine, Lohlker und Potz gehen davon aus, dass die Zahl der Muslim_innen in Österreich, die in Verbänden und Gemeinden aktiv ist, ähnlich hoch sein dürfte wie die in Deutschland, und bei etwa 14% liegt. Damit bleibt eine große Anzahl an Personen islamischen Glaubens, die ihre Religion im privaten Bereich und teilweise auch weniger intensiv ausüben. Sie greifen auf den Begriff der „Auswahlmuslim_innen“ von Paul Zulehner 1981 zurück, um analog zu den „Taufscheinchrist_innen“¹⁶ die Gruppe von Muslim_innen zu bezeichnen, die religiöse Traditionen nur zu besonderen Anlässen pflegen. Dabei handelt es sich um die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion durch Hineingeborensein, ohne wirklich gläubig zu sein. Das Ausleben der Religion unterliegt einer persönlichen Auswahl, die mehr mit sozialen und kulturellen Aspekten als mit religiösem Glauben in Verbindung steht (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 65). Einer meiner Interviewpartner_innen verwendet auch den Begriff „Ramadanmuslim“ und bezieht sich dabei auf Personen, die zwar zum Ramadan fasten und an entsprechenden Festlichkeiten teilhaben, aber nicht aus einer religiösen Überzeugung heraus.

Neben diesem großen Anteil an „Auswahlmuslim_innen“ gibt es natürlich auch viele Personen islamischen Glaubens in Österreich, die ihre Religion den Geboten nach ausüben und davon

¹⁶ Auch bei diesen beiden in Anführungsstrichen gesetzten Wörtern handelt es sich um eine gegenderte Umformulierung von mir.

wiederum einige, die in einem der zahlreichen islamischen Verbände aktiv sind. Teilweise lässt sich feststellen, dass die Vereinigungen den Kontakt zur zweiten und dritten Generation¹⁷ verlieren, andererseits gibt es auch Bemühungen, dieser Tendenz entgegenzuwirken. Wie erwähnt, sind die Türkei und Bosnien die Nationalitäten, die unter den Muslim_innen in Österreich am meisten vertreten sind (neben Österreich selbst). Muslimische Gruppen türkischen Hintergrunds sind weitaus besser organisiert als bosnische Gruppen. In der Auflistung der islamischen Verbände in Österreich von Heine, Lohlker und Potz sind die größten Vereine türkischen Ursprungs, wie etwa der Dachverband von türkisch-islamischen Moscheevereinen ATIB (Avusturya Türkiye İslam Birliği), die Islamische Föderation Wien (Millî Görüş), die Union Islamischer Kulturzentren UIKZ (Avusturya İslam Kültür Merkezleri Birliği) oder die Gülen-Bewegung. Bosnische Vereine gab es nach dem „Moselmischen Sozialdienst“ vor allem zur Zeit des bosnischen Bürgerkriegs, darunter der Bosnisch-islamische Religions- und Kulturverein (Džemat Innsbruck), der auch Teil des Dachverbands bosnisch-islamischer Vereine (Islamska Zajednica u Bosni u Hercegovinci) war. Mit Ende des Krieges beendeten aber auch zahlreiche Vereine ihre Tätigkeit und die Versuche, bestehende bosnische Moscheevereine gesammelt zu organisieren, erwiesen sich bis jetzt nicht als effektiv (vgl. Heine-Lohlker & Potz 2012: 68-79). Weitere Regionen, die unter den Muslim_innen in Österreich vertreten sind, sind Syrien, Afghanistan, Irak, Iran, Pakistan, Indonesien, Somalia, Marokko, Ägypten und andere Länder Nordafrikas. Die Gruppe der Kurd_innen ist ebenfalls von Bedeutung, weil sie sich als eigene ethnische Gruppe und Angehörige des schafiitischen Ritus von anderen sunnitischen Gruppen in Österreich unterscheidet (vgl. Bauer 2016: 30; Strobl 1997: 61f., 68f.; URL 2).

Die Ausrichtung der oben erwähnten Vereine fällt unter den sunnitischen Islam. Es gibt aber auch schiitische Gruppen in Österreich, hauptsächlich Zwölferschiit_innen, und analog zur globalen Verteilung von Sunnit_innen und Schiit_innen wird von 10-15% gesprochen. Allerdings existieren dazu keine verifizierbaren Zahlen. Irakische Organisationen wie der Islamische Höchste Rat des Irak (ISCI) haben österreichische Ableger und das 1990 gegründete „Zentrum Imam Ali“ schließt hauptsächlich iranische Schiit_innen ein (Heine, Lohlker & Potz 2012: 77f.). Eine Sonderposition hat der alevitische Islam, der zwar ursprünglich zum schiitischen Islam gehört, sich aber sowohl vom sunnitischen als auch vom schiitischen Islam

¹⁷ Damit sind Personen gemeint, deren Eltern oder Großeltern nach Österreich immigriert sind, also hauptsächlich Kinder oder Enkelkinder von ehemaligen Gastarbeiter_innen (siehe „Islam in Österreich: Historischer Überblick“).

distanziert. Der Alevismus ist von einer gewissen undogmatischen Haltung geprägt und seine Anhänger_innen weisen sich als besonders liberal aus. Ihre Zahl wird auf 60.000 in Österreich geschätzt (vgl. ebd. 89-92).

Beide Gruppen, die Alevit_innen und die (Zwölfer-)Schiit_innen, sahen sich durch die IGGiÖ nicht ausreichend repräsentiert. Die Alevit_innen wurden 2013 als eigene religiöse Bekenntnisgemeinschaft anerkannt, die zunächst unter dem Namen „Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ geführt und 2016 auf „Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ umgeändert wurde (vgl. URL 3; Bauer 2016: 27f.). Auch die Schiit_innen fühlten sich von der IGGiÖ nicht ausreichend vertreten. Auf der Internetseite des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Forschung lässt sich ein Rundschreiben von 2019 finden, in dem die Bezeichnung der „Islamisch-Schiitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ mit der Kurzbezeichnung „islam. (SCHIA)“ als religiöse Bekenntnisgemeinschaft angeführt wird und damit denselben Status wie die Alevitische Glaubensgemeinschaft innehat (vgl. URL 4). Die Internetseite der Islamisch-schiitischen Glaubensgemeinschaft ist jedoch noch „unter Bearbeitung“ (URL 5).

Neben dem sunnitischen, dem schiitischen und dem alevitischen Islam lassen sich noch weitere in Österreich vertretene Strömungen ausmachen, die allerdings nur sehr kleine Gruppen bilden. Darunter sind vor allem die in Indien entstandene Ahmadija, die Drus_innen, die Alawit_innen, der Sufismus, der Salafismus, und der Dschihadismus zu nennen. Die letzte Gruppe gilt als radikal-extremistisch und gewaltbereit, da sie dem Dschihad, dem Kampf gegen „Ungläubige“, eine zentrale Stellung zuschreibt und in militärischem Sinne versteht. Ihr Anteil unter den Muslim_innen in Österreich ist minimal. 2007 wurde beispielsweise Mohamed Mahmoud verhaftet, der als Produzent gegen Österreich gerichteter Drohungen auf der Website der „Globalen Islamischen Medienfront“ (GIMF) bekannt wurde. Er war auch ehemaliger Obmann der „Islamischen Jugend Österreich“ (IJÖ), eine kleine extremistische Gruppe, die sich scharf von der IGGiÖ und der MJÖ („Muslimische Jugend Österreich“) abgrenzte und den „wahren“ Islam propagierte. Mohamed Mahmoud ist ein beispielhafter Vertreter des radikalen Islam in Europa mit einer krisenhaften persönlichen Entwicklung und Ausgrenzungserfahrungen in Kindheit und Jugend (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 98f.).

Zu den Unterschieden in nationalem Hintergrund, Glaubensrichtung und Ausmaß des Glaubens kommen die Generationenunterschiede. Wie schon erwähnt ist eine Tendenz auszumachen,

nach der zweite und dritte Generationen weniger in Verbände eingebunden sind. Auf der anderen Seite lassen sich gerade Probleme der Radikalisierung mehr unter den jungen Erwachsenen finden als unter den älteren Personen islamischen Glaubens. Ausgrenzungserfahrungen und das Gefühl zurückgestoßen zu werden spielen dabei eine entscheidende Rolle. Zwischen den beiden Extremen des Abwendens vom Glauben und der Radikalisierung lassen sich auch einige aktive muslimische Jugendorganisationen finden. Die größte und bekannteste darunter ist die „Muslimische Jugend Österreich“ (MJÖ), die sich als multiethnische deutschsprachige Organisation versteht. Sie ist nicht zu verwechseln mit der nicht mehr aktiven, extremistisch ausgerichteten IJÖ. Die MJÖ strebt eine Verbindung der islamischen und österreichischen Identität an und Gleichbehandlung und Förderung beider Geschlechter im Hinblick auf persönliche, soziale und religiöse Entwicklung zählen zu den wichtigsten Schwerpunkten der Organisation (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 68, 87f., 98ff.).

Eine letzte entscheidende Differenzierung unter den Muslim_innen in Österreich, die ich erwähnen möchte, ist die soziale Schicht. Viele Muslim_innen, die in Österreich leben, kommen aus Ländern, in denen es große soziale Unterschiede und scharfe Trennlinien zwischen den Gesellschaftsschichten gibt. Die Vor- und Ausbildung unter den Muslim_innen reicht vom Analphabetismus bis zum akademischen Hochschulabschluss. Dennoch ist unter den Personen islamischen Glaubens in Österreich besonders die untere Bildungsschicht vertreten und ein Großteil der muslimischen Bevölkerung befindet sich, auch aufgrund der Migrationspolitik, am unteren Ende der gesellschaftlichen Hierarchie. Eine Studie der Statistik Austria von 2016 zeigt beispielweise, dass unter den türkischen Migrant_innen im Alter von 25 bis 64 Jahren ca. 61% die Pflichtschule als höchsten Bildungsabschluss aufweisen und nur ca. 4% einen akademischen Abschluss. Neben der Bildung sind Muslim_innen in Österreich mit sozialen und kulturell bedingten Problemen konfrontiert. Die Arbeitslosenquote der türkischen Staatsangehörigen ist z.B. doppelt so hoch wie die der österreichischen Bevölkerung und auch bei Migrant_innen aus dem ehemaligen Jugoslawien liegt sie bei 14,3% und damit 5% über der Quote der österreichischen Gesamtbevölkerung. 2015 waren 28% der gebürtigen Türk_innen (mehrfach) armuts- oder ausgrenzungsgefährdet und bei Personen, die im ehemaligen Jugoslawien geboren wurden, lag der Prozentsatz bei 32% (vgl. Statistik Austria 2017: 15; Strobl 1997: 69f.). Strobl schreibt dazu: „Die soziale Stellung dieser von der Mehrheit der Gesellschaft als minderwertig beurteilten Schicht prägt dabei weitgehend das Bild vom Islam als der Religion dieser sozialen Klasse“ (ebd. 70). Dennoch ist zu beachten, dass es zahlreiche gebildete Personen aus den in Österreich vertretenen mehrheitlich islamischen Ländern gibt,

die sich von unteren Schichten abgrenzen und in gut bürgerlichen Verhältnissen aufgewachsen sind. Zusätzlich gibt es zahlreiche Muslim_innen der zweiten und dritten Generation, die bereits österreichische Staatsangehörige sind und nicht in dieser Statistik aufscheinen.

All diese Differenzierungen – nach Nationalität bzw. ethnischer Gruppe, Alter bzw. Generation, Ausrichtung des Glaubens, Ausmaß des Glaubens, sozialer Schicht – sind zu berücksichtigen, wenn von „dem Islam“ oder „den Muslim_innen“ in Österreich gesprochen wird. Ziel dieser Ausführungen ist unter anderem die gesellschaftlichen Entwicklungen einer enormen Pluralisierung religiösen Lebens aufzuzeigen, die sich sogar innerhalb einer in Österreich existierenden Religionsform, dem Islam, abzeichnen. Konvertit_innen bilden unter all diesen Gruppierungen noch einmal eine eigene Form des Islam und auch innerhalb der Gruppe der Konvertit_innen gibt es große Unterschiede in Bezug auf Alter, soziale Schicht und Ausmaß des Glaubens. Im Folgenden werde ich nun zur Gruppe der Konvertit_innen kommen, die wiederum nur eine Minderheit der Muslim_innen in Österreich darstellen.

Konversion zum Islam in Deutschland und Österreich

Das Thema der Konversion zum Islam wurde in Deutschland um einiges ausführlicher behandelt als in Österreich. Es lassen sich zahlreiche wissenschaftliche Werke zu Konversionstheorien im Allgemeinen, aber auch zur Konversion zum Islam im Besonderen finden. Auf drei davon werde ich in diesem Kapitel näher eingehen. In Österreich hingegen ist zu dem Thema nicht sehr intensiv geforscht worden. Es lassen sich einige wenige Diplomarbeiten dazu finden und auch Anna Strobl widmet Konvertit_innen in ihrem Buch „Islam in Österreich“ ein Unterkapitel. Das liegt vermutlich daran, dass Konvertit_innen in Deutschland besser organisiert sind und deutschsprachige muslimische Verbände um einiges größer sind und eine längere Geschichte haben als in Österreich. Relevante deutschsprachig-muslimische Verbände in Österreich sind die „Initiative Muslimischer ÖsterreicherInnen“ (IMÖ), die in den späten 90er Jahren von Carla Amina Baghajati und ihrem Mann Tarafa Baghajati, sowie einigen Funktionär_innen der IGGiÖ gegründet wurde; die „Muslimische Jugend Österreich“ (MJÖ), die 1996 aus einem Freundeskreis in Linz entstanden ist und explizit darauf verweist, islamische und österreichische Identität verbinden zu wollen; und die „Initiative österreichischer Konvertitinnen und Konvertiten“ (IÖKK), die erst seit 2014 besteht (vgl. Abid 2006: 271; Heine, Lohlker & Potz 2012: 80f., 87; URL 6; URL 7).

In Deutschland ist der Deutschsprachige Muslimkreis (DMK), der in den 1990er Jahren in Berlin gegründet wurde, von großer Bedeutung innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaft des ganzen Landes. Laut Gabriele Hofmann entstand er aus der Gemeinschaft der deutschsprachigen Muslim_innen, die schon 1976 ihren Anfang nahm (vgl. Hofmann 1997: 75). Die Anthropologin Esra Özyürek hat viel zum Thema Konversion zum Islam in Deutschland geforscht. Als „eine gebürtig türkisch-muslimische, in den Vereinigten Staaten lebende Forscherin“ (Özyürek, 2014: 30) arbeitete sie insgesamt über dreieinhalb Jahre hinweg mit Konvertit_innen in Berlin und veröffentlichte 2014 ein Buch zu diesem Thema. In ihren Forschungsarbeiten beschäftigte sie sich viel mit deutschsprachig-muslimischen Communities in Berlin und beschreibt in ihrem Buch u.a. das „komplizierte Verhältnis zwischen deutschen und migrantischen [Muslim_innen]“ (ebd. 31). Auch wenn er nicht von Konvertit_innen gegründet wurde, zog der DMK eine Vielzahl und Vielfalt deutschsprachiger Konvertit_innen an (u.a. deutsche, russische, französische, argentinische und polnische, sowie Konvertit_innen aus mehrheitlich muslimischen Ländern), die einen Raum bildeten, in dem keine islamische Tradition gegenüber einer anderen bevorzugt werden sollte.

Özyürek erläutert in ihrem Buch wie sich viele der Alltagserfahrungen der Konvertit_innen sowohl von denen der deutschen Mehrheitsgesellschaft als auch von denen migrantisch-muslimischer Gemeinschaften unterscheiden. Einige ihrer Interviewpartner_innen äußerten das Gefühl weder zum einen noch zum anderen Teil zu gehören. Auch Mittendorfer zeigt in ihrer Diplomarbeit „Konvertiten zum Islam in Wien und Niederösterreich“ auf, dass viele Konvertit_innen sich weder ihrer ursprünglichen Gesellschaftsgruppe noch einer der muslimischen Gruppierungen, die häufig nach Nationalitäten getrennt sind, zugehörig fühlen (vgl. Mittendorfer 2018: 45f.). Özyürek schreibt dazu:

„Beinahe ausschließlich aus deutschen [Konvertit_innen] bestehend, entwickeln solche wachsenden Gemeinschaften das starke Gefühl einer deutsch-islamischen Identität, die sich von der türkischen oder arabischen unterscheidet. Mitunter wird dabei versucht, eine deutsch-islamische Praxis gerade durch die Ablösung von türkischen und arabischen kulturellen Einflüssen zu schaffen. Intellektuelle unter den [Konvertit_innen] gehen noch weiter und konstruieren eine alternative deutsche Genealogie, die gestützt auf die Geschichte der deutschen Aufklärung den Islam einschließt.“ (Özyürek, 2014: 39)

Özyürek beschreibt wie die Konvertit_innen in dem Bemühen den Islam an die deutsche Identität anzupassen, davon ausgehen, dass sie sogar bessere Muslim_innen sein könnten als

gebürtige Muslim_innen, da die Ausübung ihrer Religion weniger von nationalen Traditionen behaftet sei und somit eine reine Form des Islam hervortrete, die „mit deutschen Werten und Lebensweisen vollständig harmoniere“ (ebd. 5). Gabriele Hofmann setzt sich in ihrem Buch „Muslimin werden“ (1997) mit Frauen auseinander, die in Deutschland zum Islam konvertiert sind. Bis auf zwei ihrer 15 Interviewpartnerinnen, die sich zum sufistischen Islam und der Ahmadija-Bewegung bekennen, gehören auch diese Frauen Denkrichtungen an, die sich entweder auf den beschriebenen „Urislam“ berufen oder keiner Gruppierung zuzuordnen sind (vgl. ebd. 80).

Hofmann behandelt in ihrem Buch Themen wie Geschlechterdifferenz, weibliche und männliche Identität, Familienbilder und Feminismus. Die Lebensgeschichten ihrer Interviewpartnerinnen werden ausführlich dargestellt. Sie trennt dabei in Vorgeschichte, Konversionsgeschichte und die Zeit nach der Konversion (vgl. Hofmann 1997). Auch Barbara Zschoch nimmt in ihrem Buch „Deutsche Muslime“ (1994) diese Einteilung vor. Anhand der Analyse der Erzählstrategien in den Interviews kommt Zschoch zu dem Schluss, dass sich eine Rhetorik des Wandels mit einer Rhetorik des Gewöhnlichen abwechselt. Dieser Wechsel von Wandel, Kontinuität, Gewöhnlichem und Ungewöhnlichem erscheinen zunächst widersprüchlich, doch vereint Zschoch sie in einer Kombination, die sie „harmlosen Wandel“ nennt. Einerseits ziehen ihre Interviewpartner_innen starke Kontraste zwischen „vorher“ und „nachher“ und erklären, dass sich ihr Leben mit der Konversion gravierend geändert hat. Andererseits wurden verschiedene sprachliche Mittel eingesetzt, um die Konversion unspektakulär erscheinen zu lassen und verstehbar zu machen. Auch in der Schilderung des Lebens nach der Konversion als „normal“ und das Aufzeigen von Kontinuität zwischen der Zeit vor der Konversion und der Zeit danach schreibt sie einer Rhetorik des Gewöhnlichen zu (vgl. Zschoch 1994: 51-57).

Strobl hat ein Unterkapitel zu Konvertit_innen in Österreich verfasst. Sie nennt vor allem Beweggründe für eine Konversion und beschreibt übergetretene Muslim_innen als radikal und fanatisch, obwohl sie kurz die „große Spannbreite und Vielfalt von islamischer Lebensweise und Religiosität“ unter den Konvertit_innen erwähnt (vgl. Strobl 1997: 125-31). Entweder waren Konvertit_innen in Österreich in den 90er Jahren tatsächlich radikaler als heute und in Deutschland zu der Zeit, sodass sich Strobls Annahmen verallgemeinern ließen, oder die Autorin hat sich nicht eingehend mit Konvertit_innen auseinandergesetzt. Keine der vorher erwähnten Autorinnen beschreiben ihre Interviewpartner_innen als überwiegend radikal und

auch meine Interviewpartner_innen distanzieren sich von extremistischen Auslegungen, obwohl sie davon überzeugt sind, dass das, was sie glauben, wahr ist und die islamischen Gebote verfolgen. Das soll nicht heißen, dass es keine Konvertit_innen gibt, die den Islam in radikaler Form leben. Laut den Aussagen meiner Interviewpartner_innen bilden sie eine sehr kleine Gruppe in Österreich. Mittendorfer schreibt dazu, dass gerade Konvertit_innen, die wenig Kontakt zu anderen Muslim_innen pflegen, sich durch Literatur und extremistische Internetseiten radikalisieren können. Vor allem die Zeit nach der Konversion und die Zeit, in der noch wenig Wissen vorhanden und die neue religiöse Identität noch nicht gesichert ist, können manche Konvertit_innen zu einer engen Auslegung des Islam und Übertreibungen tendieren. Diese Tendenz wird sowohl von zahlreichen gebürtigen Muslim_innen als auch von anderen Konvertit_innen kritisiert. Eine meiner Interviewpartner_innen sagt dazu, dass diese Konvertit_innen „ihrem Ruf schaden“ würden. Radikalisierung im Allgemeinen betrifft häufig junge Erwachsene, sodass Heine, Lohlker und Potz auch von einem „Jugendproblem“ ausgehen (vgl. Heine, Lohlker & Potz 2012: 99f.; Mittendorfer 2018: 43).

Des Weiteren ist die Arbeit der Soziologin Monika Wohlrab-Sahr interessant für die Konversionsforschung. Sie arbeitete mit Konvertit_innen in Deutschland und den USA. In ihrem Artikel „Konversion zum Islam als Implementation von Geschlechtsehre“ (1996) beschreibt sie einen bestimmten Typus der Konversion, „bei dem die mit dem Islam verbundene Symbolisierung von Geschlechtsrolle und Geschlechterverhältnis sinnstrukturell verknüpft ist mit der Bewältigung einer biographischen Problemlage“ (ebd. 20). Sie erhebt dabei keinen generellen Erklärungsanspruch, sondern betont, dass es sich dabei um einen bestimmten Typus von mehreren handelt. Sie betrachtet die Konversion aus einer funktionalen Perspektive, aus der heraus die Frage entsteht, welche Funktion die Konversion im Rahmen der Biographie einnimmt. Die Ansicht, dass die Konversion eine Problemlösung darstellt oder der Bewältigung einer biographischen „Krise“ dient, wird in der Soziologie geteilt und auch von Zschoch erwähnt (vgl. Zschoch 1994: 6, 12f.).

Strobl schreibt, dass die Szene der Konvertit_innen in Österreich statistisch schwer zu erfassen ist, da bei den Volkszählungen keine Angaben diesbezüglich erhoben werden (vgl. Strobl 1997: 124). Da mittlerweile bei den Volkszählungen auch die Religionszugehörigkeit nicht mehr erhoben wird, hat sich diese Situation kaum geändert. Auf der Internetseite der IGGiÖ gibt es eine eigene Seite für Konversion, auf der sich die Gemeinschaft als Anlaufstelle und Betreuungsmöglichkeit für Menschen, die sich zum Islam entschlossen haben, beschreibt (vgl.

URL 8). Ich habe zwar Informationen in einem Standard-Artikel darüber gefunden, dass 2019 bis zum Monat August laut der IGGiÖ 49 Personen zum Islam konvertiert sind, aber ich finde keine direkten Informationen von der IGGiÖ selbst (vgl. URL 9). Im Vergleich schreibt Anna Strobl, dass 1986 etwa 40 Personen zum Islam übergetreten sind (vgl. Strobl 1997: 124). Die Zahl ist auch deshalb schwer zu erfassen, da es sehr leicht ist zum Islam überzutreten. Es müssen nur die Einzigartigkeit Gottes benannt und Mohammad als Gesandter Gottes anerkannt werden, also die *šahāda* (شهادة), das islamische Glaubensbekenntnis, die Teil des täglichen Gebets ist, gesprochen werden (vgl. Strobl 1997: 125). Dieses Bekenntnis muss nicht formalisiert werden, auch wenn sich meine Interviewpartner_innen bei der IGGiÖ registriert haben und drei der fünf die *šahāda* auch vor Zeug_innen gesprochen haben. Obwohl es keine Zahlen dazu gibt, kann davon ausgegangen werden, dass weit mehr Frauen als Männer konvertieren. In all den Forschungen, die ich bis jetzt erwähnt und gelesen habe, sind mehr Frauen als Männer vorgekommen und auch meine Interviewpartner_innen bestätigen meine Vermutung und sagen, dass sie weitaus mehr Konvertitinnen kennen als Konvertiten.

Zum Thema Konversion in Österreich sind noch zwei Diplomarbeiten zu nennen. Zeynep Baraz verfasste 2001 eine Arbeit mit dem Titel „ÖsterreicherInnen als neue Muslime“, in der sie verschiedene Aussagen von sechs Interviewpartner_innen darstellt, um deren Einstellung zum Islam vor der Konversion, den Kontext der Konversion, den Konversionsprozess selbst und Einstellungen zum „islamischen Leben“ nach der Konversion zu beschreiben (vgl. Baraz 2001). Die zweite Diplomarbeit ist jüngerem Datums und wurde von Sylvia Mittendorfer im Rahmen des Universitätslehrgangs „Islam und Migrationen in Europa“ verfasst. Sie fokussierte hauptsächlich auf die Alltagsprobleme, mit denen Konvertit_innen in Wien und Niederösterreich nach der Konversion zu kämpfen hatten. Dabei hat sie mit Leitfadenterviews gearbeitet, in denen sie Ursache und Gründe der Konversion, die Reaktionen der Herkunftsfamilie, der Freund_innen und dem Arbeitsumfeld, sowie einige persönliche Daten zu sozialem Kontext, Wohnsituation, Kleidung, Freizeitgestaltung, finanziellem und materiellem Bereich, Werten, Wissen und Wissensbildung über den Islam etc. erfragt hat (vgl. Mittendorfer 2018: 14-18). Sie hat insgesamt 24 Personen interviewt, darunter 6 Männer, und umfangreiche Daten erhoben. Sie gibt an, dass alle Interviewpartner_innen der sunnitischen Glaubensrichtung angehören und sich von extremistischen Auslegungen distanzieren. Auch sie beschreibt, dass die befragten Konvertit_innen bemüht seien, den „wahren“ Islam zu leben (ebd. 43). In weiterer Folge geht sie auf Reaktionen des Arbeitsumfeldes, der Familie und der Freund_innen ein. Von den 18 von ihr befragten Frauen sahen sich 12 mit Problemen im

Arbeitsumfeld konfrontiert. Von den 6 Männern hingegen keiner. Von den 7 Frauen, die keine Probleme in dem Bereich erfahren haben, trugen jedoch 3 kein Kopftuch und die anderen arbeiteten entweder im Familienbetrieb oder in einem muslimisch geprägten Umfeld (muslimischer Kindergarten, muslimische_r Arbeitgeber_in). 75% der Interviewpartner_innen gab an, mit negativen Reaktionen von Seiten der Familie (auch mehr Frauen als Männer) zu kämpfen zu haben, die über Beschimpfungen bis hin zur Abwendung der Eltern reichten (vgl. ebd. 35ff.).

Im Anschluss an diese Annäherungen an den Kontext meiner Interviewpartner_innen werde ich nun meine Perspektive zusammenfassen und mein Forschungsinteresse ausführen.

Zusammenfassung des Forschungsinteresses

Warum habe ich genau die Gruppe der muslimischen Konvertit_innen ausgesucht, um das Thema des Säkularismus in Österreich zu behandeln? Wie im Kapitel „Muslim_innen in Österreich heute“ deutlich wird, handelt es sich dabei um eine kleine Gruppe unter vielen innerhalb der Personen islamischen Glaubens in Österreich, ganz abgesehen von den zahlreichen anderen religiösen Gruppierungen und Formen Spiritualität zu leben. Neben meinem persönlichen Zugang zum Islam, den ich in der Einleitung ausgeführt habe, gibt es noch andere Gründe für diese Wahl, die ich nun ausführen werde, mit dem Ziel, dabei mein Forschungsinteresse zu präzisieren.

Aus dem letzten Unterkapitel lässt sich schließen, dass sich Konvertit_innen in einem konfliktreichen Spannungsfeld bewegen und einerseits Ablehnung im gesellschaftlichen Umfeld erfahren, aber sich andererseits auch nicht zu Gruppierungen gebürtiger Muslim_innen zugehörig fühlen und von einem „traditionsbehafteten“ Islam abgrenzen. Damit stehen sie an der Schnittstelle eines europäisch-säkularen Europas auf der einen Seite und dem Islam auf der anderen Seite, der historisch als Gegenpart und „das Andere“ zum „säkularen Europa“ gewachsen ist und konstruiert wird. Durch diese Schnittstelle erscheinen mir muslimische Konvertit_innen als geeignete Gruppe, aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen zur Religion aufzugreifen und die von Taylor beschriebenen Aspekte des „säkularen Zeitalters“ zu ergründen. Die enormen Differenzierungen auf religiöser und spiritueller Ebene und der gesellschaftlich verbreitete Individualismus mit seinem Anspruch einer persönlichen

authentischen Lebens- und Ausdrucksform machen Konversionen zu einem verbreiteten Phänomen. Wie im Kapitel „Islam in Österreich: Historischer Überblick“ erwähnt, gab es bereits vor über hundert Jahren muslimische Konvertit_innen in Österreich, die allerdings den höheren Gesellschaftsschichten angehörten. Seit der Kulturrevolution der 60er Jahre, die auch Österreich betroffen hat, erreichen Phänomene wie Konversion und Religionswechsel breitere Gesellschaftsschichten. Muslimische Konvertit_innen leben eine Religion, deren Lebensweise eng mit dem Alltag verwoben ist und damit auch in öffentlichen Bereichen wie dem Arbeitsumfeld sichtbar ist. In Anbetracht der Rolle von Religion als in die private Sphäre gehörend und der gesellschaftlichen Ablehnung des Islam, erscheint mir die Entscheidung für eine muslimische Lebensweise besonders interessant.

Mich interessiert, wie sich die Konversion zum Islam meiner Interviewpartner_innen vor dem gegebenen sozialhistorischen Hintergrund gestaltet und welche Aspekte eines „säkularen Zeitalters“ in den Interviews aufscheinen. Im Kontext der Konstruktion des Islam als „das Andere“ zu Europa interessiert mich, warum genau dieser Weg beschritten wurde, statt eine Religionsform zu leben, die weniger konfliktbehaftet ist. Die Konflikte und Spannungen, die mit dem Islam verbunden sind, führen dazu, dass muslimische Konvertit_innen einem ständigen Legitimationsdruck ausgesetzt sind; einerseits, weil sie sich vor der Familie und der österreichischen Gesellschaft für ihre Konversion rechtfertigen müssen und andererseits, weil sie sich als „wahre“ Muslim_innen legitimieren müssen, die den Islam „richtig“ leben, obwohl sie nicht muslimisch aufgewachsen sind. Zu den Aspekten der europäischen Säkularisierungsprozesse gehört unter anderem die Trennung von heilig und profan, die in den Interviews und Literatur zu Konvertit_innen in der Trennung von Religion und Tradition / Kultur am häufigsten aufkommt. Diese Trennung ist ein zentrales Forschungsinteresse dieser Arbeit. Ich möchte mir anschauen, an welchen Stellen der Interviews solche Unterscheidungen wie Religion und Kultur, weltlich und religiös, aufscheinen und mit welchen gesellschaftlichen Prozessen sie in Zusammenhang stehen. Außerdem interessiert mich vor dem Hintergrund des von Charles Taylor als „Nova-Effekt“ bezeichneten Pluralisierung religiöser und spiritueller Möglichkeiten, wie verschiedene Aspekte einer Ethik der Authentizität in den Interviews ausgedrückt werden. Taylor beschreibt in diesem Zusammenhang beispielsweise die Annahme einer „freien Wahl“, die Ablehnung äußerlicher Konformität und die gemeinsame Stilsprache in Räumen gegenseitiger Zurschaustellung.

Während mich also einerseits sozialhistorische Entwicklungen in den Erfahrungen der interviewten Konvertit_innen interessieren, also wie sich diese in den Interviews widerspiegeln, will ich andererseits herausfinden, was eine muslimische Lebensweise in einem gesellschaftlichen Umfeld, in dem der Islam als „das Andere“ zum Eigenen verstanden wird, bedeutet und wie sie sich gestaltet. Zusammengefasst geht es mir also um eine Kontextualisierung der Erfahrung als Muslim_in und Konvertit_in in einem säkularen Österreich bzw. Europa. Denn eine meiner Grundannahmen für diese Arbeit ist, dass aus den Lebensgeschichten und Argumentationen meiner Interviewpartner_innen nicht nur individuell erlebte Prozesse und Ereignisse sprechen, sondern auch die der Gesellschaft, in der sie leben.

Kapitel 2: Methoden

Bei den Interviews, die ich im Rahmen dieser Masterarbeit geführt habe, habe ich mich für biographisch-narrative Interviews entschieden. Ein zentrales Anliegen dieser Arbeit ist, die Konversion zu kontextualisieren. Dazu habe ich im ersten Kapitel schon auf theoretischer Ebene den sozialhistorischen Kontext herausgearbeitet, innerhalb dessen meine Interviewpartner_innen konvertiert sind. Um den Konversionsprozess weiter einzubetten, möchte ich ihn vor dem Hintergrund der individuellen Lebensgeschichte betrachten und so ein umfassendes Bild bekommen. Bei den interviewten Personen handelt es sich um vier Frauen und einen Mann, die in Österreich aufgewachsen und österreichische Staatsangehörige sind. Es war mir wichtig, Personen zu interviewen, die von klein auf im „säkularen“ Österreich sozialisiert worden sind.

Erhebung

Für die Durchführung der Interviews habe ich mich für eine Form entschieden, die an das narrative Interview nach Fritz Schütze angelehnt ist. Schütze geht davon aus, dass die interviewte Person durch eine erzählgenerierende Eingangsfrage zu einer „Stegreiferzählung des selbsterfahrenen Lebenslaufs“ (Schütze 1984: 78) geleitet werden kann. Der Erzählstrom dieser Stegreiferzählung wird seiner Ansicht nach analog „mit dem Strom der ehemaligen Erfahrungen im Lebenslauf widergegeben“ (ebd. 78). Das heißt, dass die Erzählung den Erfahrungen, wie sie tatsächlich erlebt wurden, sehr nahekommt. Der_die Interviewer_in soll

dabei die Rolle eines_einer aufmerksamen Zuhörer_in einnehmen, die den Sachverhalt noch nicht kennt. Auf sie_ihn hin wird die Geschichte erzählt, sodass Mechanismen im Erzählprozess entstehen, die Schütze „Zugzwänge des Erzählens“ nennt. Dazu gehören der Detaillierungszwang, der Gestaltschließungszwang und der Relevanzfestlegungs- und Kondensierungszwang, die notwendig sind, damit der_die Zuhörer_in der Geschichte folgen kann. Während des Interviews und besonders für die Analyse im Anschluss ist es wichtig, miteinzubeziehen, „wie“ erzählt wird und nicht nur „was“ erzählt wird. Häufig verweisen die Informationen „zwischen den Zeilen“ direkter darauf, wie Ereignisse tatsächlich erlebt worden sind, als der Inhalt des Gesagten allein (vgl. Przszyborski & Wohlrab-Sahr 2014: 80; Schütze 1984: 78f.). Darauf werde ich im zweiten Unterkapitel zu Analyse noch kurz eingehen. Als Eingangsfrage habe ich meine Interviewpartner_innen darum gebeten mir ihre Lebensgeschichte zu erzählen, von Anfang bis jetzt. Ich habe darauf hingewiesen, dass es ungewohnt sein kann, so viel zu erzählen und dass sie selbst dabei entscheiden können was sie erzählen möchten und was nicht.

Im Anschluss an die Eingangserzählung habe ich mich selbst mehr in die Interviews eingebracht. Zunächst habe ich Fragen zur Erzählung gestellt, wenn mir Ausführungen unklar waren oder nicht detailliert oder konkret genug. Manchmal habe ich auch Erzählungen oder Argumentationen aus meinem Leben und meiner Sichtweise berichtet, um meine Perspektive aufzuzeigen, sodass meine Interviewpartner_innen darauf reagieren konnten. In weiterer Folge habe ich dann auch konkrete Fragen gestellt, die mir für mein Forschungsinteresse wichtig erschienen. Darunter war zum Beispiel die Frage nach ihrer_seiner Definition von Religion, sowohl vor der Konversion als auch danach, falls sie sich geändert hat. Dieser Teil des Interviews gestaltete sich in der Regel interaktiver, auch wenn ich mich zurückhaltend verhielt und meine Gedanken hauptsächlich dann einbrachte, wenn ich das Gefühl hatte, dass der Raum dafür vorhanden war oder ich davon ausging, dass eigene Ausführungen es der anderen Person erleichtern könnten, sich zu öffnen. In manchen Interviews wurde mir mehr Raum gelassen bzw. mein Gegenüber hat sich selbst zurückgehalten und in manchen weniger und mein Gegenüber hat offen und viel erzählt oder argumentiert. Zur Darstellung der Interviews komme ich im nächsten Kapitel ausführlicher.

Analyse

Ich habe schon nach den ersten beiden Interviews mit der Analyse begonnen, mit dem Ziel, erste Analyseergebnisse und -anhaltspunkte in die weitere Erhebung einzubeziehen. Bei der Analyse habe ich zunächst die erzählte Lebensgeschichte herangezogen und nach Aufbau, Struktur, Inhalt und dem, was „zwischen den Zeilen“ zu finden ist, analysiert. Damit gehe ich wie Przyborski und Wohlrab-Sahr davon aus¹⁸, dass alltägliches Wissen und Erleben nicht direkt abfragbar sind, weil es nicht ohne Weiteres reflexiv und bewusst verfügbar ist. Wenn wir uns alles, was wir tun, zurechtlegen und bewusst machen würden, wäre unser Handeln stark blockiert. Außerdem sind unsere Handlungen nicht nur individuell gezeichnet, sondern sozial und kollektiv, sodass unsere soziale Position als Mann oder Frau, als einer bestimmten Schicht zugehörig und von bestimmten biographischen und kulturellen Erfahrungen geprägt im Handeln (und damit auch im Sprechen) aufscheint. Informationen über das, „wie“ erzählt wird, verweisen häufig auch auf bestimmte soziale Regeln oder Erwartungshaltungen und können im Verhältnis zu dem inhaltlich Gesagten betrachtet werden (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2008: 32ff.). Die gesellschaftlichen Prozesse, die mich im Rahmen dieser Arbeit interessieren, und die ich im vorherigen Kapitel dargestellt habe, werden häufig nicht direkt von meinen Interviewpartner_innen angesprochen, treten aber indirekt hervor. Natürlich lassen solche implizit aufscheinenden Informationen einen breiteren Interpretationsspielraum als abgefragtes Wissen und können zu voreiligen Schlüssen führen. In meinen Interviews sind häufig Anhaltspunkte aufgekommen, die auf einen größeren Zusammenhang verweisen und mir bei der Analyse von Bedeutung erschienen, bei denen ich aber nicht genug Informationen hatte, um diesen Zusammenhang gewissenhaft herstellen zu können. Ein Beispiel ist in der Erzählung von Erika zu finden, die in ihrer Jugend gern allein in die Kirche gegangen ist „zum Nachdenken“ und zur „Selbstfindung“, was darauf hindeutet, dass die Kirche damit zu einem Rückzugsort für sie wurde. Es wird jedoch nicht deutlich wovor sie sich zurückgezogen hätte und ob dieser Rückzug mit dem Gefühl von „Anderssein“ oder „Fremdsein“ zusammenhängt, das ich in der Ergebnisdarstellung als einen zentralen Aspekt zur Frage „Warum Islam?“ aufgreife. Neben den Fremdheitserfahrungen anderer Interviewpartner_innen wäre diese Information interessant und wichtig gewesen und es scheinen Anhaltspunkte dafür gegeben zu sein, die ich aber nicht mit Sicherheit als solche interpretieren kann. Im Kapitel „Lebensgeschichte vs. Konversionsgeschichte“ unter „Zusammenfassung zentraler Schlüsse“

¹⁸ Sie berufen sich wiederum auf die dokumentarische Methode nach Ralf Bohnsack.

werde ich noch Vermutungen darüber ausführen, warum einige Interviewpartner_innen Phasen und Erfahrungen ihrer Lebensgeschichte vor der Konversion auslassen.

Ausgehend von der biographischen und sozialen Situation meiner Interviewpartner_innen habe ich anschließend, angelehnt an die Grounded Theory nach Anselm und Strauss, Codes erstellt, die mir für mein Forschungsinteresse von Bedeutung erschienen sind oder mir im Laufe der Analyse der Biographie aufgefallen sind. Bei diesen Codes handelt es sich um Konzepte, die sukzessive aus den Interviews abgeleitet und in Begriffe gefasst wurden. Die Grounded Theory nach Anselm und Strauss geht ursprünglich von der Idee aus, komplett unvoreingenommen und ohne theoretische Vorannahmen an das Datenmaterial heranzutreten. Die Theorien sollen erst im Laufe des Analyseprozesses erstellt und herangezogen werden. Während der Analyse sollten Hypothesen gebildet werden, die bestimmte Erwartungen an das Material heranbringen und in einem weiteren Schritt induktiv überprüft werden, um festzustellen inwiefern die Annahmen der Hypothesen mit den Erfahrungen des Datenmaterials übereinstimmen (vgl. Böhm 2007: 476-83; Hildebrand 2007: 33ff.). An dieses Vorgehen habe ich mich aber nicht im Detail gehalten, sondern die Codes nur angelehnt an die Grounded Theory im klassischen Sinn erstellt. Beim Erstellen der Codes habe ich zwar zunächst Informationen, die ich aus den biographischen Erzählungen abgeleitet habe, herangezogen, sie aber anschließend in Verbindung mit meinem Forschungsinteresse zusammengefasst. Aus den Biographien und Argumentationen meiner Interviewpartner_innen habe ich einige Hypothesen und Codes abgeleitet, die zunächst nicht direkt im Kontext meines Forschungsinteresses standen (auch wenn sie vermutlich unbewusst dennoch davon beeinflusst waren), andererseits aber auch Codes erstellt, bei denen ich explizit von meinem Forschungsinteresse ausgehend nach Informationen gesucht habe. Dabei war ich weder so unvoreingenommen wie in der klassischen Grounded Theory nach Anselm und Strauss vorgesehen, noch an strikten vorgefertigten Konzepten orientiert, die keine Ableitungen aus dem Erzähltext selbst heraus mehr zugelassen hätten. Ich habe mich für diesen Mittelweg entschieden, weil er einerseits mit weniger Arbeitsaufwand verbunden ist und damit dem Rahmen dieser Masterarbeit eher gerecht wird, und andererseits meinem eigenen Vorhaben mehr entsprochen hat, da ich im Vorhinein durchaus ein sehr spezifisches Forschungsinteresse hatte, dem ich nachgehen wollte.

Im Laufe des Codierprozesses habe ich die Konzepte Stück für Stück mehr differenziert, verfeinert und umgeändert. Sogar während dem Schreibprozess haben sie sich teilweise noch neuformiert. Übergreifende Ergebnisse in Verbindung mit der Literatur und Theorien haben

sich erst ganz am Ende nach mehrmaligem Lesen und Analysieren verschiedener Interviewstellen und Verbindungen zwischen Ausschnitten der einzelnen Interviews ergeben. Zahlreiche Codes und Informationen konnten in die folgende Ergebnisdarstellung gar nicht oder nur wenig einbezogen werden, weil sie den Fokus der Arbeit zu sehr zerstreut hätten. Die einzelnen Biographien und die aus den Interviews abgeleiteten Ergebnisse werde ich nun im nächsten Kapitel darstellen und diskutieren.

Kapitel 3: Biographie- und Ergebnisdarstellung

Das folgende Kapitel teilt sich in zwei Teile. Im ersten Teil werde ich mich den geführten Interviews einzeln annähern, indem ich die Lebensgeschichten meiner Interviewpartner_innen skizziere bzw. das, was mir davon erzählt wurde. Auffallend ist, dass bis auf eine Ausnahme, meine Interviewpartner_innen wenig aus ihrem Leben vor der Konversion erzählten und erst nach konkreten Nachfragen mehr berichteten. Auch meine Nachfragen brachten häufig nur kurze Ausführungen oder ihnen wurde ausgewichen. Aus diesem Grund habe ich eine der Interviewpartner_innen ein zweites Mal interviewt und im zweiten Interview konkretere Fragen gestellt, anstatt die Erzählung offen zu lassen und mich zurückzuhalten. In der Literatur zum Thema wird bereits beschrieben, dass Interviewpartner_innen das Leben vor der Konversion als ereignislos und gewöhnlich beschreiben: „In den Erzählungen der befragten Frauen wirkt der Alltag vor der Konversion fast immer ‚blass‘ und ereignislos, es wird kaum von aktiven, intensiv erlebten oder als anregend erfahrenen Lebensphasen berichtet“ (Hofmann 1997: 117).

Vermutungen darüber worin der starke Fokus auf der Konversionsgeschichte im Gegensatz zur gesamten Lebensgeschichte begründet sein könnte, stelle ich dann im ersten Unterkapitel der „Zusammenfassung zentraler Schlüsse“. In dieser Zusammenfassung werde ich übergreifende Schlüsse ziehen und Aspekte aufzeigen, die sich aus den Interviews ableiten lassen. Dazu gehören neben dem starken Fokus auf die Konversionsgeschichte in den Erzählungen die Rolle der Religion in Kindheit und Jugend, die Suche nach Sinn und Antworten auf die „Grundfragen des Lebens“ und Auseinandersetzungen mit „dem Fremden“, auch dem eigenen „Fremdsein“.

Im zweiten Teil diskutiere ich dann die Ergebnisse mithilfe der theoretischen Konzepte und Literatur, die ich im ersten Kapitel ausgeführt habe. Ziel dabei ist es, die Interviews innerhalb der sozialhistorischen Entwicklungen zu kontextualisieren, im Rahmen derer sie entstanden

sind. Dazu gehe ich auf das Verhältnis von Wissenschaft und Religion in den Interviews ein, wobei ich mich auf die Stellung von (rationaler) Wissenschaft und (irrationaler) Religion in Österreich und europäisch-säkularen Gesellschaften beziehe. Anschließend arbeite ich einige Aspekte des von Taylor beschriebenen „Zeitalters der Authentizität“ heraus. Dabei komme ich zu dem Schluss, dass der Weg meiner Interviewpartner_innen gar nicht so „anders“ ist als sich in der Wahrnehmung des Islam als „das Andere“ zu Europa vermuten lassen würde. Während ich also zunächst darstelle, wie europäisch-säkulare Prozesse aus den Interviews heraus sichtbar werden, werde ich anschließend darauf eingehen, welche Auswirkungen diese Prozesse gemeinsam mit der Ablehnung des Islam auf den Lebensalltag meiner Interviewpartner_innen haben. Der gesellschaftliche Anspruch Religion im Inneren und im Privaten zu leben, sowie die Marginalisierung und Rassifizierung von Muslim_innen, führt zu einem Doppelleben und inneren Zwiespalt meiner Interviewpartner_innen, der aber auch mit individuellen biographischen Verlaufsmustern in Zusammenhang steht.

Im letzten Unterkapitel des zweiten Teils möchte ich noch der Frage nachgehen, warum genau der Islam eine solche Anziehung auf meine Interviewpartner_innen ausgeübt hat bzw. ausübt. Es hätte einen konfliktfreieren Weg geben können, Religiosität zu leben – oder in der Formulierung aus Wohlrab-Sahrs funktionaler Perspektive heraus hätte es „funktionale Äquivalente“ geben können (vgl. Wohlrab-Sahr 1998: 128). Dass der Weg ausgerechnet zum Islam geführt hat, erscheint mir nicht zufällig. Dazu werde ich einige (von mehreren) Aspekten aufgreifen, die mir relevant erscheinen.

1. Teil: Biographien

Biographische Skizzen

In diesem Unterkapitel werde ich die einzelnen biographischen Verläufe meiner Interviewpartner_innen beschreiben. Sibylles Verlauf wird dabei besonders viel Platz einnehmen, da ich über ihre Biographie am meisten Informationen habe und ihre Biographie einer österreichischen muslimischen Frau auch mit den Verläufen von Erika und Miriam vergleichbar ist. Mit ihren Interviews habe ich mich in der Analyse am meisten auseinandergesetzt. Auch Tarek und Lara nehmen viel Platz ein, da sie mit Sibylle gemeinsam die drei Kontraste bilden, die über alle fünf Interviewpartner_innen hinweg zu finden sind: Sibylle als in Österreich geborene weibliche Konvertitin, Tarek als einziger männlicher

Konvertit und Lara als einzige Interviewpartnerin, deren Mutter aus dem (nicht deutschsprachigen) Ausland kommt und die sich außerdem mittlerweile nicht mehr als Muslimin definiert. Die Biographien von Miriam und Erika, die der gleichen Kategorie wie Sibylle zuzuordnen sind, werde ich deswegen als letzte und am kürzesten darstellen.

Sibylle

Sibylle ist die einzige meiner Interviewpartner_innen, die ich ein zweites Mal interviewt habe. Im ersten Interview kam Sibylle sehr bald zu ihrer Konversionsgeschichte und erzählte wenig aus der Zeit vor der Auseinandersetzung mit dem Islam. Deswegen fragte ich im zweiten Interview konkreter nach Einzelheiten aus der Zeit davor. Sibylle ist 38 Jahre alt und wurde in einer Kleinstadt am Land geboren. Ihre Eltern waren vor ihrer Geburt wegen dem Job ihres Vaters von Salzburg dorthin gezogen, denn ihr Vater konnte die Gebietsleitung einer Firma übernehmen. Sibylle hatte eine elf Jahre ältere Schwester, die drei Jahre vor dem Zeitpunkt des zweiten Interviews an Krebs verstorben war. Sibylles Mutter hörte nach der Geburt der älteren Schwester auf zu arbeiten und kümmerte sich zu Hause um die Kinder.

Als ich Sibylle am Anfang des zweiten Interviews darum bitte, von der Zeit vor der Konversion zu erzählen, leitet sie die Erzählung damit ein, dass sie sich nicht besonders von der Kindheit und Jugend vieler anderer Österreicherinnen unterscheide. Als Kleinkind ging sie in einer katholischen Schule in den Kindergarten und in die Volksschule, weil das „halt die nächste war“. Sie wurde im Alter von drei Jahren evangelisch getauft, weil ihre Schwester, die damals 14 Jahre alt war, am Religionsunterricht teilnehmen wollte und der Pfarrer sie nicht teilnehmen ließ, ohne getauft zu sein. Sibylle wurde daraufhin mit ihrer Schwester gemeinsam getauft. Ihre Eltern hatten zwar kirchlich geheiratet, waren aber bis zu dem Zeitpunkt, an dem die Schwester begann, sich in der evangelischen Kirche zu engagieren, nicht in der Kirche aktiv. Der Vater trat auch später aus der katholischen Kirche aus und in die evangelische ein, laut Sibylle der Mutter zuliebe. Damit wurde von der Schwester ausgehend das Interesse an Religion und die Orientierung zur evangelischen Kirche hin in der Familie in Gang gesetzt. Sibylle erzählt, dass sie sich daran erinnern könne, wie ihre Schwester als Teenagerin viel zu Hause gewesen sei und in der Bibel gelesen habe. Wegen dem großen Altersunterschied war Sibylle noch in der Volksschule als ihre Schwester von Zu Hause auszog. Sibylle bezeichnet sie als ein fernes großes Vorbild.

Im Gegensatz zu ihrer Schwester interessierte Sibylle die Kirche „überhaupt nicht“, auch wenn sie über Religion und „das Leben“ reflektiert habe. Ihr Leben als Teenagerin beschreibt sie als „normal jugendlich, nichts Aufregendes“: „weiß eh Schule, Freunde, Party machen, was man halt so macht als Teenager“. Das Aufwachsen in der Kleinstadt habe ihr als Kind noch gut gefallen, als Teenagerin dann schon nicht mehr, weil die Kleinstadt langweilig wurde im Vergleich zu einer Großstadt wie Wien, wo auch die Schwester schon studierte. Die Mutter blieb zu Hause bis Sibylle fünfzehn war und nahm dann einen Job im Büro der evangelischen Pfarre an. An mehreren Stellen wiederholt Sibylle, dass sie als Jugendliche Dinge „überhaupt nicht interessiert“ hätten: Schule; zunächst Tanzen, was sie später aber intensiv betreibt; Kirche und Religionsunterricht, darunter auch der Islam, als eine Bekannte ihr davon erzählte; und später in Wien die Vorlesungen an der Universität und die meisten Fächer am Handelsakademie-Kolleg. Auch, dass ihre Mutter viel zu Hause war, habe ihr als Kind noch gut gefallen und als Teenagerin dann nicht mehr. Sibylle sagt, dass ihre Eltern sehr darauf bedacht gewesen seien, sie zu beschützen und nicht ihre eigenen Fehler machen zu lassen. Das äußerte sich in Konflikten darüber, ob Sibylle ausgehen durfte oder nicht und ob sie sich zu freizügig anzog oder nicht. Sibylle rauchte auch heimlich, was zu einem Konflikt führte, als ihr Vater davon erfuhr.

Generell lässt sich bei Sibylle schon früh eine starke Orientierung nach außen ausmachen: Im Gegensatz zu ihrer Schwester verbrachte sie viel Zeit draußen mit Freund_innen, ging fort, rauchte heimlich und zog sich freizügige Kleidung (in den Augen der Eltern zumindest) an. Sie beschreibt, dass sie sich nie in regionalen Kategorien definiert habe, sondern in erster Linie als Mensch in der Menschheit. Sie erinnere sich, dass sie sich schon im Volksschulalter als Mensch in einer Welt wahrgenommen habe, in der es viel zu sehen gab. Sie habe sich auch immer nach einem internationalen Umfeld gesehnt. Gleich nach der Matura zog Sibylle nach Wien, wo sie sich zunächst „voll nicht wohlfühlt“ habe.

Im letzten Schuljahr, als Sibylle 18 Jahre alt war, führte sie ihre erste längere Liebesbeziehung, die eineinhalb Jahre andauerte, und in der Anfangszeit in Wien auseinander ging. Das sei ein „ziemlicher Schlag“ für sie gewesen. Bis sie 23 Jahre alt war führte sie keine ernsthafte Beziehung mehr. In dieser Zeit in Wien machte sich eine Orientierungslosigkeit bei Sibylle bemerkbar. Auch ihr Studium der Fächer Psychologie und Spanisch auf Lehramt interessierte sie nicht. Sie begann zu arbeiten, „aber mit Matura war das halt auch nicht so prickelnd“. Durch ihren Freund, der einen Handelsakademie-Abschluss hatte, und damit leicht einen Job finden

konnte, kam sie auf die Idee ein bilinguales Handelsakademie-Kolleg zu besuchen. Bis auf die sprachlichen Fächer hätten sie die Schulfächer zwar nicht interessiert, aber sie fand Anschluss zu einem Freundeskreis, der genauso „multikulturell orientiert“ war wie sie und der sie bis heute begleitet. Daneben begann sie zusätzlich Internationale Entwicklung zu studieren.

Auf einer Reise in die Karibik, die über die Universität organisiert worden war, lernte Sibylle im Alter von 23 Jahren ihren späteren Ehemann kennen, von dem sie sich zum Zeitpunkt des zweiten Interviews gerade hatte scheiden lassen. Sie hielten telefonischen Kontakt über die Distanz und Sibylle besuchte ihn mehrmals. Als ihm kein Tourist_innenvisum genehmigt wurde, mit dem er sie in Österreich besuchen konnte, heirateten sie in der Karibik, ohne dass Sibylle ihren Eltern davon erzählte. Durch Komplikationen bei den Formalitäten des Visums erfuhren die Eltern aber doch von der Hochzeit, was zu Konflikten führte. Im Januar 2010 – zu dem Zeitpunkt waren Sybille und ihr Mann bereits zwei Jahre verheiratet – konnte ihr Mann schließlich nach Österreich kommen. Parallel zu diesen Komplikationen begann auch Sibylles Auseinandersetzung mit dem Islam.

Sibylle erzählt, dass sie in dem sozialen Umfeld am Land, in dem sie aufgewachsen war, keinen Kontakt zu Muslim_innen gehabt habe. Den Beginn ihrer Auseinandersetzungen mit dem Islam führt Sibylle auf einen Diskussionsabend in Wien zurück, an dem auch Musliminnen teilnahmen, die von ihren Erlebnissen mit dem Kopftuch berichteten und davon wie empowernd das Kopftuch sein könne:

„Ich kann mich dann erinnern (...) dass ich dann da drinnen gesessen bin halt mit meinem normalen, mit meinem bio-österreichischen Background und mir gedacht hab jaja, kannst mal gut erzählen, dass das von ihr aus kommt und so.“ (Zeile 105-07)

Sibylle setzt den Beginn ihrer Auseinandersetzungen mit dem Islam so in den Kontext eines negativen Islambildes. Ihr Interesse am Islam entstand über zwei Kolleginnen, die sie bei einem neuen Job kennenlernte, noch bevor ihr Mann nach Österreich kam. Die eine Kollegin sei selbst keine praktizierende Muslimin gewesen, aber in einer muslimischen Familie mit türkischem Hintergrund aufgewachsen. Sie habe immer so viel über ihre Großeltern erzählt und sie unterhielten sich viel über den Islam auf theoretischer Ebene. Die zweite Kollegin war eine Bekannte, die wie sie ursprünglich aus Salzburg stammte, und die sie „als ganz starke Frau erlebt“ habe. Irgendwann habe sie erfahren, dass sie zum Islam konvertiert sei. Der Kontakt zu ihr intensivierte sich mit dem gemeinsamen Job im Kundenservice, bei dem in den

Leerlaufzeiten viel Zeit zum Reden blieb. Als sie eines Tages bei ihr zu Hause gemeinsam zu Abend aßen fragte sie die Freundin warum sie konvertiert sei, „also du und Islam, für mich passt das nicht zusammen so“. Dieses Gespräch, bei dem die Freundin Sibylle zu der Einsicht bringt, dass ihre eigenen Glaubensvorstellungen – Jesus ist eigentlich ein Prophet und Gott ist unteilbar – genau der islamischen Lehre entsprachen, beschreibt Sibylle als Auslöser für die darauffolgende intensive Auseinandersetzung mit dem Islam.

Davor hatte Sibylle sich schon mit anderen Religionen wie Rastafari, dem Judentum und verschiedenen freikirchlichen Richtungen auseinandergesetzt, die aber alle ihr „Herz nicht erreicht“ hätten. Das Konzept der Dreifaltigkeit habe sie schon während dem Konfirmationsunterricht infrage gestellt. Konfirmieren lassen hatte sie sich hauptsächlich wegen der Stereoanlage, die sie zur Konfirmationsfeier bekam. Auch mit der Göttlichkeit Jesus‘ konnte sie schon vorher „irgendwie nix anfangen“. Der Glaube an Gott war aber vor der Auseinandersetzung mit dem Islam schon präsent, auch wenn es Phasen im Jugendalter gegeben habe, in denen sie daran zweifelte oder Religion und die Auseinandersetzung damit ganz ablehnte. Sibylle erzählt noch von weiteren Begegnungen und Gesprächen mit dem Islam. Sie begann sich anhand von Literatur auf intellektueller Ebene intensiv mit der islamischen Lehre auseinanderzusetzen. All diese Erfahrungen beschreibt sie als einen Prozess, durch den „die Mauer irgendwie zum Wackeln anfangt, die man sich so aufgebaut hat gegen was bestimmtes“ (208-09).

Ihrem Mann „offenbarte“ sie ihre intensive Auseinandersetzung mit dem Islam erst, als dieser nach Österreich kam. Für ihn sei das ein ziemlicher Schock gewesen („was ich da will mit denen und überhaupt“), was in ihr einen großen Zwiespalt auslöste. Sie ging davon aus, dass auch ihre Familie die veränderte religiöse Orientierung nicht akzeptieren würde. Sie wurde 2011 das erste Mal schwanger und lebte während der Schwangerschaft die Religion eher für sich; sie begann auch regelmäßig zu beten. Sie beschreibt einen inneren Kampf, da sie der Islam in der Zeit nach der Geburt des ersten Sohnes weiter nicht losgelassen habe, aber sie gleichzeitig Bedenken hatte, wie ihr Umfeld reagieren würde, wenn es davon erfuhr.

2012 fastete sie das erste Mal zum Ramadan mit einer muslimischen Bekannten gemeinsam. Zu dieser Zeit war sie noch in Karenz wegen ihres Sohnes und schrieb die Bachelorarbeit für das wiederaufgenommene Studium der Internationalen Entwicklung. Gegen Ende der Fastenzeit fragte sie ihre Bekannte schließlich, wie das „funktioniert“ zum Islam zu

konvertieren. Nachdem diese ihr erklärte, dass sie nur das Glaubensbekenntnis sprechen müsse, das eh schon Teil des täglichen Gebets war und sie damit quasi schon konvertiert war, half die Bekannte ihr noch, eine offizielle Konversion zu organisieren. Dabei sprach Sibylle das Glaubensbekenntnis in der Moschee vor Zeug_innen. Die Konversion bildet den Höhepunkt der Konversionsgeschichte, was sich in der anschließenden Auflösung des inneren Konfliktes zeigt:

„Ja und da hab ich die *šahāda* gesprochen, hab eben gleich Kopftuch tragen angefangen [schneller] und war so endlich, jetzt *darf* ich endlich. Jetzt ist es legitim, dass ich das *mach*.“ (518-20)

Die Konversion wirkt hier wie eine Erlaubnis den inneren Zwiespalt ablegen zu dürfen und sich offiziell als Muslimin bekennen zu können.

In der Zeit der Schwangerschaft von ihrem zweiten Sohn, etwa ein dreiviertel Jahr nach der Konversion, durchlebte sie eine Phase, in der sie es „nicht schaffte“, ihrer „Überzeugung treu zu sein“. Sie legte das Kopftuch wieder ab, was sie folgendermaßen beschreibt:

„Dieser Konflikt zwischen was will mein Umfeld von mir und was will ich eigentlich und es ist mir dann zu viel geworden, ich bin dann irgendwann mal ohne Kopftuch aus dem Haus und in dem Moment, wo ich halt entschieden hab es *nicht* aufzusetzen, hab ich *geweint*.“ (945-48)

Nach der Geburt des zweiten Sohnes setzte sie das Kopftuch wieder auf „und das war für mich so ein Gott sei Dank endlich kann ich’s wieder, schaff ich’s wieder.“ (956-57)

Sibylle nahm in weiterer Folge einen Job bei einer internationalen Organisation an, im Rahmen dessen sie Antirassismus-Workshops in verschiedenen Ländern hielt, und beruflich nach Estland, Irland, Spanien, Georgien und die Slowakei reiste. Ende letzten Jahres (2019) ließ sie sich von ihrem Mann nach elf Jahren Ehe scheiden, wobei der Weg zur Scheidung in der Beziehung von einem längeren Prozess und Konflikten begleitet war. Dazu zählt sie verschiedene Vorstellungen in der Kindererziehung, ihre Konversion und damit auch unterschiedliche Vorstellungen in der Lebensweise, unterschiedliche Bildungsschicht und unterschiedlicher kultureller Hintergrund. Sie betont mehrmals, dass viele Aspekte ineinander gegriffen haben. Einen Monat nach der Scheidung begann sie sich mit ihrem jetzigen Ehemann zu treffen, den sie vorher aus einem entfernten Bekanntenkreis gekannt habe und auf den sie in ihrer Erzählung durch einen Traum aufmerksam wurde. Zum Zeitpunkt des zweiten Interviews hatten sie gerade muslimisch geheiratet. Sie waren dabei, eine Wohnung für sie und Sibylles Söhne zu suchen, um sich ein gemeinsames Leben aufzubauen.

Tarek

Auf meine Bitte hin mir seine Lebensgeschichte zu erzählen, beginnt Tarek mit dem Jahr 2012 und einer Dienstzuteilung nach Wien, die gleichzeitig den Anfang seiner Konversionsgeschichte bildet. Zum Zeitpunkt des Interviews ist er etwa 52 Jahre alt. Nach mehr als elf Minuten (Zeile 138) frage ich, ob er seine Lebensgeschichte vorher schon ansetzen könne. Daraufhin setzt er ein weiteres Mal zur Zeit seiner Dienstzuteilung in Wien an. Erst später im Interview erfuhr ich durch konkrete Nachfragen, dass er in einem deutschsprachigen Nachbarland in C-Stadt geboren wurde. Seine Mutter sei in der Steiermark aufgewachsen und dann in das Nachbarland gezogen, „weil der Opa so streng war“. Dort habe sie Tareks Vater kennengelernt. Nach fünf Jahren ließen sich Tareks Eltern scheiden. Tarek wuchs mit seiner Mutter in der Steiermark auf nachdem sie zurück nach Österreich gezogen war. Die Steiermark habe ihm aber nie wirklich gefallen und war nie so „das seine“ gewesen. Tarek erwähnt im gesamten Interview nicht, dass er Geschwister hat, aber ich frage ihn auch nicht danach.

Tareks Mutter lebte streng katholisch und auch sein Großvater „zwang“ ihn jeden Sonntag in die Kirche zu gehen. Seine Mutter betete den Rosenkranz und ging regelmäßig zu Gebetshäusern, um zu beten. Tarek begleitete sie dabei als Kind. Wenn jemand verstorben war, sei es wirklich rituell gewesen, „was man da gemacht hat“. Später, als er älter war,

„haben wir dann übrissen, dass wir vor der Kirchentür ins Gasthaus abbiegen und wenn die Kirchenglocken läuten, dass wir wieder bei der Tür stehen [lachend] wenn sie rauskommen.“ (1089-91)

Von seiner Jugend erzählt Tarek, dass er Fußball und Eishockey im Verein gespielt habe. Im Alter von 16 oder 17 Jahren sei er am Wochenende mit seinen Freunden im Ort ausgegangen:

„Einmal, ich kann mich erinnern, da hats noch ein altes, was ist da jetzt? Der Billa steht dort. Da war der Gasthof Meier vorher. Und da haben wir's geschafft am Samstag dreizehn Bier runterzuhauen. Und eine Flasche ex. Das weiß ich noch, beim Flaschentrinken war ich Spezialist. Ex.“ (796-800)

Sein Berufsleben als Polizist beschreibt Tarek durchgehend negativ. Er habe Jahrzehnte lang nichts anderes getan als „Freizeit verkauft“. Es sei normal gewesen, dass Dienste von kranken Mitarbeiter_innen übernommen und 12- bis 24-Stunden-Schichten durchgeführt wurden. Ihm sei die Kraft ausgegangen nach Tagen mit „weiß Gott wie vielen geschissenen Einsätzen“.

Seine Exfrau, die Mutter seiner beiden Töchter, lernte Tarek auf einer Reise nach Costa Rica kennen, wo er insgesamt neun Mal zum Urlaub hinflieg. In der Zeit hätten sie „nichts ausgelassen“ und es sei „wirklich wie Rolling Stones on tour“ gewesen. Zuvor erwähnte er die Ehe zu seiner Exfrau nur nebenbei und beschreibt sie als „neun Jahre Knast“. Aus den wenigen Erzählungen zu der Zeit vor der Konversion lässt sich schließen, dass Tarek es gewohnt war regelmäßig und viel Alkohol zu konsumieren, sowohl mit Freunden als auch mit seiner Exfrau, was in seinem Umfeld am Land und unter Polizist_innen vermutlich nicht ungewöhnlich war.

Tarek war schon vor seinem Aufenthalt in Wien auf spiritueller und religiöser Suche gewesen. Er sagt, er sei mit einer Liste durch A-Stadt gegangen und habe nach Kirchen gesucht, auch mit lateinischem Ritus, „die ultrarechten“. Er habe sich dort aber nicht wohlfühlt mit „dieser ganzen Liturgie“, dem Aufstehen, Niederknien und den vielen „administrativen Dingen“. Auch bei der freichristlichen Pfingstbewegung war er eine Zeitlang aktiv. Laut seiner Erzählung nahmen die Anhänger_innen der Bewegung an, dass der Heilige Geist beim Singen und Musizieren in die Zungen der Menschen fuhr und Gott so zu ihnen sprach. Außerdem wurden Jesus und andere Heilige wie Michael und Antonius angebetet. Im Nachhinein erzählt Tarek, dass er sich irgendwann gedacht habe,

„was haben wir eigentlich gemacht die letzten Jahre, hat eigentlich Gott Urlaub gehabt irgendwo, wenn wir den Jesus angebetet haben.“ (634-36)

Seine Konversionsgeschichte beginnt Tarek mit Mai 2012, als er die Dienststelle in Wien zugeteilt bekam. Zu der Zeit war er mit seiner Frau aus Costa Rica verheiratet und hatte eine Tochter. In Wien lernte Tarek eine Frau aus der Türkei kennen, Irmak, die dort lebte und drei Kinder hatte. Er begann sich regelmäßig mit ihr zu treffen, ein „unkompliziertes Verhältnis“, und sie zeigte ihm mit ihrer Tochter gemeinsam das „andere Wien“ (gemeint sind die türkischen und arabischen Seiten von Wien). Über Irmak lernte er einen größeren Bekanntenkreis kennen, mit dem er jeden Samstag in der „Türkendisco“ gelandet sei und der ihn sehr gut aufgenommen habe.

Als Irmak im August 2012 für eine Operation nach Istanbul fliegen musste, sagte sie zu Tarek, er traue sich „eh nicht nach Istanbul oder in die Türkei“, woraufhin er mit ihr spontan nach Istanbul flog. Dort lernte er auch Irmaks Mutter kennen, die aus einer westtürkischen Großstadt angereist kam. Während Irmak im Krankenhaus war, spazierte Tarek durch Istanbul. Er erzählt davon, wie er an einem dieser Tage beschloss, auf einen Berg zu steigen, auf dem sich eine

große Moschee befand. Während des Anstiegs begannen auf einmal von allen Seiten die Gebetsrufe:

„Ja die Sonne ist untergegangen da, es war Ramadan zu der Zeit auch noch, der Himmel war feuerrot am Bosphorus runter, und die Gebetsrufe, das war einfach so ein magischer Moment. Da ist wirklich, irgendwas ist in mir dann passiert. Da hab i eigentlich gemeint, ich hab mein Leben irgendwie gesehen, das vor mir abrennt wie in einem Film, und hab eigentlich gemerkt so was ich bis jetzt produziert hab, ohne Schall und Rauch. Nix bleibendes quasi.“ (95-100)

Dieser magische Moment, in dem Tarek sein Leben vor sich sieht und spürt, dass „da irgendetwas ist“, bildet den Höhepunkt seiner Konversionserzählung. Er erzählt weiter, dass er am nächsten Tag zur Blauen Moschee ging und dort von Männern angesprochen wurde, die gerade ihre Gebetswaschung durchführten. Sie forderten ihn auf sich ihnen anzuschließen. Daraufhin betete er mit ihnen gemeinsam. Der Vorschlag zur Konversion ging von Irmaks Mutter aus, die merkte, dass er begann sich für den Islam zu interessieren. Zunächst habe er sich gedacht „um Gottes Willen“, als Polizist in der Steiermark und mit seiner Familie sei das „unmöglich“,

„und hab dann aber am nächsten Tag gedacht warum tu ich nicht das, was ich will. Ich pfeif auf die ganzen Typen und fertig. Ich mach meinen Weg und Ende.“ (184-86)

Am nächsten Tag fuhr Irmaks Mutter mit Tarek gemeinsam zur Moschee, wo Tarek offiziell vor Zeug_innen konvertierte. Nach der Konversion schenkte die Mutter ihm einen Gebetsteppich, eine Gebetskette und eine Kappe und Tarek flog nach Wien zurück. Er beendet die Konversionserzählung damit, dass er als Klaus nach Istanbul geflogen sei und als Tarek zurückgekommen. Irmak selbst wird im Interview nicht weiter erwähnt.

Zurück in Wien lernte Tarek seine „ersten Schritte“ als Muslim in einer arabischen Moschee und besuchte auch zahlreiche andere Moscheen. 2013 musste er schließlich zurück in die Steiermark und es sei „bis heute ein Trauma da wieder zu sein“. Seine zweite Tochter wurde nach der Rückkehr in die Steiermark geboren. Seine Frau nahm die Konversion nicht sehr positiv auf. Tarek geht sogar so weit, die Trennung von seiner Frau im März 2016 direkt mit seiner „geänderten Kultur“ in Verbindung zu bringen:

„Und sie hat gesagt na ich will keinen Türken hier drinnen, meine Wohnung, ich kenn meine Wohnung nicht mehr.“ (494-95)

Sie sei der Meinung gewesen, er sei nicht mehr der Mann, den sie damals geheiratet habe, der mit ihr „Whiskey sauft“. Neben den Alkoholexzessen von Seiten der Frau habe es dann auch andere Vorfälle gegeben; Tarek erzählt als Beispiel von einem Ereignis, bei dem seine Frau ihn vor den Kindern mit einer Kaffeetasse bewirft und am Kopf trifft, sodass er ins Krankenhaus musste. Er habe durchaus versucht sie zu sich zu holen und brachte ihr von seiner Reise nach Mekka 2014 islamische Bücher auf Spanisch mit. Die Werke hätten sie aber „einen feuchten Kehricht“ interessiert und er habe selbst mehr Freude an den spanischen Büchern gehabt als sie.

Nach der Trennung von seiner Frau zog er zunächst in eine Erstbezugswohnung nach A-Stadt und schließlich in das Haus in B-Ort zurück, in dem er bis zu seinem zwölften Lebensjahr aufgewachsen war. Er gestaltete das Haus um und entsorgte die „200 Wein- und Schnapsflaschen und mindestens genauso viele Heiligenbilder“, die noch von seinen Großeltern übriggeblieben waren. Dort lebt Tarek nach wie vor mit seiner 96-jährigen Mutter. Seine Exfrau wohnt mittlerweile in Deutschland und Tarek versucht das Sorgerecht für seine zweite Tochter Liliana zu erhalten, die laut Tarek nicht mehr zur Mutter wolle.

Infolge der Konversion waren die „Repressalien“ in der Arbeit so weit gegangen, dass er im Frühjahr 2019 wegen Burnout aufhörte zu arbeiten. Den Kolleg_innen in seiner Polizeistation in D-Ort könne er „wirklich ein plus ausstellen“ für ihren Umgang mit seiner Konversion. Er konnte sich zum Beten zurückziehen und musste nur rechtzeitig Bescheid geben. Nach der Konversion seien jedoch zahlreiche „Bagatellen“ gegen ihn zur Anzeige gebracht worden. Die Anklagen kamen hauptsächlich von Seiten der Polizeidirektion und auch dem Roten Kreuz, die seiner Ansicht nach, und laut Tarek auch nach Ansicht von Anwält_innen und Gewerkschaft, nicht mehr im Verhältnis zu den Fehlern gestanden seien, wobei

„die Kollegen sich weitaus mehr herausgenommen haben und überhaupt nicht irgendwo in den Genuss einer Anzeige gekommen sind.“ (360-62)

Tarek habe das sehr wehgetan, weil er ja „einer von ihnen“ gewesen sei. Mit März 2019 ging er schließlich in den Ruhestand wegen Burnout und begann ein Fernstudium in Islamologie.

Lara

Lara ist die einzige Interviewpartnerin, die ausführlich von ihrem Leben vor der Konversion erzählt hat. Allerdings ist sie auch die einzige Interviewpartnerin, die sich mittlerweile nicht mehr als Muslimin definiert. Damit nimmt die Beschäftigung mit dem Islam und ihr Leben als

Muslimin einen Teil innerhalb einer größeren Gesamtgeschichte ein. Zum Zeitpunkt des Interviews war sie 27 Jahre alt. Auf meine Aufforderung hin mir ihre Lebensgeschichte zu erzählen beginnt Lara mit der Aussage sie habe „sicher auch viel mit Liebe zu tun“.

Lara wuchs mit ihrer Mutter zusammen auf, da ihre Eltern sich kurz nach ihrer Geburt trennten. Ihre Mutter kommt ursprünglich aus Mexiko; dort war sie in armen Verhältnissen mit sieben Geschwistern aufgewachsen. Sie arbeitete zunächst als Hebamme und Krankenschwester in Tirol und der Steiermark und nahm dann einen Job als 24-Stunden-Pflegerin an. Durch den Job ihrer Mutter mussten sie häufig umziehen und Lara besuchte in ihrer Kindheit drei verschiedene Volksschulen. Sie hatte kaum Kontakt zu ihrem Vater. Ihre Eltern hätten viel gestritten und sie habe eine Abneigung ihm gegenüber entwickelt, was sich später änderte. Lara hat eine ältere Halbschwester von ihrem Vater aus erster Ehe, die hin und wieder zu Besuch kam und die sie als Kind oft vermisst habe.

Der Glaube und die Religion begleiteten Lara von klein auf. Ihre Mutter kam aus einer streng katholischen Familie und zog Lara auch katholisch auf:

„Mama hat das auch immer gesagt ja, vorm Essen, vorm Schlafengehen beten und so und das war für mich selbstverständlich. Ich hab immer an Gott geglaubt und dann hab ich immer eben gebetet, dass wir wo *länger* bleiben, und halt auch gebetet, wenn ich in eine neue Klasse kommen bin, dass das passt und so.“ (117-20)

Als sie schließlich an einem Ort in Tirol länger blieben, wurde Lara in der Schule sehr stark gemobbt, „auch physisch“. Zu dieser Zeit fand sie einen starken Halt im Glauben; sie ging fast jeden Tag nach der Schule in die Kirche und hat „gebetet und geweint“. Auch in B-Stadt, wo sie in der gymnasialen Unterstufe in eine katholische Privatschule ging, eine Mädchenschule, wurde sie wegen ihrer Herkunft und ihrem sozialen Hintergrund gehänselt. Zu der Zeit entwickelte sie weiterhin einen starken Glauben. Sie fand Anschluss in einer lateinamerikanischen katholischen Jugendgruppe, fühlte sich aber auch dort nicht ganz akzeptiert, weil sie nur „halbe Lateinamerikanerin“ war und anders aussah als die anderen. Dazu kam, dass die Tiroler Community viel kleiner war als die in Wien, zu denen sie aufschauten:

„Wir Tiroler waren nicht so die coolen und irgendwie sind wir so ignoriert worden von den Leuten, zu denen wir aufgeschaut haben, und dann hat sich das eben aufgesplittet und wir haben gesagt wir wollen nimmer weil das ist

nicht christlich und das ist irgendwie nicht das, was wir uns erwarten von einer Gemeinschaft.“ (214-18)

Nach der Aufspaltung der katholischen Jugendgruppe kam Lara im Alter von 16 bis 17 Jahren zunehmend vom Glauben ab. Zur gymnasialen Oberstufe ging sie auf eine gemischtgeschlechtliche Schule ohne religiösen Hintergrund und fand Anschluss zu einem Freundeskreis, mit dem sie regelmäßig ausging, Alkohol trank und rauchte. Um dem religiösen Druck, der von ihrer Mutter und hinter ihr vor allem von der Familie ausging, standhalten zu können, begann Lara nach eigenen Worten ein „Doppelleben“ zu führen:

„Ich war *voll* viel fort, hab getrunken, hatte einen Freund und gleichzeitig vor der Familie so das brave holy holy Mädchen, und immer gebetet und so. Also ich hab wirklich angefangen Parallelleben zu führen“ (241-44)

In dieser Zeit führte Lara ihre ersten Beziehungen zu Jungen, aber es war ihr immer wichtig mit dem Sex zu warten bis „der Richtige“ kommen würde. In dieser Zeit, als Lara 17 Jahre alt war, freundete sie sich mit einem Mitschüler an, dessen Familie ursprünglich aus Tunesien kam. Er war Muslim, trank keinen Alkohol und ging auch nicht mit aus. Lara und Ahmed freundeten sich an und Lara verliebte sich schließlich in ihn; er blieb jedoch auf Abstand. Er machte sie auf einen anderen Mitschüler aufmerksam („der Manuel würd viel besser zu dir passen“), mit dem Lara schließlich ihre erste lange Liebesbeziehung führte. Lara und Manuel studierten zunächst in C-Stadt.

Von da an entwickelte sich ein verstricktes Verhältnis zwischen Lara und Manuel, der sich nach zwei Jahren das erste Mal von ihr trennte, und zwischen Lara und Ahmed. Während der ersten Trennung kam Lara drei Monate lang mit Ahmed zusammen und nach der zweiten Trennung wieder ein halbes Jahr lang. Beide Partner waren religiös bzw. spirituell orientiert: Manuel beschäftigte sich mit buddhistischen und hinduistischen Sichtweisen und Ahmed lebte muslimisch und war in der Muslimischen Jugend Österreich sehr aktiv. Sie redete mit Ahmed viel über den Islam und begann sich zunehmend dafür zu interessieren. Sie begann vor allem nach der zweiten Trennung von Manuel sich intensiv mit dem Islam auseinanderzusetzen. Sie bat Ahmed um Literatur und beschäftigte sich dann auch auf intellektueller Ebene mit der islamischen Lehre.

Dabei setzte sie sich auch mit der Rolle von Sexualität und Ehe im Islam auseinander:

„Und es stand halt schon auch ziemlich oft drin ja. Die Strafe. Was passiert, wenn du das *machst* ja? Zur damaligen Zeit wärst du, hättest du Sex vor der

Ehe gehabt, ich weiß nicht mehr genau was die Strafe gewesen wär, aber halt schon ziemlich heftig. Also ich glaub ausgepeitscht oder so.“ (523-27)

Die Ehrfurcht vor Gott bzw. *allāh* und die Sünde, die Sex vor der Ehe darstellt, ist innerhalb des „erkatholischen“ Kontextes zu verstehen, aus dem Lara kommt. Er wird schon bei ihren Ausführungen deutlich, laut denen sie in der Jugendzeit mit Sex warten wollte bis „der Richtige“ kommt. Durch diese Auseinandersetzungen kam Lara zu dem Schluss, dass sie nicht mehr mit Ahmed zusammen sein konnte, weil ihr Verhältnis aus islamischer Perspektive nicht rechtens war, und sie trennten sich voneinander. Ihr Hin-und-Hergerissen-Sein zwischen Ahmed und Manuel wird wieder deutlich, da sie nach der Trennung versucht, sich Manuel anzunähern, der dann aber eine neue Freundin hat und sein Leben umgestaltete. Der endgültige Verlust von beiden Partnern führte zur Suche nach Halt im Islam:

„Und der Manuel wollt dann eben nimmer und dann hab ich mich *voll* in den Islam gestürzt.“ (584-85)

Lara erlebte dabei wieder einen ähnlichen Prozess wie in der Kindheit, in der sie schon einmal einen starken Glauben entwickelt hatte, als sie unter einem extremen Leidensdruck gestanden war:

„*Dann* wars wirklich so okay passt ist mir alles wurscht. Der einzige Halt, den ich noch hab, ist der Islam. Ahi weg, Manuel weg. Ich war dann echt, ich weiß nicht, mir gings dann echt nicht gut und immer, wenn ich den *qur'ān* gelesen hab, hat mir das so viel Hoffnung gegeben.“ (585-89)

Lara lebte und studierte dann in Tirol in B-Stadt und wurde auch bei der Muslimischen Jugend Österreich aktiv. Sie begann sich mehr zu bedecken, keinen Alkohol mehr zu trinken und sich von Jungen zu distanzieren. Sie fand aber nicht nur im Glauben und in der MJÖ Halt, sondern auch bei Freunden und Freundinnen, die nicht muslimisch lebten. Nach einiger Zeit, in der sie sich innerhalb der Muslim_innen in B-Stadt integriert hatte, konvertierte sie schließlich zum Islam. Sie konvertierte in einer Moschee vor Zeug_innen und wollte unbedingt, dass auch Ahmed dabei ist.

Lara lebte etwa ein Jahr lang als Muslimin. Drei Monate nach der Konversion begann sie in Frankreich eine Affäre mit einem marokkanischen Straßenkünstler. Sie erzählt, dass sie da schon angefangen habe sich nicht mehr zu trauen, mit ihren Freund_innen darüber zu reden. Sie begann auch hin und wieder einen Schluck Rotwein zu trinken oder eine Zigarette zu rauchen und verstellte sich daraufhin ihren muslimischen Freund_innen gegenüber. Bei einem Auslandssemester in Korea war Lara hin- und hergerissen zwischen dem Wunsch dem Islam

treu zu bleiben und ihrem Bedürfnis mit anderen Studierenden auszugehen. Also begann Lara auch zu der Zeit wieder ein „Parallelleben“ zu führen, wie sie es schon in der Jugendzeit getan hatte und das sich auch durch ihre Liebesbeziehungen zog. Auf der einen Seite lebte sie das Leben einer orthodoxen Muslimin, betete fünfmal am Tag und lebte enthaltsam. Auf der anderen Seite kam der Teil in ihr hoch, der ausprobieren, feiern und Spaß haben wollte. In Korea verliebte sie sich in einen französischen Studienkollegen. Sie ging eine Beziehung mit ihm ein, die sie aber verheimlichte. In der Beziehung kam sie zunehmend vom Glauben ab, da ihr Freund Atheist war und sie „ein bisschen beeinflusste“:

„Und dann irgendwann war ich halt oft in Frankreich und so und hab halt irgendwie gemerkt, dass ich eigentlich das versteck, dass ich nimmer Muslimin bin.“ (828-29)

Mittlerweile lebt Lara in Wien und studiert weiterhin. Nach mehreren Studienwechseln hat sie zum Zeitpunkt des Interviews gerade ihren Master in Deutsch als Fremdsprache begonnen. Ihr derzeitiger Partner ist Österreicher und lebt auch in Wien. Sie hat ihr Leben als Muslimin abgelegt; allerdings lese sie manchmal noch den *qur'ān* und bete auch, was für sie „wie Yoga“ sei. Sie sehe immer noch „extrem viel Wahrheiten“ in der islamischen Lehre, auch wenn sie sich nicht mehr als Muslimin definiere.

Zu ihren muslimischen Freund_innen brach sie ohne Erklärung den Kontakt ab. Sie hat ihnen damit nicht offiziell mitgeteilt, dass sie keine Muslimin mehr ist. Lara macht deutlich, dass ihr Leben als Muslimin für sie noch nicht komplett abgeschlossen ist:

„Ich hab oft das Gefühl, *weil* das ist ja eine der größten Sünden. Wenn du im Islam warst und dann dem den Rücken kehrst. Ich hab am Anfang echt Angst gehabt, dass ich dann bestraft werd. Und in die Hölle komm. Wirklich. Ich hab manchmal noch immer diese Angst. Dass ich mir denk woah, was wenn das echt wahr ist.“

Hier ist wieder die Ehrfurcht vor der Strafe Gottes bzw. *aḷlāh* zu erkennen, die im Zusammenhang mit Sexualität schon thematisiert wurde. Trotz dem Ablegen der Religion bleibt sie verunsichert, was sich in einem Hin-und-Hergerissen-Sein äußert, das sich ebenfalls schon an den vorherigen Ausführungen zu ihrem „Doppelleben“ abzeichnet.

Erika

Erika wurde 1967 in Wien geboren und zog mit ihrer Familie in eine Kleinstadt aufs Land als sie etwa 15 Jahre alt war. Dort ging sie weiter in die Schule und maturierte. Sie hat eine

Schwester, die ein Jahr älter ist als sie. Sie beschreibt ihr Leben vor der Konversion als gewöhnlich, wie bei „fast“ allen Menschen: Bis zur Pubertät mit etwa 13 Jahren sei die Kindheit von den Eltern geprägt gewesen und in der Jugend dann zunehmend durch den Freundeskreis. Erika kommt aus einer katholischen Familie. Sie seien öfter gemeinsam in die Kirche gegangen, „zu den Festtagen auf jeden Fall“, und Erika selbst habe „das eigentlich immer als sehr schön empfunden“. Die Kirche wurde für sie außerdem zu einem Rückzugsort:

„Und ich bin relativ gerne in die Kirche gegangen, aber lieber alleine. Also wenn sonst niemand in der Kirche war, ja? Nur so zum Nachdenken und eben für mich selbst beten.“ (121-24)

Allerdings wird im Interview nicht deutlich vor was sich Erika zurückzog, da sie mit konkreten Informationen und Erzählungen aus der Kindheit und Jugend und auch der Zeit vor ihrer zweiten Ehe eher sparsam umging. Ihre Darstellungen sind hauptsächlich argumentativ und beschreibend. Wie bei den anderen Interviewpartner_innen (mit Ausnahme von Lara) erscheint auch bei Erika das Leben vor der Konversion gewöhnlich und ereignislos.

Mit 15 Jahren lernte Erika ihren ersten Ehemann kennen, der damals 19 war, und den sie mit 20 dann heiratete. Sie bauten ein Haus in der A-Region am Land und bekamen zwei Söhne. Erika beschreibt, dass seine „Interessen hauptsächlich bei den eigenen Vergnügungen“ gelegen seien und er viel Zeit im Gasthaus und am Fußballplatz verbracht habe, während die Familie zu Hause war. Er habe sich nicht um die Familie gekümmert und sich im Gegensatz zu Erika nicht weiterentwickelt. Sie ließ sich 2002 nach 15 Jahren Ehe scheiden.

2003 verkaufte sie das Haus und zog nach A-Stadt mit ihren beiden Söhnen. Im gleichen Jahr im Sommer lernte sie auf einer Urlaubsreise in Ägypten ihren zweiten Ehemann kennen. Sie verliebte sich in ihn und habe sich „eingebildet ihn heiraten zu müssen“. Daraufhin begann ihre Beschäftigung mit dem Islam. Sie sagt, sie habe verstehen wollen woran ihr zukünftiger Mann glaubt, um eine gemeinsame Basis für die Ehe aufbauen zu können. Auch wenn Konversion für sie kein Thema gewesen sei, da ein Muslim ja auch eine Christin oder Jüdin heiraten könne, näherte sie sich dem Islam im Laufe der Auseinandersetzung an:

„Und bin dann nach relativ kurzer Zeit draufgekommen, dass das eigentlich das ist, was ich eh schon immer geglaubt habe. Weil es eben diese Sachen, die ich beim Christentum nicht verstanden hab, nicht gibt.“ (58-60)

Zu den „Sachen“, die sie am Christentum nicht verstanden hat, zählt sie die Dreifaltigkeit, die Verehrung von Jesus als Gottes Sohn und die Erbsünde. Die Erbsünde deshalb, „weil jeder für seine Taten selber verantwortlich ist“. Sie heiratete ihren zweiten Mann noch im selben Jahr im

November. Aus der zweiten Ehe erzählt Erika mehr. Drei Wochen nach der Eheschließung heiratete er eine Ägypterin, ohne dass Erika oder die zweite Ehefrau von der jeweils anderen wusste, „so ich schwöre bei *allāh*, es gibt keine Frau in Österreich und ich schwöre bei *allāh*, es gibt keine in Ägypten und so“. Erika erfuhr schon bald von der zweiten Frau und akzeptierte die zweite Ehe zunächst. Sie konvertierte im Dezember 2003 zum Islam. Die Konversion fand allein zu Hause statt, „mit *allāh* als Zeugen“. Im Anschluss konvertierte sie auch offiziell in der Islamischen Glaubensgemeinschaft, „aber eben nur damit ich den Zettel hab“. Ihre Familie reagierte sowohl auf die zweite Hochzeit als auch auf die Konversion mit starker Ablehnung. Allein die Heirat sei „eine Katastrophe“ gewesen.

Erika bekam 2005 ihren dritten Sohn. Bald nach dessen Geburt erfuhr sie durch ein Telefonat nach Ägypten, bei dem nicht ihr Mann, sondern dessen zweite Ehefrau abhob, dass auch in Ägypten ein Kind aus zweiter Ehe geboren worden war. Als Erika von dem Kind erfuhr, habe es ihr „wirklich den Boden weggezogen unter den Füßen“. Die darauffolgende Nacht betete sie mehrere Stunden lang.

In weiterer Folge eröffnete ihr Mann einen Pizzaservice, für den Erika eine Konzessionsprüfung ablegte und einen Kredit aufnahm, obwohl es im Islam nicht erlaubt sei einen Kredit aufzunehmen, was sie sich damals hätte „zu Herzen nehmen sollen“. Als er die Schulden nicht zurückzahlen konnte, kam Erika für das Geld auf. Auch häusliche Gewalt war Teil der Ehe. Erika betont mehrmals, dass das Verhalten ihres Ehemannes „absolut nicht“ muslimisch gewesen sei:

„Ja das hab ich dann noch okay, man darf ja und hin und her. Bis zu vier Frauen, aber natürlich nicht so wie’s er praktiziert hat, ja? Weil das ist für Sonderfälle, wenn Krieg ist, die Frauen in der Überzahl, sie können sich nicht selbst versorgen und so weiter. *Dann* ist das gerechtfertigt.“ (257-61)

2011, nach acht Jahren Ehe, ließ Erika sich schließlich scheiden. Ihr Leben als Muslimin führt sie fort. Sie betont, dass sie nicht wegen ihrem Mann konvertiert sei, sondern „trotz ihm“, da er den Islam auch nicht den Geboten entsprechend lebe. 2015 zog sie mit ihrem jüngsten Sohn nach Wien und nahm einen Job in der Administration einer islamischen Schule an. Ihre beiden ältesten Söhne konvertierten ebenfalls zum Islam, während der jüngere, laut Erika beeinflusst durch seinen Vater, nicht viel Interesse am Islam zeigt. Im Sommer letzten Jahres (2019) schloss sie „nach sämtlichen anderen Studien“ ihr Islamologie-Studium ab und arbeitete zum Zeitpunkt des Interviews bereits an ihrer Dissertation.

Miriam

Miriam erzählt besonders wenig von ihrem Leben und blieb in dem dreistündigen Interview auf einer rein argumentativen Ebene. Ich frage sie mehrmals, ob sie mir konkreter erzählen könne, was in ihrem Leben passiert sei; sie ging allerdings nicht darauf ein. Die wenigen biographischen Informationen, die sie im Laufe des Interviews erzählt, werde ich nun kurz zusammenfassen.

Miriam ist am Land aufgewachsen und hat einen Bruder, den sie im Laufe des Interviews nur auf eine Nachfrage von mir hin erwähnt. Ihre Eltern trennten sich, als sie sechs Jahre alt war. Sie hat außerdem zwei jüngere Halbgeschwister, die ihr Vater in einer späteren Beziehung mit einer anderen Frau bekam. Miriams Mutter zog sie und ihren Bruder mit Miriams Großeltern gemeinsam auf. Ihre Kindheit, Schulzeit und Jugend erwähnte Miriam fast gar nicht. Sie erzählt aber, dass sie mütterlicherseits aus einer evangelischen Familie kommt. Ihre Familie väterlicherseits sei zwar katholisch, ihr Vater aber bekennender Atheist; er halte nicht viel von Religion. Miriam betont mehrmals, dass ihre Familie Religion nur aus Tradition heraus lebe, ohne sie zu hinterfragen.

Sie ging am Land in die Hauptschule und anschließend nach Wien auf eine Schule für Kindergartenpädagogik. Sie habe kaum Kontakt zu Muslim_innen gehabt, auch in Wien nicht, und sei durch ihre eigene Suche nach Wahrheit zum Islam gekommen. Sie ist etwa acht Jahre vor dem Zeitpunkt des Interviews allein konvertiert. Ihre Mutter fuhr nach der Konversion zur Moschee, um die Dokumente abzuholen, nachdem Miriam sich offiziell als Muslimin registrieren ließ, da sie selbst zu der Zeit viel zu tun gehabt habe. Als ihr Vater davon erfuhr, habe er sie „ganz hysterisch“ angerufen und ihr gesagt, sie solle ihre Angaben nicht ändern:

„Und auch seine Schwester, (...) sie wollt ja auch den *qur'ān* verbrennen, meine Tante, eben die Schwester von meinem Vater. Ja sie war ganz, am Anfang ganz verrückt eben [lacht] und mein Vater hat gesagt so, *ja* du wirst ganz ausgeschlossen sein und so, du bist ja kein Türke und so, als wär das Voraussetzung, und er hat gesagt so, ja und alle werden dich hassen und so. Er wollte einfach nicht, dass ich konvertier.“ (497-505)

Später lernte Miriam durch eine Bekannte, die wiederum einen Bekannten im Iran hatte, ihren zukünftigen Mann kennen. Sie wollte mehr über die iranische Kultur wissen und sie begannen über die Distanz zu telefonieren. Schließlich kam er nach Österreich und lernte auch Miriams

Mutter kennen. Im Anschluss heirateten sie. Es dauerte sehr lang bis sie zusammen leben konnten. Miriam lebte zunächst mit ihm im Iran, was ihr sehr schwerfiel, woraufhin sie sich um ein Visum für ihn bemühten. Mittlerweile leben sie gemeinsam in Österreich am Land, wo Miriam auch aufgewachsen ist, und ihr Mann arbeitet als Ingenieur in einer Firma. Sie haben zwei kleine Kinder und Miriam ist zum Zeitpunkt des Interviews noch in Mutterschaftskarenz durch ihr zweites Kind.

Zusammenfassung zentraler Schlüsse

Lebensgeschichte vs. Konversionsgeschichte

Bei allen geführten Interviews, außer dem von Lara, die sich nicht mehr als Muslimin definiert, ist auffallend, dass das Leben vor der Auseinandersetzung mit dem Islam nicht relevant erscheint. Meine Interviewpartner_innen lassen große Teile ihrer Kindheit und Jugend aus, weichen Nachfragen aus und betonen die Normalität dieser Lebensphasen, die sich nicht von denen „vieler Österreicherinnen unterscheiden“ (Sibylle) oder „wie bei fast jedem Menschen“ (Erika) verlaufen seien. Diese Betonung der Normalität vor der Auseinandersetzung mit dem Islam ist in der Forschung mit Konvertit_innen nichts Neues. Gabriele Hofmann geht in ihrem Buch „Muslimin werden“ darauf ein. Ihre Interviewpartnerinnen berichten von einem ereignislosen Leben, das zweigeteilt aus Arbeit und Freizeit besteht, wobei dieses „normale Leben“ von einer entleerten Normalität geprägt ist, die im Kontrast zum „gefüllten Leben“ nach der Konversion steht (vgl. Hofmann 1997: 117f.).

Monika Wohlrab-Sahr hat sich ebenfalls mit Konvertit_innen in Deutschland auseinandergesetzt und betrachtet die Konversion aus einer funktionalen Perspektive. Sie versucht nachzuvollziehen, welche Funktion die Konversion in der Biographie erfüllt und welches Problem innerhalb der Biographie durch einen „Wandel der Struktur subjektiver Weltsicht“ gelöst wird (Wohlrab-Sahr 1996: 21). Sie unterscheidet auch konkret zwischen Konversionsgeschichte und biographischer Erzählung. Als Beispiel gibt sie dafür einen Interviewpartner, der angibt aus „immer stärker werdender Sehnsucht nach moralischem Handeln“ heraus zu konvertieren. Woher diese Sehnsucht kommt lässt sich aus seiner Argumentation allerdings nicht schließen. In der biographischen Erzählung schildert der Interviewpartner ein Leben mit exzessivem Konsum von Alkohol und Sexualität und das Problem des Ehebruchs nimmt breiten Raum ein. Während der zunehmenden Beschäftigung mit dem Islam und der anschließenden Konversion, nimmt der Alkoholismus seiner Ehefrau

zu, bis sie schließlich daran stirbt. Vor seinem biographischen Hintergrund nimmt die Konversion also weitere zentrale Funktionen ein, im Rahmen derer die Suche nach moralischem Handeln zu verstehen ist. Bei der Interpretation der biographischen Erzählung greift Wohlrab-Sahr auf den latenten Sinn der Erzählung zurück, der sich von den subjektiv wahrgenommenen Motiven der Interviewpartner_innen unterscheidet (vgl. ebd. 20-23).

Diese Unterscheidung zwischen Konversionsgeschichte und Lebensgeschichte, sowie latentem Sinn und subjektiven Motiven, erscheint mir wichtig. Da mein Forschungsinteresse nicht darin begründet liegt, die Funktion der Konversion in der Biographie meiner Interviewpartner_innen herauszuarbeiten, werde ich Wohlrab-Sahrs Ansatz nicht in der Form übernehmen. Dennoch ist ihre Perspektive relevant in meiner Betrachtung der erzählten Biographien. Die Normalität und Ereignislosigkeit im Leben meiner Interviewpartner_innen vor der Beschäftigung mit dem Islam, die sie in Kontrast zur jetzigen Lebenssituation als Muslim_innen darstellen, weisen auf eine Problemlösung durch die Konversion hin. Bei den meisten lassen sich konkrete Anhaltspunkte dazu finden: Sibylles Auseinandersetzung mit dem Islam in einer Phase der Orientierungslosigkeit in Wien nach der Trennung von ihrem ersten Freund; Tareks exzessives Leben „ohne Schall und Rauch“, das aus Alkoholkonsum und „Freizeit verkaufen“ vor der Konversion besteht; Laras Halt im Glauben infolge der Verluste durch die Trennungen; und Erikas Auseinandersetzung mit dem Islam, sowie die schnelle Entscheidung zur Heirat ihres zweiten Mannes in der Umbruchsphase nach der ersten Scheidung und in weiterer Folge der Halt im Glauben, den sie erlebt, nachdem sie von dem Kind aus zweiter Ehe ihres Mannes erfährt.

Natürlich greifen diese Problemdarstellungen als Erklärungen für die Konversion zu kurz, da sie viel zu vereinfacht dargestellt sind. Außerdem veranschaulichen sie nicht, warum genau dieser Weg eingeschlagen und nicht eine äquivalente Problemlösung gewählt wurde. Dazu müsste ich tiefergehend an den Biographien meiner Interviewpartner_innen arbeiten, was nicht der Fokus dieser Masterarbeit ist. Auf die Frage „Warum Islam?“ komme ich am Ende des Teils zur sozialhistorischen Kontextualisierung noch zurück. Für eine funktionale Perspektive habe ich in einigen Interviews auch zu wenig biographische Informationen, da meine Interviewpartner_innen teilweise dafür relevante Details aus ihrer Zeit vor der Beschäftigung mit dem Islam ausließen. Für den starken Fokus auf die Konversionsgeschichte im Verhältnis zur biographischen Erzählung kann es mehrere Gründe geben. Eine Möglichkeit besteht darin, dass bestimmte Erlebnisse in der Vergangenheit sehr schmerzhaft waren und deswegen

vermieden wird, davon zu erzählen. Das ist kein ungewöhnliches Muster in der Nacherzählung einer Biographie. Für diese Erklärung habe ich allerdings zu wenig Anhaltspunkte. Außerdem ergibt sich dann die Frage warum genau Lara, die in ihrer Kindheit und Jugend unter den Hänseleien und dem verbalen und physischen Mobbing ihrer Mitschülerinnen litt, so ausführlich von ihrer Kindheit und Jugend und ihrem Leben vor der Konversion erzählt.

Eine weitere Möglichkeit ist, dass meine Interviewpartner_innen nicht wollen, dass ihr Konversionsprozess „psychologisiert“ wird. Sie sind der festen Überzeugung, dass das, woran sie glauben, wahr ist und stehen durch die gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen unter einem enormen Rechtfertigungsdruck. Miriam betont beispielsweise in ihrem Interview immer wieder, dass sie konvertiert sei, weil es ihr rational und logisch erschienen sei und nicht, „weil sie sich so gefühlt“ (185) habe. Die logisch-rationale Argumentationslinie zieht sich durch das gesamte Interview und bei jeder Nachfrage, bei der ich sie bitte, mir „praktisch“ aus ihrem Leben zu erzählen, kommt sie gleich wieder in die Argumentation zurück. Insgesamt fordere ich sie vier Mal (zusätzlich zur Erzählaufforderung zu Beginn des Interviews) auf, mir aus ihrem Leben zu erzählen, worauf Miriam nicht eingeht. Das zeigt, dass Miriam mir nicht von Ereignissen aus ihrem Leben vor dem Islam erzählen *will*. Sie will nicht, dass biographische Prozesse in den Zusammenhang mit ihrer Konversion gebracht werden; sie sei nur konvertiert, „weil es die Wahrheit ist“ (184). Die Gründe dafür können in all den hier beschriebenen Möglichkeiten liegen: Vergangene Erfahrungen können zu schmerzhaft gewesen sein und sie möchte sich nicht wiedererinnern; sie kann so vermeiden, dass ich ihre Konversion auf eine psychologisierende Erklärung zurückführe, wie zum Beispiel: „Miriam ist in der Schule stark gemobbt worden und aus lauter Verzweiflung zum Islam konvertiert“. Mit dieser Erklärung würde ich ihre Konversion auf einen psychischen Zustand emotionaler Verwirrung reduzieren. Außerdem würde ich damit ihre komplette Weltsicht angreifen.

Das bringt mich gleich zur dritten Möglichkeit, die ein Grund für den starken Fokus meiner Interviewpartner_innen auf ihre Konversionsgeschichte sein kann: Die Erklärung der Konversion durch rein weltliche Prozesse widerspricht ihrer Weltsicht. Das nicht-religiöse „weltliche“ Leben in der Zeit vor der Konversion wird aus der jetzigen muslimisch-religiösen Perspektive heraus tatsächlich irrelevant. Dazu gebe ich ein weiteres Beispiel. Während meiner Interviewanalyse habe ich Erika mit einigen Fragen kontaktiert und der Bitte, sie mir schriftlich zu beantworten (was sie mir während dem Interview schon angeboten hat):

Meine Fragen:

Wenn du dein Leben vor der Konversion in Phasen einteilen könntest, welche Phasen wären das und wie sahen sie aus?

Welche Menschen haben zu diesen Phasen dazugehört, waren wichtig?

Inwiefern waren sie wichtig, welche Rollen haben sie gespielt?

Wie sah der Alltag in den Phasen aus, Schule, später Arbeit, Freizeit?

Erikas Antwort:

Ich hoffe, es ist in Ordnung, wenn ich das in einer Frage beantworte:

Es waren die üblichen Phasen wie bei (fast) allen Menschen. Kindheit bis Pubertät (war damals eindeutig später als heute, bis ca. 13) geprägt von den Eltern, ab Pubertät immer mehr geprägt durch Freundeskreis. Danach die Phase des Erwachsenwerdens, erste Ehe. Scheidung, wieder Ehe...

Größter Unterschied in diesen Phasen ist, dass alle Phasen vor der Konversion durch weltliche Dinge geprägt waren, durch Freunde, die die gleichen oder ähnliche weltliche Interessen hatten, die Prioritäten haben sich nach der Konversion total verschoben und auch die Sicht auf das gesamte Leben und das, was wirklich zählt. Dementsprechend haben sich auch die Freunde, die einen prägen, verändert.

Auch der Alltag war vor der Konversion durch weltliche Dinge geregelt, die hatten eindeutig Priorität. Seit der Konversion haben andere Dinge Priorität, die rein weltlichen Dinge treten in den Hintergrund.

Erika normalisiert zunächst die „üblichen“ Phasen ihres Lebens, wie zu Beginn des Kapitels schon erwähnt. Schließlich trennt sie das „weltliche“ Leben vor der Konversion von ihrem „religiösen“ Leben als Muslimin. Meine Fragen zielten darauf ab, dass sie mir mehr von ihrem „weltlichen“ Leben vor der Beschäftigung mit dem Islam berichtet. Die Details ihrer Kindheit und Jugend erscheinen aber nicht wichtig, da sie nicht Teil ihres jetzigen religiösen Lebens sind. Die Trennung zwischen „weltlich“ und „religiös“, die hier aufscheint, wird im zweiten Teil des Kapitels noch ausführlicher behandelt.

Christentum und Religion in der Kindheit und Jugend

Alle interviewten Personen haben gemeinsam, dass sie aus Familien kommen, in der Religion und Glaube schon während der Kindheit eine Rolle gespielt haben. Alle haben auch vor der Beschäftigung mit dem Islam schon an Gott geglaubt beziehungsweise die Gewissheit gehabt, dass Gott existiert. Die jeweiligen Rollen von Christentum und Religion in Kindheit und Jugend werde ich nun etwas verkürzt zusammenfassen. Zunächst werde ich auf die Kindheit eingehen und anschließend auf die Jugendzeit.

Sibylle wird im Alter von drei Jahren mit ihrer Schwester gemeinsam getauft, als diese in den Religionsunterricht gehen möchte und anschließend auch beginnt sich in der evangelischen Kirche zu engagieren; ihre Mutter wird daraufhin zunehmend selbst in der Kirche aktiv und arbeitet schließlich sogar als Sekretärin in einer evangelischen Pfarre. Tareks Mutter ist streng gläubig und er wird von seinem Großvater „gezwungen“ jeden Sonntag in die Kirche zu gehen; außerdem begleitet er seine Mutter als Kind in die Gebetshäuser zum Beten. Lara kommt aus einer „erkatholischen“ Familie und wird von ihrer Mutter katholisch erzogen; die Mutter bringt ihr von klein auf bei, vor dem Essen und vor dem Schlafengehen zu beten und der Glaube gibt Lara Halt während der Mobbing Erfahrungen in der Schulzeit. Erika geht mit ihrer Familie öfter in die Kirche, „zu den Festtagen auf jeden Fall“. Miriam ist mütterlicherseits evangelisch geprägt und auch ihre Familie väterlicherseits, die katholisch ist, lebt die Religion, auch wenn ihr Vater „bekenntender Atheist“ ist. Alle Interviewpartner_innen haben außerdem gemeinsam, dass sie am Land aufgewachsen sind, nur Erika zieht erst mit 15 Jahren aufs Land, zurück in die Gegend, in der ihr Vater aufgewachsen ist. Regelmäßig in die Kirche zu gehen ist am Land tendenziell üblicher als in der Stadt (vgl. Potančoková & Berghammer 2010: 217, 230f.).

Im Jugendalter ist zumindest bei Sibylle, Tarek und Lara der Glaube und die Kirche weniger relevant. Sibylle lässt sich unter anderem wegen der Stereoanlage konfirmieren, die sie zur Feier bekommt, während sie Religion und vor allem Kirche „überhaupt nicht interessiert“. Tarek und seine Freunde „überreißen“, dass sie beim Gang in die Messe ins Gasthaus abbiegen können, um dann wieder rechtzeitig vor der Kirchentür zu stehen, wenn die Glocken zum Ende der Messe läuten. Lara kommt im Alter von 16 bis 17 Jahren vom Glauben ab, während sie mit ihren Freund_innen ausgeht, Alkohol trinkt und raucht. Erika hingegen geht weiter gern in die Kirche, aber lieber allein, wobei die Kirche zu einem Rückzugsort „zum Nachdenken“ wird. Bei Miriam lassen sich kaum Anhaltspunkte zur Rolle von Religion im Jugendalter finden, außer, dass sie dem Pfarrer immer wieder Fragen stellt, die er nur unzufriedenstellend beantwortet.

Auf der Suche: Grundfragen des Lebens

Außerdem ist allen Interviewpartner_innen gemeinsam – nur bei Erika sind die Anhaltspunkte nicht sehr eindeutig –, dass sie bereits vor der Beschäftigung mit dem Islam auf der Suche waren. Sie interessierten sich für verschiedene Ansichtsweisen und Religionen und

beschäftigten sich mit dem „Sinn des Lebens“ oder den „Grundfragen des Lebens“ („woher komme ich, wohin gehe ich hin, wozu bin ich da“).

Sibylle erzählt, dass sie bereits zu der Zeit ihrer Konfirmation nach dem Unterricht mit einem Freund gemeinsam „über das Leben philosophiert“ habe; sie beschäftigt sich mit anderen Religionen wie Rastafari, Judentum, und besucht afrikanische Kirchen und Freikirchen. Tarek geht mit einer Liste durch A-Stadt, um nach Kirchen zu suchen und wird schließlich Teil der Pfingstbewegung. Lara setzt sich durch Manuel mit dem Buddhismus und Hinduismus auseinander und diskutiert mit Ahmed viel über den Islam; verschiedene Religionen und Ansichtsweisen hätten sie „schon immer fasziniert“ und sie wollte „einfach irgendwie den Sinn des Lebens verstehen“. Erika nutzt die Kirche als Rückzugsort, zum Nachdenken und zur „Selbstfindung“. Miriam stellt dem Pfarrer Fragen und schreibt in der Schule einen Aufsatz über Trinität; sie gibt auch an, durch ihre eigene „Suche nach Wahrheit“ zum Islam gekommen zu sein und nicht über Kontakte zu Muslim_innen.

Diese Suche nach Antworten auf die „Grundfragen des Lebens“ ist auch im Zusammenhang mit Zschochs Ansatz von Kontinuität und Wandel interessant. Sie macht den „harmlosen Wandel“ durch die Konversion über die Erzählstrategien ihrer Interviewpartner_innen fest, in der eine Rhetorik des Wandels und eine Rhetorik des Gewöhnlichen einander abwechseln. Durch die Beschäftigung mit den „Grundfragen des Lebens“ wird dem „Wandel der Struktur subjektiver Weltsicht“, wie der Konversionsprozess bei Wohlrab-Sahr bezeichnet wird, ebenfalls eine Kontinuität entgegengestellt, da der Prozess bis zur Konversion schon von einer langen Suche geprägt war, die bis in die Kindheit und Jugend der interviewten Personen zurückreicht. Die Auseinandersetzung mit Glauben und Glaubensrichtungen ist bei allen Interviewpartner_innen schon weit vorher festzustellen. Nur bei Erika sind die Anhaltspunkte nicht sehr eindeutig, auch wenn einige Interviewausschnitte darauf hinweisen, dass sie sich mit dem christlichen Glauben auseinandergesetzt hat. Die Göttlichkeit von Jesus im Christentum ist einer der Punkte, die alle Interviewpartner_innen im Vergleich zum Islam kritisieren. Weitere Punkte sind die Dreifaltigkeit, die Erbsünde, die christliche Vorstellung eines männlichen Gottes, während *allāh* im Islam kein Geschlecht hat, und die biblischen Schriften, die im Nachhinein verändert wurden und im Gegensatz zum *qur’ān* nicht das originale Wort Gottes enthalten. Diese Kritikpunkte von Konvertit_innen am Christentum sind auch in den Forschungen von Zschoch und Hofmann zu finden (vgl. Hofmann 1997: 141ff.; Zschoch 1994: 29f.). Außerdem geben alle Interviewpartner_innen an, dass die islamische Lehre ihnen auch

deshalb so plausibel erscheine, weil sie andere monotheistische Glaubensrichtungen, wie zum Beispiel das Christentum und das Judentum, integriere, da Jesus auch im Islam als einer der Propheten vorkomme, von denen Muhammad der letzte sei. Auch die Wissenschaft sei in der islamischen Lehre enthalten, da zahlreiche Erkenntnisse der modernen Wissenschaft dem *qur'ān* nicht nur *nicht* widersprechen, sondern in den Schriften sogar vorweggenommen werden würden. Auch diese Argumente sind in den Forschungen von Hofmann und Zschoch zu finden (vgl. Hofmann 1997: 142ff.; Zschoch 1994: 30). Auf das Thema vom Verhältnis von Wissenschaft und Islam werde ich im nächsten Kapitel noch kommen (siehe „Rationale Wissenschaft und irrationale Religion“), da es im Zusammenhang mit der europäisch-säkularen Geschichte, in der auch die Entstehung der modernen Naturwissenschaften eine Rolle gespielt hat, interessant wird. Hofmann geht auch auf die Suche nach Sinn bei ihren Interviewpartnerinnen ein, die sie in einen Zusammenhang mit Individualismus und Fremdheitserfahrungen bringt (vgl. ebd. 122-25). Auf das Thema des „Fremden“ und des eigenen „Fremdseins“ komme ich nun im nächsten Unterkapitel.

Orientierung nach außen, Kontakt zum „Fremden“, Fremdsein

Wie oben erwähnt, zeichnet Gabriele Hofmann eine „entleerte Normalität“ in den Erzählungen ihrer Interviewpartnerinnen nach. Sie beschreibt außerdem ein Gefühl der Entfremdung und des Außenseitertums, das sie in Verbindung bringt mit gesellschaftlichen Individualisierungsprozessen: „Ursache dieses Gefühls ist der eingangs geschilderte Prozess der Individualisierung, durch den einerseits das Individuum zum Träger des sozialen Lebens wird, Vergesellschaftung also am Individuum ansetzt, und andererseits Gesellschaft abstrakt wird“ (Hofmann 1997: 121). Auf diese Individualisierung werde ich im Kapitel „Konversion zum Islam aus europäisch-säkularer Perspektive“ anhand von Taylors beschriebener „Ethik der Authentizität“ zurückkommen. Hier werde ich mich zunächst nur den biographischen Erfahrungen meiner Interviewpartner_innen von Fremdheit und Anderssein widmen.

In Sibylles Lebensgeschichte lässt sich schon von früh an eine Orientierung nach außen und zum „Fremden“ hin feststellen:

„Ich hab mich immer gesehnt nach einem sehr internationalen Umfeld, ich kann mich noch erinnern als *Kind* schon. (...) Es hat mich (...) irgendwie sehr angezogen andere Kulturen, andere Sprachen, (...) ich wollt irgendwie immer ein Mensch in der Menschheit sein und nicht eine Österreicherin in Österreich. Das hab ich immer schon ganz früh gespürt, also da war ich sicher erst in der Volksschule. Vielleicht sogar schon im Kindergarten.“ (585-602)

In diesem Interviewausschnitt beschreibt Sibylle eine Kindheitserinnerung, in der die Bereiche des „Fremden“ und „Anderen“ eine starke Anziehung für sie darstellen. Es lässt sich nicht eindeutig feststellen, wie es zu dieser Anziehung kommt, die ja schon sehr früh beginnt. Allerdings schaut Sibylle sehr zu ihrer elf Jahre älteren Schwester auf, die sie „verehrt“, und die ihr durch den großen Altersabstand immer einen Schritt in andere Lebensbereiche voraus ist. Wie ihre ältere Schwester, zieht Sibylle auch gleich nach der Schule nach Wien. Durch das restriktive Verhalten ihrer Eltern, die Sibylle „nicht ihre eigenen Fehler“ machen lassen, fühlt sich Sibylle ab der Pubertät zunehmend eingeschränkt. Sibylle geht aus „Party machen“, raucht heimlich und zieht sich Kleidung an, die aus der Sicht ihrer Eltern zu freizügig ist. Außerdem erzählt Sibylle, sie sei häufig fremdverortet worden. Als ich sie nach diesen Erfahrungen frage, sagt sie:

„Fremdverortet ist eigentlich nicht das richtige Wort, weil ich hab zum Teil eben, ich hab einfach Komplexe gehabt wegen meiner Erscheinung, weil ich war ja ganz ganz ganz hell und damals in den späten 80ern, 90ern wars ja voll in, dass man braun gebrannt ist. Und ich hab ja Farbe bekommen, *nie*. Egal was ich gemacht hab oder so oder was ich mit meinen Freundinnen nicht alles ausprobiert hab mit Selbstbräunung [lachend] was weiß ich. Ich war trotzdem käsweiß. Und das hat mir irgendwie so ein bisschen, ich hab dann gemerkt ich fühl mich da irgendwie nicht wohl oder man wird halt auch da dann ausgeschlossen, also egal ob du jetzt weiß bist oder nicht. Also das ist immer das, was irgendwie grad in ist. Fremdverortet bin ich zum Beispiel wegen meiner, also fremdverortet würd ich nicht sagen, weil da hat niemand gesagt du kommst ja von woanders her, sondern dass ich halt oft solche Kommentare gekriegt hab wie ich hab N-Lippen und ich hab mir immer gedacht aha. Also ich hab das immer positiv assoziiert, ich hab mir immer gedacht das ist ja, das ist ja das einzige, was mir an meinem Gesicht gefällt [lachend] so ungefähr. (...) In Österreich ist es mir nie so gegangen, dass jemand gesagt hat wo kommst denn du her. Naja, sprachlich halt schon. In Niederösterreich. Weil ich halt hochdeutsch sprech. Meine Eltern ja aus Salzburg sind und so und ich niederösterreichisch halt sprech, wenn ich jetzt mit Freunden zusammen bin, aber wie ich da ins Gymnasium gekommen bin, dann die sagen warum redest du so komisch.“ (2.: 276-300)

In diesem Interviewausschnitt fasst Sibylle Fremdheitserfahrungen zusammen, in denen sie fühlt, dass sie anders ist als die Personen in ihrem Umfeld. Ihre weiße Haut wird nicht als Hinweis aufgefasst, dass sie von woanders kommt, aber sie löst in Sibylle eine Entfremdung von ihrem Körper und dessen Abwertung aus, da sie nicht dem entspricht, was in ihrem Umfeld

als schön gilt, und sie sich von ihrem Umfeld abhebt. Sie greift dabei sogar auf „ausgeschlossen“ zu werden, wobei unklar bleibt, worauf sie sich damit genau bezieht. Auch in Bezug auf ihre Lippen erlebt sie eine Entfremdung, obwohl sie ihre Lippen nicht abwertet, sondern sie als etwas Exotisches wahrnimmt, zu dem sie sich hingezogen fühlt. Am Ende des Ausschnitts erwähnt sie noch die Sprache, da sie durch ihr Hochdeutsch als eine Person identifiziert wird, die nicht dazugehört, weil sie von woanders kommt.

Die Fremdheit und das Anderssein im eigenen sozialen Umfeld werden auch im Interview mit Lara thematisiert. Lara erlebt die eigene Fremdheit aber nicht nur durch Stigmatisierung, sondern auch durch Gewalterfahrungen. Ihre Mitschülerinnen machen ihr deutlich, dass die ausländische Herkunft ihrer Mutter nicht akzeptiert wird. Das Mobbing zieht sich von der Kindheit bis über die gymnasiale Unterstufe hindurch. Auch ihr sozialer Hintergrund wird in dem wohlhabenden Umfeld ihrer Mitschülerinnen stigmatisiert:

„Die haben mich halt auch, also nicht nur verbal, sondern auch physisch (.) die haben mir echt also viel [lachend] angetan. Und das war halt so ne Gruppe von Mädels, wenn du halt nicht top Markensachen angehabt hast, und ich war halt gut in der Schule, das war noch die Kombi. Wir waren mehrere, die gemobbt worden sind, aber meistens war ich diejenige die am meisten, wegen meiner Herkunft wahrscheinlich auch noch.“ (135-40)

Das Mobbing hört erst in der gymnasialen Oberstufe auf, als sie auf eine gemischtgeschlechtliche Schule wechselt. Dort lernt sie Ahmed kennen, mit dem sie später auch eine intime Beziehung führt:

„Und dann mit so 17, 18 hab ich mich eben auch mitm Ahi voll gut angefreundet, das ist mein bester Freund geworden. Aber insgeheim war ich voll in ihn verknallt. Weil er war immer so, hat sich immer neben mich gesetzt und er so, ja wir Ausländer müssen zusammenhalten. Hat er immer so im Spaß gesagt, weil alle warn halt Österreicher und ich war die Mexikanerin, er war aus Tunesien ursprünglich, und wir haben halt voll die Gaude gehabt.“ (269-74)

Mit Ahmed, durch den sie dann auch in Kontakt mit dem Islam kommt, teilt Lara Fremdheitserfahrungen als „Ausländerin“, die sie die Kindheit und frühe Jugend über so stark zu spüren bekommen hat, und sie bauen sich einen eigenen Zusammenhalt innerhalb der Gruppe auf, von der sie abgegrenzt werden. Dadurch wird Laras Anderssein positiv aufgewertet, noch dazu innerhalb der Beziehung zu einer Person, zu der sie sich hingezogen fühlt.

Bis auf Miriam, die aus ihrer Kindheit und Jugend fast nichts erzählt, sind alle Interviewpartner_innen als Kinder oder Jugendliche umgezogen und in einem „fremden“ Umfeld aufgewachsen. Im Fall von Sibylle sind die Eltern zwar vor ihrer Geburt schon umgezogen, aber sie erlebt dennoch durch Kommentare ihrer Mitschüler_innen, dass sie „komisch redet“. Tarek ist in einem deutschsprachigen Nachbarland geboren, wo auch sein Vater herkommt, und zieht mit seiner Mutter als Kleinkind nach Österreich. Er beschreibt die Steiermark als „nie so das seine“. Wie mit seinen ausländischen Wurzeln im sozialen Umfeld seiner Kindheit und Jugend umgegangen wird, kommt aus seinen Erzählungen aber nicht hervor. Lara zog durch den Job ihrer Mutter laufend innerhalb von Österreich um und besuchte insgesamt drei verschiedene Volksschulen. Erika zog mit 15 Jahren von Wien aufs Land, wo ihr Vater ursprünglich herkommt. Auch sie geht nicht auf konkrete Erfahrungen in dem Zusammenhang ein.

Allen gemeinsam ist außerdem, dass sie eine oder mehrere bikulturelle Beziehungen geführt haben oder immer noch führen, also Lebens- oder Ehepartner_innen mit anderem kulturellen Hintergrund als dem eigenen hatten oder haben. Sibylle lernt ihren Ehemann, mit dem sie elf Jahre lang verheiratet ist, in der Karibik kennen. Tareks Ehefrau kommt aus Costa Rica, wo er sie im Urlaub kennenlernt. Er lernt, fließend Spanisch zu sprechen und sie sind insgesamt neun Jahre lang verheiratet. Lara verliebt sich in ihren Mitschüler Ahmed, der ursprünglich aus Tunesien kommt, und sie über Jahre hinweg begleitet. Erika lernt ihren zweiten Ehemann auf einer Urlaubsreise nach Ägypten kennen und ist im Anschluss elf Jahre lang mit ihm verheiratet. Auch Miriams Ehemann kommt ursprünglich aus dem Iran. Bei Lara, Erika und Tarek beginnt die Beschäftigung mit dem Islam durch die Beziehung zu einem_einer Muslim_in. Bei Erika nimmt der Halt im Glauben allerdings infolge der Ehekonflikte zu und sie verfolgt die muslimischen Gebote weitaus genauer als ihr Mann. Mittlerweile sind sie seit neun Jahren geschieden und Erika ist weiterhin Muslimin. Das „unkomplizierte Verhältnis“ zu Irmak, durch die Tarek zunächst in Kontakt mit dem Islam kommt, dauert nicht lang an, wobei Tarek das Ende des Verhältnisses nicht ausführt, sondern Irmak einfach nicht mehr erwähnt. Sein Leben als Muslim geht weit über dieses Verhältnis hinaus. Auch Lara konvertiert erst nach der endgültigen Trennung von Ahmed zum Islam, obwohl es ihr wichtig ist, dass er bei ihrer Konversion anwesend ist. Die Schlussfolgerung Lara, Erika oder Tarek wären *wegen* ihrer Beziehung zu einem_einer Muslim_in konvertiert, greift also zu kurz und würde die komplexen Erfahrungsaufschichtungen ihrer Lebensgeschichten nicht berücksichtigen. Durch diese lässt

sich beispielsweise bei Lara erst verstehen, aus welchen Voraussetzungen heraus ihre Beziehung zu Ahmed entsteht. Miriam lernt ihren zukünftigen Mann erst kennen nachdem sie schon konvertiert ist. Bei Sibylle und Tarek führen die Konversion und die geänderte Lebensweise zu Konflikten in der Ehe und werden auch mit der letztendlichen Trennung in Verbindung gebracht.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Fremdheitserfahrungen bei allen Interviewpartner_innen in der Kindheit und Jugend relevant waren. In einigen Interviews lassen sich auch Hinweise darauf finden, dass das „Fremde“ und „Exotische“ als anziehend empfunden wird, nicht zuletzt durch die bikulturellen Beziehungen in allen fünf Lebensgeschichten. Manche Anhaltspunkte sind nicht eindeutig, während andere dagegen sehr deutlich und auch interviewübergreifend sichtbar sind. Auf die Zusammenhänge von Konversion und Fremdheitserfahrungen werde ich im Kapitel „Warum Islam?“ noch einmal zurückkommen.

2. Teil: Sozialhistorische Kontextualisierung

Trennung Kultur / Tradition und Religion als Legitimation

Alle Interviewpartner_innen trennen klar zwischen „kulturellen traditionellen“ Praktiken und Religion. Erika trennt an einigen Stellen auch zwischen religiösen und „weltlichen Dingen“. Im folgenden Kapitel werde ich diese Trennung herausarbeiten. Durch die gesellschaftlichen Bedingungen meiner Interviewpartner_innen, in denen eine islamische Lebensweise als gegensätzlich zu einer europäischen Lebensweise mit säkularen „Werten“ betrachtet wird, stehen sie unter einem enormen Rechtfertigungsdruck. Dieser Rechtfertigungsdruck äußert sich in den Interviews dadurch, dass alle Interviewpartner_innen sehr viel Raum nehmen, um die islamische Lehre zu verteidigen und ihre Konversion zu legitimieren. Die Trennung von Tradition / Kultur und Religion steht häufig im Zusammenhang mit einer solchen Legitimation oder Rechtfertigung. In solchen Interviewstellen kommt immer wieder das Argument, dass es einen Unterschied gibt zwischen dem Islam selbst bzw. dem, was in den islamischen Schriften steht, und den Traditionen, die in mehrheitlich islamischen Ländern gelebt werden. In weiterer Folge werde ich Interviewausschnitte heranziehen, um zu veranschaulichen, in welchen Zusammenhängen diese Trennung aufkommt und was genau am Islam legitimiert werden muss.

Der breite Raum, den Legitimation und Rechtfertigungen einnehmen, ist in drei der fünf Interviews besonders auffallend, und zwar in denen mit Miriam, Sibylle und Erika. Am meisten ausgeprägt sind sie in dem Interview mit Miriam, das fast ausschließlich aus einer rechtfertigend erklärenden Argumentationslinie besteht. Tarek und Lara räumen der Trennung von Kultur / Tradition und Religion weniger Bedeutung ein. Allerdings ist Lara die einzige Interviewpartnerin, die sich nicht mehr als Muslimin definiert und auch kein Kopftuch getragen hat und Tarek ist der einzige Mann, den ich interviewt habe. Damit nähere ich mich schon dem ersten der beiden Bereiche an, die am häufigsten mit der Trennung von Kultur und Religion verbunden werden: die Rolle der Frau im Islam. Der zweite Bereich, der von dieser Trennung begleitet ist, sind Kriege und Konflikte, die im Namen des Islam geführt werden und wurden. Hier lassen sich auch bei Lara und Tarek Argumentationen finden; Lara spricht beispielsweise von einer friedlichen „Grundessenz des Islam“ in dem Zusammenhang und Tareks Argumente beziehen sich auf das fehlende Wissen gebürtiger Muslim_innen über den Islam und die islamische Lehre. Zunächst werde ich auf die Rolle der Frau im Islam eingehen.

Sibylle leitet in der Konversionserzählung ihre Annäherungen an den Islam mit einem Ereignis ein, bei dem Frauen an einem Diskussionsabend davon berichteten wie empowernd das Kopftuch sein könne. Sibylle konnte zu dem Zeitpunkt nicht glauben, dass die Frauen von sich aus entschieden haben Kopftuch zu tragen („jaja, kannst mal gut erzählen, dass das von ihr aus kommt und so“). Mit dieser Erzählung positioniert sich Sibylle vor der Auseinandersetzung mit dem Islam als Teil eines gesellschaftlichen Diskurses, demnach muslimische Frauen dazu gebracht werden sich zu bedecken, ohne dass es wirklich „von ihnen aus kommt“; das heißt es wird ihnen von außen auferlegt. Diese Einstellung geht mit der Annahme einher, dass muslimische Frauen unterdrückt werden und eine passive Stellung in der Gesellschaft innehaben. Demgegenüber wird im Rahmen dieses Diskurses die „emanzipierte“ westlich-europäische Frau gestellt, eine Gegenüberstellung, die auch den Gegensatz von Islam als dem „Anderen“ zu Europa oder dem Westen impliziert. Dass Sibylle ihre Konversionserzählung mit diesem Ereignis einleitet, zeigt schon wie wichtig ihr dieses Thema ist und bildet diesen gesellschaftlichen Diskurs als einen Rahmen, vor dem sie sich rechtfertigen muss. Zu einem späteren Zeitpunkt der Erzählung sagt sie:

„Dann hab ich mich halt mit den ganzen kritischen Fragen natürlich auseinandergesetzt, so wie die Rolle der Frau im Islam. Was sagt eigentlich wirklich der Islam. Jetzt nicht was sagen irgendwelche traditionellen Leute, die aus traditionell muslimischen Ländern kommen. Inwiefern ist das Religion oder sind das traditionelle patriarchale Strukturen. Und in dieser

Auseinandersetzung ist mir eigentlich sehr schnell klar geworden, dass die Frau eigentlich der Religion nach eine sehr *starke* Position hat.“ (218-24)

In diesem Zitat kommt Sibylle infolge der „ganzen kritischen Fragen“ sofort auf die Rolle der Frau im Islam zu sprechen. Der beschriebene Diskurs, zu dem sich Sibylle vor ihrer Zeit als Muslimin zählt, betrachtet muslimische Frauen als unterdrückt von patriarchalen Strukturen und ohne „starke Position“ in der Gesellschaft. Im Laufe der Auseinandersetzung mit dem Thema kommt Sibylle allerdings zur gegenteiligen Einsicht, nämlich dass die Frau *der Religion nach* eine sehr starke Position hat. Hier verteidigt sie die Rolle der Frau in der Religion. Demgegenüber stellt sie *traditionelle patriarchale Strukturen*, die in mehrheitlich muslimischen Ländern vorherrschen und innerhalb derer Frauen nicht die Möglichkeit haben, selbst über ihre Kleidung – und über ihren Körper – zu entscheiden. Sie trennt also zwischen der starken Position der Frau in der Religion und der schwachen Position der Frau in den traditionell patriarchalen Strukturen, wobei sie in weiterer Folge auch die Frauenbilder im „Westen“ kritisiert. Da Sibylle selbst Kopftuch trägt, was sowohl von ihrem Exmann als auch von ihrer Mutter und Schwester nicht akzeptiert wird (so wie ihre gesamte Lebensweise als Muslimin), steht sie unter einem hohen Legitimationsdruck. Dazu kommt ihr „bio österreichischer Background“, den sie im einleitenden Ereignis der Konversionsgeschichte erwähnt und der ebenso wie ihre Studienwahl (Internationale Entwicklung) auf feministische Einstellungen verweist. Die Trennung von traditionellen patriarchalen, also kulturell bedingten, Strukturen und Religion dient hier der Legitimation ihrer Kleiderwahl als emanzipierte Frau, die nicht im Rahmen dieser Strukturen handelt, sondern aus rein religiösen Gründen und aus ihrer eigenen Entscheidung heraus.

Auch bei Erika stellt sich die Rolle der Frau im Islam als Problem dar. Ihre Situation unterscheidet sich von der von Sibylle, da sie infolge einer Beziehung zu einem muslimischen Mann zum Islam konvertiert ist. Ihre Familie missbilligt schon die Ehe, ohne von Erikas tiefgreifenden Auseinandersetzungen mit dem Islam zu wissen. Wie bei Sibylle akzeptiert auch Erikas Familie nicht ihre muslimische Lebensweise und ihre Kleiderwahl. Dazu kommt, dass sich die Beziehung zu ihrem Mann tatsächlich dem negativ behafteten Bild des „schlechten Muslim“¹⁹ nach entwickelt: er heiratet eine zweite Frau in Ägypten, ohne Erika davon zu erzählen, nimmt einen Kredit auf Erikas Kosten auf, den er nicht zurückzahlen kann, und wird schließlich sogar gewalttätig ihr gegenüber. Damit muss Erika sich eingestehen, dass sich die Vorurteile ihrer Familie bewahrheitet haben, und sie sagt dazu:

¹⁹ Siehe Gingrichs Konzept des Grenz-Orientalismus („frontier orientalism“) im ersten Kapitel.

„Ich mein natürlich, sie haben im Nachhinein Recht behalten, weil es ja nicht so funktioniert hat wie ich mir das vorgestellt hab, ja? Aber da kann ich nur der Kultur die Schuld geben und nicht dem Islam, ja? (...) Das Schlimme ist das Halbwissen, das viele haben. Gerade die, die mit dem Islam aufwachsen sind (.) ich mein ich will jetzt nicht verallgemeinern. Auf keinen Fall. Aber doch relativ viele und grade was ich bei den Ägyptern gesehen hab, da ist doch mehr das Halbwissen vorhanden. Halb bis wenig Wissen vorhanden. Und sie nehmen sich halt das raus, was sie wollen.“ (167-69, 180-85)

Erika trennt hier zwischen Kultur und Religion. Sie verbindet das Fehlverhalten ihres Exmannes mit dessen Unwissen auf religiöser Ebene und führt es auf kulturelle Muster zurück. Im Rahmen dieser kulturellen Muster nehmen sich die Ägypter, die sie beobachtet hat – dabei bezieht sie sich hauptsächlich auf ihren Exmann, von dessen Verhalten sie zunächst ausgeht –, die Bruchteile der islamischen Lehre heraus, mit der sie ihr abwertendes Verhalten Frauen gegenüber rechtfertigen können. Erikas Ansicht nach werden also religiöse Inhalte instrumentalisiert, um kulturell geprägtes Verhalten zu legitimieren. Erika geht im Rahmen dieser Trennung davon aus, dass es einen reinen Islam gibt, der von weltlichen Gegebenheiten getrennt werden kann. Gleichzeitig legitimiert sie damit ihre Konversion und ihr muslimisches Leben, indem sie es von negativen Erfahrungen abgrenzt, die sie kulturell begründet sieht. Das lässt sich auch vor dem Hintergrund der Reaktion ihrer Familie und des gesellschaftlichen Umfelds verstehen, in dem Kopftuch tragen und eine muslimische Lebensweise geradezu als Provokation empfunden werden (siehe „Räume der gegenseitigen Zurschaustellung“ im nächsten Unterkapitel).

Auch in Miriams Interview lassen sich ähnliche Interviewausschnitte finden, die sich auf die Rolle der Frau und die Vereinbarkeit einer muslimischen Lebensweise mit emanzipierten Einstellungen beziehen, indem sie Kultur und Religion trennt. Tarek ist der einzige meiner Interviewpartner_innen, der zwischen Kultur / Tradition und Religion nicht auf diese Art unterscheidet, sondern den Islam explizit als Kultur bezeichnet. An einer Stelle im Interview sagt er, dass die Trennung von seiner Exfrau aufgrund seiner „geänderten Kultur“ überfällig geworden sei. Als ich sage, dass ich mich frage, inwiefern Religion und Kultur verwoben seien und ob das überhaupt trennbar sei, sagt Tarek:

„Ja der Islam ist keine Religion in dem Sinn, sondern eine Kultur. Das heißt im christlichen Bereich darf die Religion eine leise Hintergrundmusik darstellen. Das heißt wir sind heute emanzipiert, wir sind heute irgendwo (.) ja. Einfach liberalisiert, wir sind der säkulare Staat, den’s eh nicht gibt, wo in

jeder Kirche, in jeder Schule hängt ein Kreuz, wobei die Schule glaub ich keine christliche Einrichtung ist, sondern öffentlich. (...) *Aber* man trennt's in Europa, die Religion darf nix mehr irgendwo weiß Gott wie im Vordergrund spielen, das musst verdrängen und so weiter. (...) Wie gesagt richtig erkannt. Der Islam ist eine Kultur. Das heißt die Religion, also du wirst keiner Frau unten irgendwo nicht einmal die Hand halten dürfen, wenn ich sag bist ein Muslim. Kannst dich schleichen.“ (1051-69)

Tarek stellt hier den „Islam“ und den „christlichen Bereich“ einander gegenüber. Während im christlich-säkularen Europa die Religion nur leise im Hintergrund Platz hat und vermeintlich von der Kultur getrennt wird, ist der Islam selbst eine Kultur. Diese Interviewstelle ist deshalb interessant, weil Tarek hier viele Ebenen miteinander verbindet, die Verstrickungen und Widersprüche aufzeigen. Einerseits sagt er, dass in Europa zwischen Kultur und Religion getrennt wird und die Religion nur im Hintergrund steht. Andererseits sagt er, dass „der säkulare Staat“, der diese Trennung impliziert, nicht wirklich existiert. Wir haben die Religion nur verdrängt, aber sie ist trotzdem da. Damit greift er das Thema auf, das ich im ersten Kapitel unter „Säkularismus in Österreich“ ausführe, nämlich dass die katholische Kirche als Institution, ebenso wie christlich-katholische Werte, nach wie vor Einfluss auf die politische Meinungsbildung in Österreich haben. Auch Taylor ist der Meinung, dass religiöse Werte der Vergangenheit im heutigen Zeitalter der Authentizität zwar an den Rand gedrängt werden, aber dennoch unter bestimmten Umständen und zu bestimmten Zeitpunkten relevant bleiben (vgl. Taylor 2007: 521). Darauf komme ich im nächsten Unterkapitel noch zurück. Laut Tarek gibt es „den säkularen Staat“ nicht, da die christliche Religion nur „verdrängt“ wird. Dennoch nimmt Tarek schon allein sprachlich diese Trennung vor, denn „die Religion“ spielt im Hintergrund und kann als eigener Bereich beschrieben werden. Tarek trennt auch zwischen Kultur und Religion, wenn er sagt, dass der Islam „keine Religion“ ist, sondern das andere – eine Kultur. Interessant ist auch die Formulierung „keine Religion *in dem Sinn*“. Damit bezieht er sich vermutlich auf die Religion im europäisch-säkularen Sinn, nämlich als ein von weltlichen Gegebenheiten getrennter Bereich. In der Aussage, dass der Islam eine Kultur *ist*, scheint er die von mir vorgeschlagene Trennung von Kultur und Religion negieren zu wollen, ohne von dieser Trennung ablassen zu können. Hier ist interessant, dass die Gegensatzpaare Kultur und Religion allein sprachlich nicht umgangen werden können.

Zum Ende des Interviewausschnittes gibt Tarek noch ein Beispiel dafür, was es heißt Islam als Kultur zu betrachten: du darfst „unten“ als Mann keine Frau berühren, nicht einmal ihre Hand halten, wenn du Muslim bist. Auch Tarek kommt also gleich auf die Rolle der Frau und den

Umgang mit ihrem Körper zu sprechen. Am Beispiel des Umgangs zwischen Mann und Frau zeigt sich wie sehr islamische Gebote und religiöse Richtlinien in den kulturellen Alltag eingebunden sind, ja sogar die Kultur selbst ausmachen. Mit „unten“ verortet er diese islamische Kultur außerhalb Europas in muslimisch geprägten Ländern. Das zeigt, dass auch Tarek die – in dem Fall nicht existente – Trennung von Kultur und Religion gleich mit der Rolle der Frau und der Sexualisierung ihres Körpers in Verbindung bringt.

Als einziger männlicher Interviewpartner steht Tarek nicht unter dem gleichen Legitimationsdruck in Bezug auf die Rolle der Frau im Islam wie die anderen vier. Seine Kleiderwahl unterscheidet sich weniger von der vor seiner Konversion als bei den Frauen. Seine Konversion ist also nach außen hin weniger sichtbar. Dazu kommen die gesellschaftlichen Sexualisierungsprozesse weiblicher Körper, innerhalb derer meine Interviewpartner_innen aufgewachsen und sozialisiert worden sind²⁰. Esra Özyürek geht im Rahmen ihrer Forschungen mit Konvertit_innen davon aus, dass beim Tragen eines Kopftuches die Frauen einen gesellschaftlichen Statusverlust zu spüren bekommen, weil sie als Ausländerinnen wahrgenommen werden. Anhand einiger Interviewausschnitte einer Interviewpartnerin veranschaulicht sie die Reaktionen des gesellschaftlichen Umfelds, von dem viele davon ausgehen sie sei eine Migrantin mit deutschem Pass, wenn sie sagt, dass sie Deutsche ist (Özyürek 2014: 37f.).

Ein weiterer Themenbereich, in dessen Zusammenhang Kultur / Tradition und Religion getrennt werden, sind politische Konflikte und Kriege „im Namen des Islam“. Lara beispielsweise stellt diesen Kriegen eine „Grundessenz des Islam“ gegenüber, die sie als friedlich und liebevoll beschreibt (473-87). In Sibylles Interview gibt es einen ähnlichen Ausschnitt, in dem sie sich auf die politische Instrumentalisierung des Islam bezieht:

„Also du siehst dann halt in der Lehre, okay was sagt die Religion über gewisse Dinge und was machen *trotzdem* die Menschen draus, ja? (...) Warum ist der Islam in Saudi-Arabien so wie er ist in Saudi-Arabien. Und was hat dahingeführt. Find ich das im *qur'ān* so? Ist es eine bestimmte Lesart, ist es eine bestimmte historische Gegebenheit, die dort auftritt, und wenn du dich da mit postcolonial studies auseinandersetzt denkst na okay, gut da gabs die

²⁰ Empfehlenswerte Literatur dazu: Haug, Frigga [Hrsg.]. 1991 [1983]. Sexualisierung der Körper. Berlin, Hamburg: Argument-Sonderband. Die Autorinnen arbeiten in diesem Buch anhand der Methode der Erinnerungsarbeit gesellschaftliche Sexualisierungsprozesse ihrer Körper und deren Verinnerlichung heraus. Sie behandeln dabei verschiedene Aspekte und Körperteile wie Haare, Beine, Körperformen allgemein und die Sklavinnenrolle im Geschlechterverhältnis.

Wahhabiten, die Wahhabiten sind von den UK massiv finanziert worden, weil sie die gebraucht haben als Alliierte gegen Ägypten, weil die den Suez Kanal wieder zurückhaben wollten. Na gut, jetzt haben wir halt ein saudi-arabisches Königshaus, das mit *viel* Erdöl und *viel* Finanzierung vom Westen riesig geworden ist und einen *bestimmten* Islam lehrt, und *sehr* mächtig ist, ja? Das heißt aber nicht, dass *das* Islam ist, ja? (...) Also deswegen hat er in verschiedenen Ländern verschiedene Ausprägungen und wie er heute halt dominant ist hat halt bestimmte Gründe, aber das find ich nicht, wenn ich mich mit den Quellen auseinandersetze.“ (994-1013)

Sibylle gibt hier als Beispiel die saudi-arabischen Ausprägungen des Islam an, also wie in Saudi-Arabien die Lehre politisch und kulturell in die Tat umgesetzt wird und sich soweit verändert hat, dass sie nicht mehr den islamischen Quellen entspricht. Auch von Tarek und Erika wird Saudi-Arabien als ein Beispiel herangezogen, von dem sie sich entweder abgrenzen (Erika) oder es rechtfertigen (Tarek). An anderer Stelle erwähnt Sibylle sogar, dass ihre Mutter sie während der Teilnahme an einem Workshop mit Nachrichten „bombardiert“ habe, unter anderem mit der Frage, ob Saudi-Arabien sie finanziere. Saudi-Arabien soll dabei für ein „strenges“ Beispiel des Islam stehen, von dem sich Sibylle im oberen Ausschnitt klar abgrenzt. Die saudische Ausprägung des Islam ist nicht authentisch, da sie nicht mehr auf die ursprünglichen Quellen zurückzuführen ist. Damit geht auch Sibylle davon aus, dass eine reine ursprüngliche Form des Islam existiert, die sich von kulturellen Mustern abheben lässt.

Talal Asad geht in seinem Buch „Genealogies of Religion“ auf das Beispiel Saudi-Arabien ein. Aus seiner Perspektive hat die Entstehung starker Staatsmächte im Mittleren Osten eine sehr andere Genealogie als die europäischer Staaten. In vielen Fällen haben Staaten im Mittleren Osten koloniale Verhältnisse geerbt und in manchen Fällen ist die Entstehung auf islamische Bewegungen zurückzuführen. Im Gegensatz zu Gesellschaften, die im Kontext einer Geschichte der Aufklärung stehen, haben diese Staaten aber nicht die gleiche Trennungslinie wie europäische Staaten, entlang derer religiöses Leben in die private Sphäre einzugrenzen ist. Asad zeigt anhand des Beispiels von Saudi-Arabien auf, wie dennoch auf Vernunft basierende Kritik in nicht aufgeklärten Ländern stattfindet. Saudische muslimische Gelehrte – die *‘ulamā’* (علماء) – argumentieren dabei innerhalb eines Diskurses über den „orthodoxen Islam“, im Rahmen dessen sie Normen und Konzepte anhand von traditionsgeleiteten Beweisführungen debattieren und so Kritik an der Regierung und der Gesellschaft ausüben. Als Beispiel gibt Asad das Konzept von *naṣīḥa* (نصيحة), das Rat und Empfehlungen zu jemandes Besten in ehrlicher und gewissenhafter Weise beinhaltet; aus diesem Konzept heraus kann moralische

und politische Kritik von Seiten der *'ulamā'* argumentiert werden, indem diese aufzeigen, inwiefern bestimmte Handlungen saudischer Machthaber nicht einer orthodoxen muslimischen Lebensweise entsprechen. So können sie auch alternative Handlungsweisen aufzeigen und empfehlen. Aus europäisch-säkularer Perspektive scheint es nicht möglich innerhalb eines religiösen Diskurses, der als irrational und in den privaten Bereich gehörend aufgefasst wird, vernunftbasierte Kritik auszuüben. Dieser Annahme liegt eine andere Definition von Religion zugrunde. Asad schreibt dazu:

„That is why attempts by social scientists at rendering such discourses as instances of local leaders manipulating religious symbols to legitimize their social power should be viewed skeptically. This is not simply because “manipulation” carries a strong sense of cynical motivation, even in cases where evidence for such an imputation is not forthcoming, but more broadly because it introduces the notion of a deliberative, rationalistic stance into descriptions of relationships where that notion is not appropriate.” (Asad 1993: 210f.).

Laut Asad beinhaltet also das Argument der Islam werde politisch instrumentalisiert – oder „manipuliert“ – für Verhalten, das auf rein kulturelle Muster zurückzuführen ist, eine Geertz'sche Religionsdefinition, in der Glaube und religiöse Bedeutung auf der einen Seite von kulturellen Mustern auf der anderen Seite abgehoben werden. Die rationalistische Haltung erfolgt nach Asad aus einem europäisch-säkularen Kontext heraus.

Vor diesem Hintergrund wird die Zugehörigkeit meiner Interviewpartner_innen zu einer europäisch-säkularen Gesellschaft deutlich. Sie legitimieren ihren Lebensweg und ihre Identität als Muslim_innen auf die Weise einer religiös-weltlichen Trennung, wodurch sie sich von dem „Anderen“ abgrenzen, beispielsweise Saudi-Arabien und saudischen Lebensrealitäten. In der Gegensätzlichkeit, die sie (hauptsächlich Sibylle, Erika und Miriam) zwischen ihrer Lebensweise eines österreichischen Islam und dem anderen Extrem – dem saudischen Beispiel, in dem restriktive Gesetze den Alltag bestimmen, die als solche in den islamischen Schriften nicht zu finden sind – beschreiben, grenzen sich meine Interviewpartner_innen (mit Ausnahme von Tarek) vom kulturbelasteten Islam ab und eignen sich eine europäisch-säkulare Version an, durch die sie auch ihre Zugehörigkeit zur westlich-europäischen Gesellschaft ausdrücken und vertreten. Diese Argumentationslinie wird hauptsächlich – aber nicht ausschließlich – von den drei Interviewpartner_innen geführt, die weiblich sind, Kopftuch tragen und von ihrem sozialen Umfeld am meisten Ablehnung in Bezug auf die geänderte Lebensweise und

Erscheinung erfahren. Das verdeutlicht wie tief diese Ablehnung im gesellschaftlichen Diskurs verankert ist.

Anhand einiger Interviewausschnitte habe ich nun aufgezeigt wie durch eine Trennung von Kultur / Tradition und Religion die Konversion und die damit einhergehende muslimische Lebensweise meiner Interviewpartner_innen legitimiert wird und zwar am stärksten von den drei Kopftuch tragenden und sich auf islamische Art bedeckenden Frauen. Die europäisch-säkulare Perspektive, die sich in dieser Legitimation wiederfindet, werde ich im nächsten Kapitel weiter herausarbeiten. Der Islam wird dabei vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Stellung der Frau in muslimischen Ländern und politischen Konflikten und Kriegen, die im Namen des Islam geführt werden und wurden, verteidigt. Das deutet darauf hin, dass meine Interviewpartner_innen in einem sozialen und gesellschaftlichen Umfeld leben, in dem es solcher Rechtfertigungen bedarf. Es ist beachtlich wie breit der Raum ist, der in den Interviews mit Sibylle und Miriam für rechtfertigende und erklärende Argumentationen eingenommen wird. Auch im Interview mit Erika und Tarek wird viel Zeit darauf verwendet den Islam zu verteidigen oder zu erklären und in Laras Interview lassen sich ähnliche Stellen finden, wenn sie auch vor dem gesamtbiographischen Kontext, in dem ihr Leben als Muslimin ein vergangener Lebensabschnitt darstellt, mehr in den Hintergrund rücken.

Konversion zum Islam aus europäisch-säkularer Perspektive

Im letzten Unterkapitel habe ich die legitimierende Funktion einer Trennung von Kultur / Tradition auf der einen Seite und Religion auf der anderen Seite in den geführten Interviews herausgearbeitet. Außerdem habe ich ausgeführt, dass hinter dieser Trennung eine säkulare Religionsdefinition steht. Damit habe ich schon angedeutet, dass neben einer legitimierenden Funktion auch eine spezifische sozialhistorische Perspektive durch die Trennung von Kultur und Religion ausgedrückt wird. In weiterer Folge möchte ich diese europäisch-säkulare Perspektive meiner Interviewpartner_innen näher betrachten und auf verschiedene Aspekte eingehen, die mit ihr zusammenhängen und sich in den Interviews wiederfinden lassen. Dazu gehört beispielsweise die intellektuelle Auseinandersetzung der interviewten Konvertit_innen mit dem Islam, die eine Außenperspektive impliziert. Außerdem sind in einigen Interviews betont rationale Argumentationen zu finden, die mit der gesellschaftlichen Auffassung zusammenhängen können, dass die vernunftbasierte (Natur-)Wissenschaft einer irrationalen Religiosität entgegensteht. Darauf werde ich als erstes eingehen. Im Anschluss werde ich auf

das von Charles Taylor beschriebene „Zeitalter der Authentizität“ und dessen sozialhistorische Entwicklungen zurückkommen, das ich im ersten Kapitel im Absatz „Zeitalter der Authentizität“ unter „Historischer Einblick: Aufklärung und die Säkularisierung der Gesellschaft“ ausgeführt habe. Anhand einiger Interviewausschnitte werde ich veranschaulichen, wie sie in den geführten Interviews aufscheinen. Damit komme ich zu dem Schluss, dass die vermeintliche Andersartigkeit, die aus europäisch-säkularer Perspektive mit einem muslimischen Lebensweg verbunden ist, im Fall meiner Interviewpartner_innen nicht zutrifft. Im Gegenteil, die Erfahrungen und Argumentationen in den Interviews weisen auf die von Taylor beschriebene Ethik der Authentizität hin, was sich unter anderem in dem Bemühen der Interviewpartner_innen zeigt, einen reinen und ursprünglichen Islam zu leben.

Rationale Wissenschaft und irrationale Religion

Talal Asad beschreibt wie aus westlicher Perspektive die Verbindung eines „traditionellen Islam“, der öffentlich gelebt wird, mit voranschreitenden Modernisierungsprozessen als Ursache für Spannungen im Mittleren Osten gesehen wird. Die erfolglosen Versuche der saudischen *'ulamā'*, die Einführung von Radio und Fernsehen im Land zu verhindern, werden beispielsweise von dem Historiker Alexander Bligh als traditionelle Opposition der *'ulamā'* gegen die Modernisierung Saudi-Arabiens beschrieben (vgl. Asad 1993: 209; Bligh 1985: 42). Asad geht davon aus, dass eine solche Auffassung der verbreiteten These entspricht, dass traditionsgeleitete muslimische Gelehrte wie die *'ulamā'* Veränderung und Modernisierung deshalb ablehnen, weil eine Ablehnung alles Modernen die irrationale Essenz von Tradition sei. In dieser Auffassung wird also irrationaler traditioneller Islam modernen vernunftbasierten Entwicklungen entgegengestellt (vgl. Asad 1993: 209). Seit der Publikation von Asads Werk wurde eine solche Sichtweise zwar auch von anderen Sozialwissenschaftler_innen kritisiert, aber die These, Religion sei irrational und stehe einer vernunftbasierten Wissenschaft entgegen, ist nach wie vor überaus gängig. Mit diesem Thema greife ich eine jahrhundertlange Diskussion in den Geisteswissenschaften auf, die wohl selbst für eine umfangreiche Dissertation zu groß wäre. Auf der Seite der deutschen Bundeszentrale für politische Bildung lässt sich ein leicht verständlicher Einblick zu dieser Debatte finden; Gülker geht in ihrem Artikel „Wissenschaft und Religion“ auf den Philosoph Auguste Comte ein, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Ziel formulierte, Religion durch die positive Wissenschaft abzulösen und die Menschheit in das positive Stadium zu überführen. Das positive Stadium ist Comtes Ansicht nach das dritte und fortschrittlichste Stadium seines „Dreistadiengesetzes“. Sie

erwähnt im Anschluss jedoch gleich, dass nicht alle Positivismus-Anhänger_innen Comtes Annahmen teilten (vgl. Comte 1956 [1844] zit. n. Gülker 2015: 4).

Auch Taylor schreibt in „A Secular Age“ darüber, dass die Debatte um die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion bis in die Anfänge der Säkularisierungsprozesse zurückreicht. Er stellt sich dabei gegen die These, dass die Religion aufgrund der Forderungen eines zunehmend vernunftbasierten Weltbildes zurücktreten musste: „For one thing, ‚reason‘ does not have a single unambiguous meaning. It was appealed to by the Cambridge Platonists, also in an attempt to define a simpler, purer religion which would nourish holy living” (Taylor 2007: 226). Laut Taylor wurden also in den Anfängen der Aufklärung Versuche unternommen unter der Prämisse von „Vernunft“ eine reinere Form von Religion zu definieren. Auch dass die neue Naturwissenschaft einige mit der Religion verwobene Nebenformen in Bedrängnis brachte – er nennt das ptolemäische System und die scholastische Methode als Beispiele – und die Entzauberung der Welt vorantrieb, reicht seiner Ansicht nach nicht aus, um die Abwendung von Frömmigkeit und religiösem Erleben hin zu einem nach außen gerichteten Moralismus („external moralism“) zu erklären (ebd. 226f.).

Die Ansicht, dass Wissenschaft und Religion sich nicht widersprechen müssen, teilen alle Interviewpartner_innen. In der Regel kommt sogar das Gegenteil hervor, nämlich dass der Islam eine Metaebene bilde, die sowohl die Wissenschaft als auch andere monotheistische Religionen einschließe. Der *qurʿān* und die *ʾaḥādīṭ* nehmen ihrer Ansicht nach zahlreiche wissenschaftliche Erkenntnisse vorweg, die erst später entdeckt worden seien:

„Das ist geregelt, dass du auf der rechten Seite liegen sollst. Empfohlen. Und heute gibt’s Wissenschaften, die sagen, wenn du auf der rechten Seite liegst, entlastest du das Herz. Und du lebst länger. Oder plötzlich die Gebetswaschung entdeckt irgendwann einmal der Kräuterpfarrer Kneipp und sagt das ist ein Wahnsinn. Und das, was wir da machen, das hats vor 1400 Jahren gegeben. Embryoforschung zum Beispiel. Oder dass sich Salzwasser mit Süßwasser nicht vermischt, steht alles im *qurʿān* drin, schon vor 1400 Jahren.“ (980-86)

Tarek geht in diesem Ausschnitt davon aus, dass wissenschaftliche Erkenntnisse zu Schlaf, Embryoforschung, Waschungen und Naturgegebenheiten schon vor 1400 Jahren mit der Entstehung des Islam erfasst wurden. Er geht sogar in überspitzter Weise so weit die kalten Waschungen von Kneipp (URL 11) mit den islamischen Gebetswaschungen gleichzusetzen. Ähnliche Ausschnitte lassen sich in allen fünf Interviews finden. Auch die Annahme, der Islam

beinhalte andere Religionen wie das Christentum und das Judentum, da er alles Vorherige bestätige, teilen meine Interviewpartner_innen.

Dazu kommt, dass sich alle Interviewpartner_innen auf intellektueller Ebene mit dem Islam auseinandergesetzt haben. In der Regel gehört die intellektuelle Auseinandersetzung zur Annäherung an den Islam und die muslimische Lebensweise dazu und findet zu Beginn statt; bei allen bis auf Tarek, der sehr spontan konvertiert, noch vor der Konversion. Viele verweisen auf den *tawḥīd* (توحيد) als islamische Wissenschaft, die sich mit der Einheit Gottes beschäftigt. Der Islam ergänzt das „limitierte Wissen“ der Menschen, denn auch die Wissenschaften können nicht alles erklären. Daran angelehnt kommt auch das Argument von Erika und Tarek, die Islamologie studieren, dass ein großer Anteil an missbräuchlichem Verhalten mit Rückgriff auf den Islam, das in mehrheitlich muslimischen Ländern und hauptsächlich durch gebürtige Muslim_innen auftritt, auf deren Halbwissen oder Unwissen zurückzuführen sei. Diese intellektuelle Außenperspektive erinnert an die des akademischen Orientalismus, die seit Alois Musil und Eduard Glaser in Österreich schon lange Tradition hat, wobei die österreichspezifische Ausprägung des Grenz-Orientalismus zu beachten ist, die Andre Gingrich vom klassischen Orientalismus unterscheidet (siehe Kapitel „Frontier Orientalism“). Dennoch drückt sich hier ein klares Machtverhältnis in der wissensbasierten Außenperspektive zur traditionsbasierten Perspektive der Mehrheit gebürtiger Muslim_innen aus.

Interessant ist, dass in einigen Interviews ausdrücklich betont wird, dass Rationalität und Islam vereinbar seien. Miriam leitet die Begründung ihrer Konversion sogar aus einer logisch-rationalen Erklärung ab, nach der der Islam als „selbstevidente Wahrheit“ zu verstehen sei. Sibylle hingegen führt ihre Konversion weniger auf Rationalität oder Logik zurück, sondern spricht davon, dass der Islam letztendlich ihr „Herz erreicht“ habe; jedoch infolge der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Islam, durch die sie erkennt, dass sie nichts von dem, was sie vorher geglaubt hat, weder in religiöser noch in wissenschaftlicher Hinsicht, als Muslimin aufgeben müsste. Somit löst sich im Leben als Muslimin auch der gesellschaftlich dominante Gegensatz von religiösem Glauben und rational-wissenschaftlicher Perspektive auf, der Religion gleichzeitig abwertet. Ebenso wie zuvor bei der Trennung von traditionellen patriarchalen Strukturen und Religion zeigt sich hier ein Druck, den Islam verteidigen und die Konversion legitimieren zu müssen.

In der intellektuellen Auseinandersetzung mit der islamischen Lehre und der Islamwissenschaft, sowie wissens- und vernunftbasierten Argumentationen, äußert sich eine Perspektive europäisch-säkularer Geschichte. In vielen Werken zu muslimischen Konvertit_innen lässt sich der Versuch der Konvertit_innen nachzeichnen eine „reine“ oder „ursprüngliche“ Form des Islam zu leben. Dadurch, dass in Österreich oder Deutschland aufgewachsene Konvertit_innen nicht in traditionell muslimischen Ländern sozialisiert worden sind, gehen sie davon aus, eine ursprüngliche Form des Islam leben zu können, der nicht von den politischen und kulturellen Gegebenheiten dieser Länder behaftet und damit verzerrt sei (vgl. Hofmann 1997: 80f.; Mittendorfer 2018: 42f.; Özyürek 2014: 45f.). Auch meine Interviewpartner_innen teilen diese Ansicht und sind bemüht durch intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Islam und islamischen Wissenschaften eine „reine“ oder „wahre“ Form der Religion zu leben.

Der Anspruch eine „reine“ oder „ursprüngliche“ Form des Islam zu leben ist meiner Ansicht nach vor dem Hintergrund des von Taylor beschriebenen „säkularen Zeitalters“ zu verstehen. Im Kapitel „Historischer Überblick: Aufklärung und die Säkularisierung der Gesellschaft“ unter „Zeitalter der Authentizität“ habe ich die drei verschiedenen Idealtypen des Ancien Régime, des Zeitalters der Mobilisierung und des Zeitalters der Authentizität dargestellt. In den geführten Interviews sind zahlreiche Aspekte einer Ethik der Authentizität wiederzufinden; sie zieht sich tatsächlich durch alle Interviews hindurch. Im Kontext von Taylors Ausführungen wird auch die religiöse Suche meiner Interviewpartner_innen, die ich im Unterkapitel „Auf der Suche: Grundfragen des Lebens“ dargestellt habe, noch einmal in ein anderes Licht gerückt. Aus dem rein biographischen Kontext heraus könnte der Eindruck gewonnen werden, die Suche nach Sinn und den Grundfragen des Lebens, die in die religiöse Suche eingebunden sind, wäre eine für Konvertit_innen beziehungsweise religiöse Menschen spezifische Suche. Taylor bietet jedoch mit seinem Konzept einer Ethik der Authentizität einen breiteren sozialhistorischen Rahmen, von dem der Weg meiner Interviewpartner_innen nur einer innerhalb einer weit gefächerten Bandbreite an Optionen darstellt. Dazu noch einmal das Zitat, in dem Taylor beschreibt, was er unter einer Ethik der Authentizität versteht:

“[T]he understanding of life which emerges with the Romantic expressivism of the late-eighteenth century, that each one of us has his/her own way of realizing our humanity, and that it is important to find and live out one’s own, as against surrendering to conformity with a model imposed on us from outside, by society, or the previous generation, or religious or political authority.” (Taylor 2007: 475)

In der Ethik der Authentizität geht es also um die Suche nach dem individuellen Menschsein, dass sich gegen die Unterwerfung unter äußerliche Formen der Konformität richtet und mit dem „expressiven Individualismus“ zusammenhängt. Das Ziel ist die individuell authentische Lebens- und Ausdrucksform, den eigenen Weg, zu finden. Wie im ersten Kapitel dargestellt, wird die eigene Individualität in Räumen gegenseitiger Zurschaustellung ausgetragen. Diese Räume sind durch die simultane Präsenz der anderen geprägt, die zwar selten zu gemeinsamem Handeln führen, aber das Bewusstsein dennoch vorhanden ist, dass die anderen da sind, Zeug_innen des Handelns werden und dabei mitbestimmen, welche Bedeutung die Handlungen einnehmen. So entwickelt sich eine gemeinsame Stilsprache, die sich laufend verändert und die vor allem in modernen städtischen Gesellschaften eine Rolle spielen.

In weiterer Folge werde ich einige Aspekte des „Zeitalters der Authentizität“ herausgreifen, nämlich den Raum gegenseitiger Zurschaustellung, die freie Entscheidung / Wahl und damit zusammenhängend auch den Relativismus, und die Ablehnung äußerlicher Konformität. Ich werde sie anhand einiger Interviewausschnitte diskutieren und veranschaulichen.

Räume der gegenseitigen Zurschaustellung

Wie zuvor erwähnt nehmen Legitimationen und Rechtfertigungen gerade in den Interviews der drei Frauen, die Kopftuch tragen und im Laufe der Auseinandersetzungen mit dem Islam begonnen haben sich mehr zu bedecken, breiten Raum ein. Wie schon erwähnt führt Özyürek den Statusverlust Kopftuch tragender Konvertit_innen darauf zurück, dass sie als Ausländerinnen wahrgenommen werden; sie sieht die Rassifizierung und Marginalisierung von Muslim_innen auch als zentrale Dynamik, die neben Säkularisierung und Globalisierung zur Entkoppelung von Religion und Kultur beiträgt²¹ (vgl. Özyürek 2014: 23f., 37f.). Diese Dynamik wird unter anderem innerhalb der von Taylor beschriebenen Räume der gegenseitigen Zurschaustellung ausgetragen. Die betroffenen Interviewpartnerinnen wissen wie sie in diesen Räumen wahrgenommen werden. Der folgende Ausschnitt aus dem ersten Interview mit Sibylle weist darauf hin:

„Das ist eine bewusste Entscheidung sich irgendwie immer modisch anzuziehen. Obwohl’s eigentlich wurscht ist, ja? Also das merkt man deutlich,

²¹ Özyüreks Buch „Deutsche Muslime – Muslimische Deutsche: Begegnungen mit Konvertiten zum Islam“ (2014) ist meiner Ansicht nach überaus empfehlenswert in Hinblick auf die Thematik europäischer Konvertit_innen, da sie gerade diese Dynamiken der Rassifizierung und Marginalisierung von Muslim_innen aufgreift und relevante Einblicke in die Ausprägungen eines „deutschen“ und „aufgeklärten“ Islam gibt. Aufgrund des Rahmens dieser Masterarbeit, der sich hauptsächlich auf Säkularismus bezieht, habe ich mich entschieden mehr auf Taylors sozialhistorische Analysen zu fokussieren.

wie man sich anzieht wie die Leute auf einen reagieren. Ich hab relativ oft Turban auf, mit Rollkragen, oder irgendwie weite Hosen und Sneakers und so, also auch wie ich mich ähnlich vorher angezogen hab, und das macht man dann schon bewusst.“ (501-07)

In der Entscheidung wie sie sich anzieht ist sich Sibylle der anderen, die sie sehen und wahrnehmen, bewusst. Taylor bezeichnet den Bereich der Mode als eine Struktur der Gleichzeitigkeit, ohne ein Bereich gemeinsamen Handelns zu sein. Im Raum der gegenseitigen Zurschaustellung verhalten sich Handlungen in einer speziellen Weise zueinander:

„I wear my own kind of hat, but in doing so I am displaying my style to all of you, and in this, I am responding to your self-display, even as you will respond to mine. The space of fashion is one in which we sustain a language together of signs and meanings, which is constantly changing, but which at any moment is the background needed to give our gestures the sense they have.”

(Taylor 2007: 481)

Im Raum der Mode, den Taylor hier als Raum einer gemeinsamen Sprache von Zeichen und Bedeutungen beschreibt, wird die eigene Individualität zum Ausdruck gebracht, während sich die Menschen wechselseitig beeinflussen und eine gemeinsame Stilsprache entwickeln. In einem gesellschaftlichen Kontext, in dem religiöse Formen an den Rand gedrängt werden, Muslim_innen marginalisiert und rassifiziert werden und die gesellschaftliche Sexualisierung weiblicher Körper mit bestimmten Vorstellungen, wie eine Frau auftreten soll, behaftet ist²², wird das Bedecken von Haaren und Körper nach muslimisch-religiösen Richtlinien zu einer regelrechten Provokation. Um diese Provokation abzumildern überlegt sich Sibylle bei ihrer Kleiderwahl genau wen sie wo treffen wird und wie sie sich diesen Personen gegenüber zur Schau stellen will, also entscheidet sich nach eigenen Worten bewusst dazu sich modisch anzuziehen. Diese Überlegungen betreffen natürlich nicht nur Konvertit_innen, sondern die meisten Menschen, die sich tagtäglich in der Öffentlichkeit zeigen; scheinbar auch Taylor selbst, der sich als Beispiel zweimal auf die Wahl seines Hutes bezieht, oder ich, wenn ich überlege, ob ich mich heute in einem weiteren oder engeren T-Shirt wohler fühle. Anders als Sibylle, Erika und Miriam, bin aber ich und ist vor allem Taylor als Mann weniger von der möglichen Provokation betroffen, die eine Kleiderwahl – noch dazu eine muslimisch-religiöse – in öffentlichen Räumen bedeuten kann.

²² Hier möchte ich anmerken, dass ich mit „gesellschaftlicher Sexualisierung“ nicht allein von Sexualisierungsprozessen ausgehe, die von außen auferlegt werden, denn sie reichen so weit in die frühe Sozialisierung von Frauen hinein, dass die eigenen Wünsche, Sehnsüchte und Hoffnungen stark von ihnen geprägt sind. Haug et al. zeigen auf, wie diese Wünsche, Sehnsüchte und Hoffnungen auf bestimmte Kleidungsstücke und Waren projiziert werden (vgl. ebd. 1991: 83-88). Damit will ich auf „die Subjekt-Seite im Objekt-Sein“ (ebd. 83) verweisen.

Sibylle, die beruflich Workshops zum Thema Diskriminierung hält und dabei tagtäglich Nicht-Muslim_innen gegenübertritt, hat einen Umgang gefunden ihre Individualität auszudrücken: je nach Anlass zieht sie sich modisch an, trägt Turban, Rollkragen, weite Hosen und Sneakers. Erika hingegen geht mit ihrer als Provokation wahrgenommenen Kleiderwahl anders um, nämlich indem sie sich zurückzieht oder sich in einem Umfeld bewegt, in dem sie sich nicht von den anderen abhebt.²³ Sie arbeitet in einer muslimischen Schule, trifft sich mit Freundinnen, hauptsächlich Musliminnen, geht hin und wieder – aber eher selten – in die Moschee und bleibt ansonsten überwiegend zu Hause. Sie hat auch erst zwei Jahre nach der Konversion begonnen ein Kopftuch zu tragen, was in dem damaligen Umfeld an der Universität „kein Problem“ darstellte. In den Fällen, in denen das Kopftuch als allzu provokativ empfunden wird, geht sie sogar so weit, es abzusetzen:

„Bei meiner Mutter noch immer ein Problem na? [Anm.: dass sie Kopftuch trägt] Also wenn ich zu ihr fahr, die wohnt in einem, so einem 50 Häuser Dorf, geb ich's Kopftuch runter. Weil ich sag das ist der Respekt den Eltern gegenüber, sie leben dort.“ (705-13)

Für die Mutter stellt Erikas Zurschaustellung als Muslimin – und dabei vor allem ihre Kleiderwahl, die in den Augen der Mutter die einer „unterdrückten“ muslimischen Frau symbolisiert – in der Öffentlichkeit und insbesondere in der eigenen Dorfgemeinschaft eine extreme Provokation dar. An anderer Stelle sagt Erika, ihre Mutter sehe das Kopftuch als Protest gegen sie. Auf die Reaktion der Familie und des näheren sozialen Umfelds werde ich im nächsten Unterkapitel noch eingehen. Dadurch, dass die Mutter Erikas Kleiderwahl als Protest empfindet, passt sich Erika in dem Dorf, in dem sie lebt, an. Sie entscheidet sich bewusst dafür wie sie anderen gegenübertritt, weil sie um die Bedeutung weiß, die ihrem Auftreten gegeben wird.

Freie Entscheidung und Relativismus

Dieses öffentliche Auftreten und die gegenseitige Zurschaustellung wird von meinen Interviewpartner_innen häufig auch mit einer „freien Entscheidung“ und einem leichten Relativismus verbunden, die Taylor ebenfalls als Aspekte des Zeitalters der Authentizität beschreibt. Ein Beispiel dafür ist folgender Ausschnitt aus Sibylles erstem Interview:

²³ Auf ihre Strategie des Rückzugs verweisen schon die Kirchengänge in ihrer Jugend, die sie allein zum Nachdenken durchgeführt hat; siehe „Biographische Skizzen, Erika“.

„Ich bin aufgewachsen mit Werten der Religionsfreiheit und der Menschenrechte. Und *ich* hab mich entschieden Islam zu leben. (...) Wir sind Menschen und wir haben die Möglichkeit zu wählen und wir können uns eine Religion, keine Religion, was auch immer, wir können uns entscheiden wie wir leben wollen. Und deswegen seh ich, als Muslimin hab ich kein Recht jemand anderem zu sagen wie er leben kann oder nicht. Weil es ist seine oder ihre freie Wahl.“ (980-91)

Ähnliche Ausschnitte lassen sich auch in den Interviews mit Tarek, Erika und Lara wiederfinden, aber Sibylle bringt das Thema der freien Wahl und des Relativismus an dieser Stelle am konkretesten auf den Punkt. Taylor beschreibt anhand der Debatte um Schwangerschaftsabbruch in Amerika („pro-life“ oder „pro-choice“) wie beliebt der Ausdruck der „freien Entscheidung“ ist und auch auf politischer Ebene argumentativ sehr gut wirkt (vgl. Taylor 2007: 478ff.). Der expressive Idealismus ändert soziale Vorstellungsschemata insofern, als das Gefühl der Zugehörigkeit zu kollektiven Großverbänden wie der Nation, Kirchen, politischen Parteien, Interessensgemeinschaften und ähnlichem nachlässt. Dennoch wird die moralische Ordnung des wechselseitigen Vorteils dadurch nicht geschwächt, sondern geht im Gegenteil gestärkt daraus hervor. Die Wahlfreiheit ist Teil dieser moralischen Ordnung. Taylor verbindet sie mit dem von John Stuart Mill formuliertem „Schadensprinzip“: niemand hat das Recht sich um mein eigenes Wohls willen in meine Angelegenheiten einzumischen, außer um dadurch andere vor Schaden zu bewahren. Das hängt mit relativierenden Einstellungen zusammen, nach denen die Werte der anderen nicht kritisiert werden sollen, weil sie ebenso wie ich selbst das Recht haben ihr eigenes Leben zu leben, solange sie niemandem dabei schaden (vgl. Taylor 2007: 483f.). Genau diese Einstellung lässt sich in dem Interviewausschnitt von Sibylle wiederfinden: sie hat „kein Recht“ jemand anderem zu sagen, wie er oder sie leben soll. Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht, ich kann mich also zu der Religion entscheiden, die mir und meinem Leben am besten entspricht.

Was ich damit sagen will, ist, dass dieser Interviewausschnitt, der nur einer von zahlreichen in all den geführten Interviews ist, sehr deutlich in das von Taylor beschriebene Zeitalter der Authentizität passt, mit all seinen historischen und gesellschaftlichen Hintergründen. Auch Tarek, der sich in Istanbul mit der Konversion dazu entscheidet das zu tun, was *er* will und *seinen* Weg zu gehen, greift dabei auf seine Wahlfreiheit und Individualität zurück (siehe „Biographische Skizzen; Tarek“). Ein weiteres Beispiel ist Laras spirituelle Suche vom katholischen Christentum über Buddhismus und Hinduismus hin zum Islam und im Anschluss wieder davon abkommend zu den jetzigen spirituellen Yoga-Gebeten. Trotz zunehmender

Bedeutung der Immanenzperspektive sind Religion und Spiritualität und der Wunsch nach einer Transformation des Menschen bzw. des eigenen Selbst über sich hinaus präsent. Die umfassende Bandbreite an Möglichkeiten und das nachlassende Gefühl der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsform, einer bestimmten Nation oder einer bestimmten Kirche ermöglichen den selbstbestimmten Weg zum authentischen Ausdruck des Selbst. Das impliziert meine persönliche Suche in tiefliegenden psychischen und physischen Prozessen genauso wie Taylors Ausdruck seiner Individualität durch eine modische Wahl des Hutes und eben auch der Lebensweg eines reinen und authentischen Islam meiner Interviewpartner_innen. So heben wir uns von den Traditionen vorheriger Generationen ab (wenn wir sie nicht stilistisch zum Ausdruck unserer Individualität umgestalten) und lehnen die Konformität derer ab, die unreflektiert traditionellen Wegen folgen, „weil man das halt so macht“.

Ablehnung von Konformität und Tradition

Durch die von Taylor beschriebene Ablehnung von Konformität, die mit einem expressiven Individualismus in Zusammenhang steht, bekommt die Trennung von Religion und Tradition / Kultur, die ich im vorherigen Unterkapitel als eine Form der Legitimation herausgearbeitet habe, noch eine weitere Bedeutung. Einerseits legitimieren meine Interviewpartner_innen, die sich vor dem gesellschaftlichen negativen Islambild rechtfertigen wollen, ihre Konversion dadurch und drücken ihre Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft aus, die eine spezifisch christlich-säkulare Religionsdefinition vertritt. Andererseits heben sie sich damit vom Rest der Gesellschaft, insbesondere dem traditionsbehafteten Teil und den vorherigen Generationen – ihrer Familie – ab. Die Ablehnung der christlichen Traditionen, die von der eigenen Familie gelebt werden, ohne dass sie ernsthaft hinterfragt werden, vertreten alle meine Interviewpartner_innen in derselben Art und Weise. Der folgende Interviewausschnitt aus dem Interview mit Miriam bildet ein Beispiel, das in jedem anderen Interview in ganz ähnlicher Weise zu finden ist:

„Also es ist jetzt mehr dieses traditionelle Christentum [Anm: das in der Familie gelebt wird], was eigentlich eh fast *überall*, wenn ich das jetzt so pauschal sagen kann, verbreitet ist. Das ist mehr dieses okay gut wir waren schon immer welche, und das ist unsre Tradition, diese traditionellen Werte einfach. Weihnachten feiern wir, nicht weil wir uns religiös dazu irgendwie bekennen oder sowas, oder weil wir jetzt denken okay gut, Maria war da und Jesus oder was auch immer, das wissen wir nicht hundertprozentig, aber uns gefällt eben das Fest oder so.“ (68-74)

Taylor sieht in der anhaltenden Bedeutung der Feste einen Hinweis auf weiterhin lebendige religiöse und quasi-religiöse Formen des Zeitalters der Mobilisierung: „People still seek those moments of fusion, which wrench us out of the everyday, and put us in contact with something beyond ourselves“ (Taylor 2007: 517f.). In einmaligen Zusammenkünften stark bewegender Ereignisse und dem kollektiven Erleben ist ein Gegenpol zu den Entwicklungen der letzten Jahrhunderte zu sehen, nach denen das religiöse und teilweise auch sittliche Leben persönlich und innerlich auszutragen ist. Der Zusammenhang dieser Ereignisse mit Religion ist komplex (vgl. 3bd. 518). Meine Interviewpartner_innen stellen sich gegen diese Überbleibsel vergangener religiöser Zusammenhänge und gegen die unreflektierte Konformität, die in der eigenen Familie gelebt wird. Bei Tarek zeigt sich zum Beispiel die symbolische Ablösung von den Traditionen seiner Familie, als er in das Haus seiner Kindheit zurückzieht und die Heiligenbilder und alle „200 Wein- und Schnapsflaschen“ entfernt, die noch von seinen Großeltern übriggeblieben sind. Auch Erikas Aussage, dass die Erbsünde deshalb keinen Sinn mache, „weil jeder für seine Taten selber verantwortlich“ sei, verdeutlicht die Perspektive einer Religion im Inneren, die von den Traditionen und Handlungen vorheriger Generationen abzutrennen ist.

In der Suche nach einem individuellen alternativen Weg heben sie sich von der Familie und den Traditionen vorheriger Generationen ab. Das traditionelle Christentum steht in dem Interviewausschnitt im Gegensatz zu dem wahren reinen Islam, den Miriam für sich gewählt hat. Immer wieder kommt das Argument, dass die gelebten Traditionen „keinen Sinn“ machen und damit als „lächerlich“ empfunden werden. Das wird unter anderem damit begründet, dass die Traditionen komplett aus dem Alltag in die Freizeit ausgelagert werden (siehe auch Asad 1993: 207). Meine Interviewpartner_innen erwähnen häufig die fehlende Logik einer vom Alltag abgelösten Glaubenspraxis, die nur zu Festen und am Sonntag stattfindet: „Wenn Gott existiert, was bringt, wenn ich da einmal in der Woche dran denk“ (Sibylle 353). Auf diesen Aspekt werde ich im Kapitel „Warum Islam?“ noch einmal zurückkommen.

Im Abheben von sinnentleerten Traditionen und dem Bekennen zum individuellen Ausdruck einer sinnhaften Religionsform ist die von Taylor beschriebene Ethik der Authentizität deutlich erkennbar. Der Weg zur Selbstfindung und die Suche nach Sinn führen zu einer bewussten Auseinandersetzung mit Inhalten und Lebensweisen verschiedener Religionen und zwar immer vor dem Hintergrund und im Vergleich zur eigenen.

Zusammenfassung des Kapitels

In diesem Kapitel habe ich die europäisch-säkulare Perspektive meiner Interviewpartner_innen anhand von Taylors Konzept des säkularen Zeitalters und dabei insbesondere der jüngsten Form einer Ethik der Authentizität veranschaulicht. Zunächst bin ich auf die gesellschaftliche Gegenüberstellung von rationaler Wissenschaft und irrationaler Religion eingegangen. Meine Interviewpartner_innen lösen diese Gegenüberstellung auf, indem sie den Islam als Metaebene betrachten, der sowohl die Wissenschaft als auch andere religiöse Formen einbezieht und das „limitierte Wissen“ des Menschen ergänzt. So lässt sich ihr religiöser Glaube mit einer Forderung zu vernunftbasierter entzauberter Rationalität, die sich im Laufe der Säkularisierungsprozesse seit der Aufklärung zu einer moralischen Ordnung entwickelt hat, vereinbaren.

Im Anschluss habe ich anhand einiger Interviewausschnitte die Räume der gegenseitigen Zurschaustellung, die Annahme von Wahlfreiheit und damit verbundenen relativistischen Einstellungen und die Ablehnung äußerlicher Konformität aufgezeigt, die Taylor als Aspekte des „Zeitalters der Authentizität“ insbesondere infolge der Kulturrevolution der 60er Jahre beschreibt. Zahlreiche Ausschnitte der geführten Interviews, von denen ich nur einige wenige herangezogen habe, verweisen auf die von ihm beschriebene Suche nach Sinn und dem individuell authentischen Lebensweg. Damit komme ich zu dem Schluss, dass der Lebensweg meiner Interviewpartner_innen, der mit der etablierten Wahrnehmung des Islam als „das Andere“ zu Europa so außergewöhnlich und geradezu nicht europäisch oder säkular erscheint, ebendiese europäisch-säkularen sozialhistorischen Entwicklungen widerspiegelt. Die Konversion wird durch die intellektuelle Außenperspektive und dem Bemühen einen „reinen“ und „ursprünglichen“ Islam zu leben zu einem säkularen Phänomen. Das drückt sich auch in der Entkoppelung von Kultur und Religion aus, die ich im vorherigen Kapitel als Legitimation und damit auch als Ausdruck von Zugehörigkeit zu einer europäisch-säkularen Gesellschaft dargestellt habe. Sibylle bringt diese Zugehörigkeit in ihrem ersten Interview wie folgt auf den Punkt:

„Ich würd sagen, wenn man sich mit dem Islam als Religion auseinandersetzen beginnt, dann erkennt man relativ schnell, was die verschiedenen Ebenen sind. Ist das religiös bedingt, ist das kulturell bedingt, ist das traditionell bedingt. Und deswegen kann ich solche Argumentationen wie der Islam passt nicht zu Österreich absolut nicht nachvollziehen, weil jeder Österreicher automatisch einen österreichischen Islam *lebt*.“ (973-78)

Hier zeigen sich sowohl die intellektuelle Außenperspektive als auch die Trennung von Kultur / Tradition und Religion und damit ihre österreichische Ausprägung des Islam. Dadurch drückt sie ihre Zugehörigkeit zu einem europäisch-säkularen Österreich aus.

Eine Abgrenzung zum traditionellen Islam findet – vor allem bei den Kopftuch tragenden und sich auf islamische Art bedeckenden Frauen – genauso statt wie eine Abgrenzung zum traditionellen Christentum. Insbesondere Erika, Sibylle und Lara vertreten und betonen auch immer wieder ihre Position als starke emanzipierte Frau in Abgrenzung zur „unterdrückten“ muslimischen Frau, die sich nicht selbstbestimmt für ihren Lebensweg und ihre Kleidung entschieden hat. Durch die gesellschaftliche Marginalisierung und Rassifizierung von Muslim_innen, die Özyürek in ihrer Arbeit mit Konvertit_innen beschreibt, ebenso wie durch die gesellschaftlichen Sexualisierungsprozesse weiblicher Körper, sind sie auch einem enormen Rechtfertigungsdruck ausgesetzt.

In weiterer Folge werde ich nun dazu kommen wie sich das Leben als Muslim_in im Alltag gestaltet und die gesellschaftlich wahrgenommene Gegensätzlichkeit von orientalischem Islam und europäisch-westlichem Säkularismus, ebenso wie die Ablehnung von Islam und Muslim_innen in Österreich, zu einem Doppelleben und Zwiespalt der Konvertit_innen beiträgt.

Zwiespalt und Doppelleben

Wie gestaltet sich eine muslimische Lebensweise mit europäisch-säkularem Hintergrund? Was bedeutet die Trennung von weltlichem und religiösem Leben für eine_n europäisch-säkular sozialisierte_n Muslim_in im Alltag? In diesem Unterkapitel möchte ich auf das „Doppelleben“ und den inneren Zwiespalt eingehen, der eine religiöse Lebensweise in einem europäisch-säkularen Umfeld auslöst, wenn sie so sehr den Alltag strukturiert und gleichzeitig gesellschaftlich so abgelehnt wird, wie die muslimische. In dem Bemühen eine reine Form des Islam zu leben sind religiöse Praktiken sehr in den Alltag meiner Interviewpartner_innen eingebettet. Wohlrab-Sahr geht auf die „enge Verschmelzung von Religion und Lebensführung“ (ebd. 1997: 25) im Islam ein und beschreibt sie als geeignetes Mittel zur biographischen Problemlösung von Konvertit_innen. Ich möchte hier weniger auf biographische Problemlösungen eingehen und mehr auf die praktischen Auswirkungen für meine Interviewpartner_innen, die von dem Widerspruch einer religiös strukturierten

Lebensführung mit einem gesellschaftlichen Umfeld herrühren, in dem einerseits Religion auf den privaten Bereich beschränkt wird und andererseits eine muslimische Lebensweise und Kleiderwahl als Provokation aufgefasst wird. Die interviewten Konvertit_innen sprechen von einem Doppelleben oder einem inneren Zwiespalt, der sie im Alltag begleitet. Diesen werde ich nun veranschaulichen.

Wie der Widerspruch eines religiös strukturierten Lebensalltags und einem gesellschaftlichen Umfeld, in dem Religion auf die private Sphäre beschränkt werden soll, praktisch verläuft, unterscheidet sich von Interview zu Interview. Erika, Miriam und Sibylle erleben beispielsweise heftige ablehnende Reaktionen in der Familie. Sibylle und Erika durch die Mutter und die Schwester, Miriam durch ihren Vater und ihre Tante. Hier ein Ausschnitt aus Miriams Interview:

„Und mein Vater hat gesagt so, *ja* du wirst ganz ausgeschlossen sein und so du bist ja kein Türke und so, als wär das Voraussetzung, und er hat gesagt so ja und alle werden dich hassen und so. Er wollte einfach nicht, dass ich konvertier.“ (502-05)

Miriams Vater äußert seine Bedenken, dass Miriam wegen ihrer muslimischen Identität ausgeschlossen und sogar „gehasst“ werden wird. Daraus spricht vermutlich auch die Sorge eine Tochter zu haben, die in seinem eigenen sozialen Umfeld negativ auffällt, und damit dem eigenen Ruf schadet. Auch Miriam sieht in seiner Reaktion hauptsächlich seine eigenen Wünsche als sie sagt, dass er einfach nicht wollte, dass sie konvertiert. Die Formulierung sie werde „gehasst“ werden zeigt, wie emotional sich die Auseinandersetzung um Miriams Konversion gestaltet. Das hat sicher auch mit dem ländlichen Umfeld zu tun, in dem sie leben, und in dem auf viel persönlichere Weise beobachtet wird wer sich im Dorf wie verhält, als das in einer Großstadt der Fall ist. Mittendorfer widmet den Reaktionen des sozialen Umfelds auf die Konversion muslimischer Konvertit_innen in ihrer Diplomarbeit ein eigenes Kapitel. Sie schreibt, dass die Reaktionen bei den Frauen durch das „Tragen des islamischen Kopftuchs und islamisch bedeckender Kleidung“ (ebd. 2018: 35) besonders heftig ausfallen (siehe dazu auch Kapitel „Trennung von Tradition / Kultur und Religion als Legitimation“). Tatsächlich beschreiben auch Erika und Sibylle heftige Reaktionen ihrer Mütter und Schwestern, von Beschimpfungen bis zum Kontaktabbruch. Auch der Verdacht von Sibylles Familie, dass Saudi-Arabien ihren Workshopbesuch finanziere, veranschaulicht das Ausmaß des Misstrauens und der Ablehnung, die ihre muslimische Identität von der Familie erfährt.

Interessant in dem Interviewausschnitt von Miriam ist auch die Aussage ihres Vaters, dass sie ja „kein Türke“ sei. Tarek beschreibt eine ähnliche Reaktion von seiner Ehefrau, die zu ihm sagt, sie wolle „keinen Türken da herinnen“ (494). Hier zeigt sich die Ablehnung des türkischen „schlechten Muslim“, die Andre Gingrich in seinem Konzept des Grenz-Orientalismus beschreibt. Analog zum „Purbacher Türken“ wird „der Türke“ zum Symbolbild des historisch aufgeladenen gewalttätigen Aggressors, das Bezug auf die Auseinandersetzungen mit dem osmanischen Heer 1529 und 1683 vor Wien nimmt. Diese Symbolbilder sind nach wie vor präsent in der österreichischen Volkskultur und werden auch politisch wirksam eingesetzt (siehe Kapitel „Frontier Orientalism“). Das negativ behaftete Bild des türkischen (männlichen) Aggressors, ebenso wie das Beispiel Saudi-Arabien, werden also als Symbolbilder des „schlechten Muslims“²⁴ von den Familienangehörigen der Konvertit_innen angewendet, um deren muslimische Identität abzuwerten.

Tarek und Sibylle haben außerdem Ablehnung von ihren Ehepartner_innen aufgrund ihrer muslimischen Lebensweise erfahren. Bei Tarek führt seine „geänderte Kultur“ schließlich zur Scheidung und bei Sibylle löst die Reaktion ihres Ehemannes einen inneren Zwiespalt aus, der sie über viele Jahre hinweg begleitet und ihre Konversion hinauszögert. Auch das Wissen über die mögliche Reaktion der Familie lässt sie Hin-und-Hergerissen-Sein zwischen den Erwartungen ihrer Familie und dem eigenen Bedürfnis praktizierende Muslimin zu werden.

Tarek beschreibt seinen inneren Zwiespalt wie folgt:

„Ja und es ist halt so weit gekommen, dass (...) man [Anm: in der Arbeit] glaubt er hat irgendwo Kontakte zu irgendwelchen Muslimen, wer weiß zu welchen. Moschee sagt okay, aufpassen, er ist immer noch Polizist. Vielleicht spioniert er uns nur aus. Ja. Und das war halt ein Doppelleben irgendwo im weiteren Sinne (...) von acht bis zwanzig Uhr war ich der Klaus, und dann ab zwanzig Uhr wenn ich irgendwo hingekommen bin (.) salam Tarek, là bas? Kullum tamam Tarek? Na sur sin? Arresh axi, türkisch, deutsch (...) zwei Welten eigentlich, (...) die sich irgendwo überhaupt nicht kompatibel machen.“ (419-31)

Tarek erlebt das Doppelleben durch die Inkompatibilität seines Arbeitsumfeldes als Polizist mit seinem religiösen Umfeld in der Moschee. Von beiden Seiten wird ihm Misstrauen entgegengebracht und in seinem Arbeitsumfeld geht es sogar so weit, dass er infolge von

²⁴ Im Gegensatz dazu steht der „gute Muslim“, der bosnische Nachbar, der allerdings weitaus weniger präsent ist und in den Interviews fast gar nicht vorkommt.

Anschuldigungen und zahlreichen Anzeigen seinen Job verlässt. Unter diesen Anschuldigungen leidet er auch sehr, da er ja „einer von ihnen“ war. Auch im Dorf äußert sich die Ablehnung seiner muslimischen Identität und seine Mutter konnte nicht mehr in ein Gasthaus gehen, „ohne dass sie sich irgendwo über das lustig machen“ (392). Auf der anderen Seite wird ihm aber auch von der Moschee Misstrauen entgegengebracht, insbesondere aufgrund seines Berufes als Polizist. Damit scheint Tarek weder zur einen noch zur anderen Seite wirklich dazugehören. Das Gefühl weder in die nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft noch in die muslimische Gemeinschaft zu gehören, beschreibt auch Özyürek in ihrer Arbeit zu Konvertit_innen (vgl. ebd. 2014: 36f.).

Als Polizist bewegt sich Tarek in einem Umfeld, das durch die große Ablehnung von Muslim_innen in einem gegensätzlichen Verhältnis zu seinem muslimisch-religiösen Umfeld steht. Nicht alle Interviewpartner_innen bewegen sich in so gegensätzlichen Bereichen. Erika beispielsweise arbeitet in einer islamischen Schule und Sibylle führt Workshops zum Thema Diskriminierung, in denen sie sogar die Möglichkeit hat ihre muslimische Identität zu nutzen und aufzuwerten. Bei beiden löst das Konfliktfeld Familie am meisten Spannungen aus, was bei Tarek wiederum nicht der Fall zu sein scheint (er erwähnt zumindest keine negativen Reaktionen seiner Eltern, jedoch seiner Ehefrau). Als ich Erika nach Details aus ihrem Leben vor der Konversion frage, nennt sie den größten Unterschied zur jetzigen Lebensweise in der Relevanz rein „weltlicher Dinge“ (für den kompletten Ausschnitt siehe „Zusammenfassung zentraler Schlüsse“ unter „Lebensgeschichte vs. Konversionsgeschichte“). Die Prioritäten haben sich von „weltlichen“ Dingen zu „religiösen“ Dingen verschoben und als Studentin der Islamologie und Angestellte an einer islamischen Schule zieht sie sich vor den Bereichen zurück, in denen rein „weltliche“ Dinge Priorität haben. Somit kann sie der Spannung zwischen einem religiös strukturierten Lebensalltag und einem europäisch-säkularen gesellschaftlichen Umfeld aus dem Weg gehen.

Laras Interview ist in der Hinsicht ein besonderer Fall, da sie sich mittlerweile nicht mehr als Muslimin definiert. Das Hin-und-Hergerissen-Sein und das Doppelleben zieht sich bei ihr jedoch durch ihre gesamte Biographie (siehe „biographische Skizzen, Lara“). Sie erlebt schon als kleines Kind einen Zwiespalt durch ihre getrennt lebenden und streitenden Eltern, wo sie Position für ihre Mutter bezieht. Anschließend wird sie in der Schule wegen der ausländischen Herkunft ihrer Mutter und ihrer niedrigeren sozialen Schicht gemobbt, was sich bis zu verbaler und auch physischer Gewalt seitens ihrer Mitschülerinnen ausweitete. Dadurch wird ihre Familie

und damit ein Teil ihrer eigenen Identität gewaltsam abgewertet und sie wird als nicht zugehörig zur österreichischen Gesellschaft ausgeschlossen. In einer lateinamerikanischen katholischen Jugendgruppe fühlt sie sich später wiederum nicht zugehörig, weil sie durch ihren Vater nicht ganz wie eine Lateinamerikanerin aussieht. Das Hin-und-Hergerissen-Sein zieht sich weiterhin durch ihr Liebesleben, in dem sie sich zu zwei Männern gleichzeitig – einem österreichischen und einem mit migrantischem Hintergrund – hingezogen fühlt. Auch während ihrer Lebensphase als Muslimin beginnt sie ein „Doppelleben“ zu führen und vor ihren muslimischen Freundinnen zu verheimlichen, dass sie eine Beziehung zu einem Nicht-Muslim führt. Mit Ausnahme ihrer Mutter und einer Cousine redet Lara auch mit ihrer Familie nicht über die Konversion, sodass ihre muslimische Identität vor ihrer „erkatholischen“ Familie verheimlicht wird.

Vor Laras gesamtbiographischem Hintergrund wirkt der Wandel zu einer muslimischen Lebensweise weniger radikal, da ihr Hin-und-Hergerissen-Sein und die Anziehung hin zum „Anderen“ ein kontinuierliches biographisches Muster darstellt. Schon im Kapitel „Zusammenfassung zentraler Schlüsse“ unter „Auf der Suche: Grundfragen des Lebens“ bin ich auf Barbara Zschochs Analyse der Erzählstrategien ihrer Interviewpartner_innen eingegangen. Sie beschreibt eine Rhetorik des Wandels und eine Rhetorik der Kontinuität, die einander abwechseln. Einerseits wird verdeutlicht, dass sich das Leben durch die Konversion massiv verändert hat und andererseits wird das Bemühen erkennbar, „die Konversion nicht als unglaubliche, total aus dem Rahmen fallende, irre Aktion wirken zu lassen, sondern sie im Bereich des Verstehbaren, Normalen, Unspektakulären anzusiedeln“ (ebd. 1994: 51). In der „Zusammenfassung zentraler Schlüsse“ von den einzelnen Biographien bin ich schon davon ausgegangen, dass es sich dabei nicht allein um Erzählstrategien handelt, sondern auch um Verlaufsmuster innerhalb der Biographie. Ich habe es zunächst auf die Suche meiner Interviewpartner_innen nach Sinn und Antworten auf die „Grundfragen des Lebens“ bezogen und möchte es hier auf den inneren Zwiespalt und das Doppelleben ausweiten. Auch wenn die Konversion als „Wandel der Struktur subjektiver Weltsicht“ (Wohlrab Sahr 1991: 21) gesehen werden kann, besteht eine Kontinuität zu vorherigen Orientierungen. Das Hin-und-Hergerissen-Sein und die Anziehung hin zum „Anderen“ sind bei allen Interviews schon weitaus früher festzustellen (siehe dazu auch „Orientierung nach außen, Kontakt zum ‚Fremden‘, Fremdsein“ in „Zusammenfassung zentraler Schlüsse“).

Bei Lara wird diese Kontinuität am deutlichsten, weil die muslimische Lebensweise als Teil größerer gesamtbiographischer Entwicklungen dargestellt wird. Bei den anderen Interviewpartner_innen hingegen bleibt der „Wandel der Struktur subjektiver Weltsicht“ als Aufteilung in ein „vorher“ und „nachher“ aufrecht und dabei auch die Trennung einer „weltlichen“ und „religiösen“ Weltsicht, wie oben von Erika beschrieben. Dadurch wird deutlich wie inkompatibel sich diese Weltsichten in einem gesellschaftlichen Umfeld gestalten, in dem Religion abgewertet und auf die private Sphäre beschränkt wird.

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass bei allen Interviewpartner_innen auf unterschiedliche Art und Weise ein Doppelleben oder Zwiespalt auszumachen ist. Auf der einen Seite steht die muslimische Lebensweise und das muslimische Umfeld, in dem traditionsbehaftete Sichtweisen abgelehnt werden, um zu einer reinen Form der religiösen Lebensführung zu kommen, sodass „weltliche Gegebenheiten“ in den Hintergrund rücken sollen. Auf der anderen Seite steht das weltliche Leben und damit das Umfeld der Mehrheitsgesellschaft, in dem Religion abgewertet wird und insbesondere Muslim_innen noch einmal marginalisiert werden.

Warum Islam?

Nach all den Ausführungen darüber, wie sich das Leben von Konvertit_innen in einem europäisch-säkularen Umfeld gestaltet und wie sich in der Konversion und den Aussagen meiner Interviewpartner_innen eben jene historischen Entwicklungen abzeichnen, die Teil einer europäisch-säkularen Gesellschaft sind, bleibt die Frage, warum genau der Islam eine solche Anziehung für die interviewten Personen darstellt. Gerade vor dem Hintergrund der starken Ablehnung und Rassifizierung von Muslim_innen könnte es einen konfliktfreieren Weg geben, Religiosität zu leben. Aus einer funktionalen Perspektive, wie sie von Monika Wohlrab-Sahr vertreten wird, handelt es sich bei der Konversion um eine biographische Problemlösung. Auch wenn sich Anzeichen dafür in den Interviews finden lassen, führt die Suche nach einer Problemlösung allein nicht automatisch zur Konversion zum Islam. Es hätte auch „funktionale Äquivalente“ (Wohlrab-Sahr 1998: 128) geben können. Ich werde in weiterer Folge versuchen zu ergründen welche Aspekte für eben diesen Weg meiner Interviewpartner_innen relevant sind. Dabei werde ich auf die Begründungen meiner Interviewpartner_innen genauso eingehen wie auf ihre biographischen Erzählungen und mit Anhaltspunkten aus Literatur zu Konvertit_innen verbinden. Insgesamt gibt es drei große Aspekte, die mir wichtig erscheinen.

Im Kapitel „Zusammenfassung zentraler Schlüsse“ unter „Auf der Suche: Grundfragen des Lebens“ habe ich beispielsweise einige Argumente der Interviewpartner_innen dargestellt, die sie für die Konversion heranziehen. Dazu gehört die Göttlichkeit von Jesus im Christentum, die alle Interviewpartner_innen im Vergleich zum Islam kritisieren, und die auch in der Literatur als Argument von Konvertit_innen aufscheint. Weitere Punkte sind die Dreifaltigkeit, die Erbsünde, die christliche Vorstellung eines männlichen Gottes, während *allāh* im Islam kein Geschlecht hat, und die biblischen Schriften, die im Nachhinein verändert wurden und im Gegensatz zum *qur'ān* nicht das originale Wort Gottes enthalten würden. Auch diese Kritikpunkte kommen in Forschungen zu Konvertit_innen bereits vor (vgl. Hofmann 1997: 141ff.; Zschoch 1994: 29f.). Dazu kommt die Auffassung, dass der Islam andere monotheistische Glaubensrichtungen, wie zum Beispiel das Christentum und das Judentum, integriert, da Jesus auch im Islam als einer der Propheten vorkommt, von denen Muhammad als der letzte beschrieben wird. Wie im Kapitel „Rationale Wissenschaft und irrationale Religion“ unter „Konversion zum Islam aus europäisch-säkularer Perspektive“ beschrieben, löst sich durch diese Metaebene auch der historisch gewachsene gesellschaftliche Widerspruch einer „irrationalen Religion“ auf, die der „rationalen Wissenschaft“ entgegensteht und dabei abgewertet wird. Denn auch die Wissenschaft sei in der islamischen Lehre enthalten und zahlreiche Erkenntnisse der modernen Wissenschaft seien in den islamischen Schriften sogar schon vorweggenommen worden.

All diese Argumente sind in der Forschung mit muslimischen Konvertit_innen schon seit langer Zeit aufgegriffen worden. Hofmann und Özyürek zeigen auf, wie in deutschsprachigen muslimischen Gemeinden in Deutschland Literatur und Diskussionsabende zu modernen Zugängen zum Islam weit verbreitet sind (vgl. Hofmann 1997: 73-77; Özyürek 2014: 33-46). Das Feld moderner wissenschaftlicher Zugänge zum Islam ist sehr groß und es gibt viel deutschsprachige Literatur dazu. Auch meine Interviewpartner_innen haben sich mit dieser Literatur auseinandergesetzt. Die darin argumentierte Kompatibilität von aktuellen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen mit der islamischen Lehre, deren moderne Zugänge aktuelle Bereiche und Thematiken auch aus wissenschaftlicher Perspektive behandeln, sind entscheidend gewesen für den Prozess, die islamische Lehre als wahr annehmen zu können. Özyürek geht in ihrer Forschung auf wissenschaftliche Auseinandersetzungen zur Verbindung von Islam und Aufklärung ein. Die europäisch-westliche Aufklärung wird häufig als Begründung dafür herangezogen, dass der Islam und

Muslim_innen nicht zu Europa gehören, da sie zentrale historische Entwicklungen nicht durchlaufen „und folglich nie gelernt hätten, rational und tolerant zu sein“ (Özyürek 2014: 39). In deutschsprachigen muslimischen Kreisen wird jedoch betont, dass der Islam bei bedeutenden Vertretern²⁵ der Aufklärung, wie beispielsweise Goethe und Lessing, einen hohen Stellenwert hatte und herangezogen wurde, um sich für Toleranz und Offenheit einzusetzen. Sie zeigt auf, wie bei Vorträgen und Diskussionsabenden von deutschsprachigen Muslim_innen in Deutschland der Islam als zentraler Bestandteil der europäischen Geschichte betrachtet wird, der in Wirklichkeit grundlegend für das heutige Verständnis von Moderne sei (ebd. 39-46). Dabei wird also eine Kompatibilität des Islam mit rationaler vernunftbasierter Wissenschaft angenommen. Diese Auseinandersetzungen ermöglichen meinen Interviewpartner_innen ihre religiöse Lebensweise mit dem gesellschaftlichen Anspruch einer vernunftbasierten moralischen Ordnung zu vereinbaren.

Ein weiterer Aspekt, der gerade den Islam so interessant macht, ist die religiös strukturierte Alltagspraxis einer muslimischen Lebensweise. Wohlrab-Sahr geht in ihrem Artikel „Konversion zum Islam als Implementation von Geschlechtsehre“ darauf ein, dass die „enge Verschmelzung von Religion und Lebensführung“ im Vergleich zu den Religionen, die im europäischen Kontext sonst dominant sind, ein geeignetes Mittel für bestimmte biographische Problemlösungen darstellt (vgl. ebd. 25). Tatsächlich beschreiben auch meine Interviewpartner_innen eine solche Verschmelzung. Ein Beispiel dafür ist die Tatsache, dass sich der muslimische Lebensalltag nach dem Gebet strukturiert. Dazu ein Interviewausschnitt von Tarek:

„Wir füllen unser Leben zwischen den Gebeten auf. (...) Ich fühl mich auch nicht wohl, wenn ich das Gebet nicht hab, dann fühl ich mich irgendwo komplett elendig, dann geht mir was ab, dann bin ich nicht ich. (...) Und wenn ich bete und das ist für mich so ein Gefühl, dass ich sag super, jetzt hab ich heut zum Beispiel gekocht (...) und dann das Gebet auch noch geschafft, vorm Essen. Nachher, wenn ich müde bin. Und dann bin ich happy. Und dann hau ich mich oben nieder und fertig und das passt. Und es ist ein Rhythmus da, jeden Tag ein Rhythmus da. Und das ist schön.“ (956-72)

Die Gebete und religiöse Alltagspraxis sind tiefgreifende leibliche Erfahrungen. Das Gebet selbst besteht mit dem Aufstehen und Niederknien aus bestimmten Abläufen, die durch das begleitete monotone Rezitieren von *qur'ān*-Versen einen meditativen Charakter haben. Als

²⁵ Die männliche Form ist bewusst gewählt.

Tarek von seinem ersten islamischen Gebet erzählt, beschreibt er die körperlichen Abläufe im Gebet mit den Niederwerfungen (*rakkāt*) als das, wonach er immer gesucht habe, und vergleicht sie mit einer Form von „spirituellem Yoga“ (119-24). Bereits im Kapitel „Ablehnung von Konformität und Tradition“ unter „Konversion zum Islam aus europäisch-säkularer Perspektive“ habe ich die Kritik meiner Interviewpartner_innen erwähnt, dass eine vom Alltag losgelöste Glaubenspraxis, die nur zu Festen und am Sonntag stattfindet – wie es im traditionellen Christentum in Österreich derzeit üblich ist – nicht plausibel erscheint: „Wenn Gott existiert, was bringt's, wenn ich da einmal in der Woche dran denk“ (Sibylle 353). Später im Interview geht Sibylle auch auf die Aussage eines jüdischen Gelehrten ein, der sagt, dass „die rechte Praxis den rechten Glauben verursacht“ (527-28). Wie Tarek beschreibt sie, dass sich die regelmäßige Glaubenspraxis auf ihr Wohlbefinden und Handeln im Alltag auswirkt. Durch das fünfmalige Gebet am Tag findet die eigene Religiosität in einer körperlichen Erfahrung Einzug in den Alltag und verschmilzt – in der Formulierung von Wohlrab-Sahr – mit ihm.²⁶

Auf der anderen Seite bieten verschiedene *'ahādīṭ* und *qur'ān*-Verse auch Richtlinien und Orientierungen im Alltag. Dazu ein Ausschnitt aus Miriams Interview:

„Eine Religion, so wie Christentum oder so, da stößt du irgendwann an einen Punkt wo du dir denkst okay gut, ich kann jetzt nicht wirklich alles umsetzen oder es gibt zum Beispiel nicht auf alles eine Antwort. (...) Wenn man jetzt zum Beispiel Durchfall hat. Steht da nicht in der Bibel was man jetzt machen soll. Im Islam weiß man okay man soll Honig mit Wasser trinken. Das hilft. (...) Oder wie gesagt eben wie geh ich mit meinen Finanzen um oder (...) generell, wenn man isst, dass man *bismillāh* vorher sagt oder (...) dann gibt's ein Gebet, wenn du schlafen gehst, wenn du ins Auto einsteigst, wenn Mondfinsternis ist, zusätzliche Gebete, die man beten kann, aber nicht eben Pflicht sind.“ (417-31)

Wie bei den Beispielen von Sibylle und Tarek kommt hier deutlich hervor, dass der *qur'ān* und die *'ahādīṭ* eine Struktur im Alltag und in der Glaubenspraxis schaffen. Wie bei Sibylle werden

²⁶ Der Interviewausschnitt von Tarek verweist auch auf das Gebet als eine Leistung, die er in seinem Beispiel vor dem Essen noch „schafft“. Produktivität und Leistung sind laut Taylor mit der Zunahme einer ökonomischen Dimension in der Entwicklung des „externen Moralismus“ („external moralism“) und einer intrinsischen moralischen Ordnung zentrale Aspekte des Ideals menschlichen Verhaltens geworden (vgl. Taylor 2007: 226-29; siehe „Historischer Einblick: Aufklärung und Säkularisierung der Gesellschaft“ im ersten Kapitel). Dieses Ideal einer disziplinierten, arbeitsamen und produktiven Lebensweise spiegelt sich auch in einigen Interviewausschnitten wider, nämlich in dem Wunsch es zu „schaffen“ eine muslimische Lebensweise zu praktizieren wie sie in den islamischen Geboten empfohlen wird. Diese Gebote bieten also eine Art Herausforderung, die Wohlbefinden verschafft, wenn sie geleistet werden kann.

sie dem Christentum, und hier insbesondere der Bibel, entgegengestellt, aus denen wenig alltagstaugliche Anhaltspunkte abgeleitet werden können. Die „rechte Praxis“, die „den rechten Glauben verursacht“, ist also in den islamischen Schriften von den körperlichen Abläufen im Gebet über Behandlung von Durchfall bis hin zum Umgang mit Finanzen festgeschrieben. Mit der islamwissenschaftlich nachverfolgten Tradentenkette²⁷ der *'aḥādīṭ* – also der Möglichkeit, die Personen, die die in den *'aḥādīṭ* gesammelten Aussagen des Propheten überliefert haben, über Verwandtschaftsbeziehungen und Generationen nachvollziehen zu können – und der Niederschrift des *qur'ān* zu Muhammads Lebzeiten, bieten die islamischen Schriften eine weitaus greifbarere und „authentischere“²⁸ Orientierung als die Bibel, die erst viel später verschriftlicht wurde.

Den dritten großen Aspekt, der mir für die Frage „Warum Islam?“ und den Weg zur Konversion meiner Interviewpartner_innen relevant erscheint, habe ich im letzten Unterkapitel („Zwiespalt und Doppelleben“) schon angeschnitten und ist auch im Kapitel „Orientierung nach außen, Kontakt zum ‚Fremden‘, Fremdsein“ unter „Zusammenfassung zentraler Schlüsse“ schon thematisiert worden. Bei allen Interviewpartner_innen zeichnet sich eine Anziehung hin zum „Fremden“ in der Biographie ab, die mehr und weniger deutlich mit eigenen Fremdheitserfahrungen zusammenhängt. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, dass sich meine Interviewpartner_innen gerade deshalb zum Islam hingezogen fühlen, weil er als „das Andere“ zum christlich-säkularen Europa konzipiert wird. Im letzten Unterkapitel „Zwiespalt und Doppelleben“ bin ich auf die heftigen Reaktionen, vor allem bei Erika, Sibylle und Miriam, eingegangen, die sie von Seiten der Familie aufgrund ihrer muslimischen Lebensweise erfahren haben. Tatsächlich leben sie mit der Konversion zum Islam ihre Religiosität auf eine Weise, die im gesellschaftlichen Umfeld aus verschiedenen Gründen als provokant aufgefasst wird: (1) durch Kopftuch tragen und auf islamische Art bedeckende Kleiderwahl in einem gesellschaftlichen Umfeld, in dem einerseits muslimische Frauen als (vom aggressiven „Türken“) unterdrückt und unterwürfig aufgefasst werden, und andererseits weibliche Körper Sexualisierungsprozessen unterliegen, die sie zum „Objekt“ werden lassen (vgl. Haug 1991: 83-99)²⁹; (2) durch die mit dem Alltag eng verwobene Glaubenspraxis in einem gesellschaftlichen und historischen Kontext, in dem Religion auf die private Sphäre oder bestimmte Zeitpunkte und Orte beschränkt bleiben soll; (3) als Österreicher_innen und

²⁷ Auch hier wurde bewusst die männliche Form gewählt, da ausschließlich Männer zu dieser Kette an Überlieferern zählen.

²⁸ Hiermit verweise ich auf die beschriebene „Ethik der Authentizität“ von Charles Taylor.

²⁹ Dabei möchte ich noch einmal auf die „Subjekt-Seite im Objekt-Sein“ verweisen (vgl. Haug 1991: 83ff.).

Europäer_innen, die sich kulturell und religiös an eine marginalisierte Gruppe angleichen, die in Österreich und in Europa rassifiziert und als nicht zu Europa zugehörig wahrgenommen wird. Damit stellt die Konversion einen radikalen Bruch mit gesellschaftlichen und auch innerfamiliären Erwartungen dar. Ich gehe davon aus, dass gerade dieser Bruch den Islam attraktiv macht. Das hängt einerseits mit den eigenen Fremdheitserfahrungen zusammen und andererseits mit der Ablehnung äußerlicher Konformität auf der Suche nach der individuell authentischen Lebens- und Ausdrucksform (siehe „Ablehnung äußerlicher Konformität“ unter „Konversion zum Islam aus europäisch-säkularer Perspektive“). Darauf möchte ich nun nacheinander näher eingehen.

Gabriele Hofman beschreibt in ihrer Arbeit mit Konvertitinnen deren Gefühl der Fremdheit und des Andersseins in der Vergangenheit: „In der rückwirkenden Betrachtung erscheint es den Frauen, als hätten sie sich schon immer entweder selbst von der Normalität abgegrenzt oder seien von anderen als Außenseiterin empfunden worden“ (Hofmann 1997: 118). Auf die „entleerte Normalität“, die Hofmann auch mit dem Gefühl der Fremdheit in Verbindung sieht und in den Erzählungen ihrer Interviewpartnerinnen als Gegensatz zum „gefüllten Leben“ nach der Konversion aufzeigt, bin ich im Kapitel „Lebensgeschichte vs. Konversionsgeschichte“ unter „Zusammenfassung zentraler Schlüsse“ schon eingegangen. Sie geht davon aus, dass in der Selbstverortung als Außenseiterin die „persönliche Eigenart“ aufgewertet und die eigene Außenseiter_innen-Position als Besonderheit empfunden wird, statt als Defizit (vgl. ebd. 122). Ich gehe davon aus, dass meine Interviewpartner_innen sich durch die Anziehung zum „Fremden“ und Fremdheitserfahrungen in der Biographie mit der Gruppe von Muslim_innen identifizieren, die gesellschaftlich als „fremd“ und nicht zugehörig aufgefasst wird. So werden die eigenen Fremdheitserfahrungen als wichtiger Bestandteil der Identität integriert.

Am deutlichsten wird die Verbindung des Islam mit der Anziehung zum „Fremden“ und Erfahrungen des eigenen „Fremdseins“ in Laras Interview: Nach der Abwertung, die sie aufgrund ihrer ausländischen Herkunft und sozialen Schicht erfährt und die bis zur physischen Gewalt reicht, baut sie eine enge Beziehung zu Ahmed auf, mit dem sie ähnliche Fremdheitserfahrungen teilt. Durch ihn kommt sie schließlich in Kontakt mit dem Islam. Auch bei Sibylle lassen sich Anhaltspunkte für diese Verbindung finden: Sie hat schon früh das Gefühl gehabt „ein Mensch in der Menschheit“ zu sein; in ihrer Orientierung nach außen, weg von den Eltern, sieht sie sich aber von diesen eingeschränkt. Sie hebt sich durch ihre Orientierung nach außen vom Rest der Familie ab, da sie weniger den Erwartungen der Eltern

entspricht als ihre Schwester, die mehr zu Hause bleibt und in der Bibel liest. In Bezug auf ihre helle Hautfarbe und die hochdeutsche Sprache hat sie immer wieder das Gefühl, sich von ihrem sozialen Umfeld in der Schulzeit abzuheben und beschreibt dabei auch eine Entfremdung dem eigenen Körper gegenüber. Die nähere Beschäftigung mit dem Islam entsteht dann in einer Phase der Orientierungslosigkeit in Wien, wo sie zunächst keinen Anschluss findet. Auch bei Tarek wird der Wunsch deutlich, entgegen der Erwartungen anderer, insbesondere seines sozialen Umfelds in der Arbeit, seinen Weg zu gehen: Er leitet die Entscheidung zur Konversion in seiner Erzählung mit dem Wunsch ein, das tun zu wollen, was *er* will und auf „die Typen“ zu „pfeifen“.

Der Islam als das gesellschaftlich aufgefasste „Andere“ zum christlich-säkularen Europa ist also einerseits vor dem Hintergrund eigener Fremdheitserfahrungen attraktiv. Andererseits gehe ich davon aus, dass der Islam als das „Andere“ auch deshalb so eine Anziehungskraft ausübt, weil er einen Bruch mit gesellschaftlichen Erwartungen und die Ablehnung traditionsbehafteter Religionsausübung in der Familie darstellt. Im Kapitel „Konversion zum Islam aus europäisch-säkularer Perspektive“ habe ich die Ablehnung äußerlicher Konformität beschrieben, also die Ablehnung bestimmter Traditionen in der Gesellschaft und vorheriger Generationen, die Taylor als Teil der Suche nach einer individuell authentischen Lebens- und Ausdrucksform – und damit des „Zeitalters der Authentizität“ – sieht. Diese Ablehnung tritt im muslimischen Lebensweg meiner Interviewpartner_innen und der expliziten Ablehnung der traditionsbehafteten unhinterfragten Religionsausübung in der Familie deutlich hervor. Die persönliche Suche nach Sinn und Antworten auf die „Grundfragen des Lebens“ begleitet alle interviewten Personen schon lang. Aus Taylors Perspektive einer „Ethik der Authentizität“ heraus, ist diese Suche auch als charakteristisch für eben jenen „expressiven Individualismus“ zu sehen, der sich seit der Kulturrevolution der 1960er Jahre auf breite Gesellschaftsschichten ausgeweitet hat. Die Suche nach der individuell authentischen Lebens- und Ausdrucksform mündet bei meinen Interviewpartner_innen demzufolge in die muslimische Lebensführung, die infolge der individuellen Fremdheitserfahrungen eine sehr authentische Ausdrucksform darstellt.

In diesem Kapitel habe ich drei Aspekte herausgearbeitet, die mir relevant erscheinen, um zu verstehen, warum gerade der Islam so eine Anziehung auf meine Interviewpartner_innen ausübt. (1) Moderne wissenschaftliche Zugänge zum Islam ermöglichen die Kompatibilität einer vernunftbasierten moralischen Ordnung mit der eigenen Religiosität. Dadurch kann der

gesellschaftlich verbreitete Widerspruch von „rationaler Wissenschaft“ und „irrationaler Religion“ aufgelöst werden. (2) Die Verwobenheit von Glaubenspraxis und Lebensalltag einer muslimischen Lebensweise, in der sich der Tag nach dem Gebet strukturiert und alltagstaugliche Richtlinien aus den Schriften ableiten lassen, entsteht eine sinnstiftende Orientierung. Sie ist beim Gebet mit den festgelegten Abläufen von Niederwerfung und Aufstehen und der monotonen Rezitation von *qur'ān*-Versen auch von tiefgreifenden leiblichen Erfahrungen begleitet. (3) Infolge eigener Fremdheitserfahrungen und der Ablehnung äußerlicher Konformität, wird der Islam gerade als das „Andere“ zum christlich-säkularen Europa interessant. Einerseits wird das eigene „Fremdsein“ so als Bestandteil der Identität integriert und aufgewertet und andererseits wird durch die Abgrenzung zur „traditionsbehafteten“ und unhinterfragten Religionsausübung in der Familie die Suche nach der individuell authentischen Lebens- und Ausdrucksform sichtbar.

Damit habe ich sicher nicht alle Aspekte aufgegriffen, die für den Konversionsprozess meiner Interviewpartner_innen von Bedeutung sind. Die Konversion wird von komplexen Erfahrungsaufschichtungen innerhalb der einzelnen Biographien begleitet, die sich von Person zu Person noch einmal unterscheiden und nicht in drei Aspekten allein zusammengefasst werden können. Konversion zum Islam in Allgemeinaussagen über Konvertit_innen zu begründen war auch nicht der Anspruch dieser Arbeit. Mein Vorhaben war lediglich, die Lebensgeschichten meiner Interviewpartner_innen in einen größeren sozialhistorischen Zusammenhang zu stellen, mit einem Fokus auf die Rolle des Islam und Säkularismus in Europa und Österreich. Dazu habe ich nun einige Aspekte herausgegriffen und diskutiert.

Zusammenfassung und Schluss

In dieser Masterarbeit habe ich über die Rolle von Säkularismus und Islam in Europa und insbesondere in Österreich geschrieben. Dazu habe ich biographisch-narrative Interviews mit vier Frauen und einem Mann geführt, die im Laufe ihres Lebens zum Islam konvertiert sind. Ich habe mich einerseits für die Gruppe der Konvertit_innen entschieden, um die Themen Säkularismus und Islam zu behandeln, weil ich durch meinen persönlichen Zugang zum Islam und Freundschaften und Kontakte zu Muslim_innen an diesem Thema interessiert war. Andererseits erschien sie mir für mein Forschungsinteresse sehr geeignet, da sich Konvertit_innen in einem konfliktreichen Spannungsfeld bewegen. Auf der einen Seite werden

Muslim_innen im gesellschaftlichen Umfeld marginalisiert und rassifiziert, was unter anderem mit sozialhistorischen Entwicklungen und der Konstruktion des Islam als „das Andere“ zum „säkularen“ Europa zusammenhängt. Auf der anderen Seite wird in der Forschung zu Konvertit_innen erkennbar, dass sie sich auch nicht als zugehörig zu Gruppierungen gebürtiger Muslim_innen verstehen und sich von einem „traditionsbehafteten“ Islam abgrenzen. Diese Ablehnung von Tradition und die gleichzeitige religiös ausgerichtete Lebensführung schienen mir eine geeignete Schnittstelle, um Säkularisierungsprozesse und aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen zu Religion zu veranschaulichen.

Ziel dieser Arbeit war es, die Konversion und muslimische Lebensweise meiner Interviewpartner_innen zu kontextualisieren. Dazu habe ich im ersten Kapitel zunächst auf theoretischer Ebene das gesellschaftliche und für Konvertit_innen spezifische Feld herausgearbeitet. Ich habe die „Säkularisierung der Gesellschaft“, die Paul Zulehner als eine der drei Dimensionen von Säkularisierung beschreibt, ausgehend von der Situation in Frankreich und Großbritannien dargestellt, die führend für Entwicklungen in ganz Europa war. Auch die Darstellungen zum klassischen Orientalismus nach Edward Said stützen sich vor allem auf historische Prozesse in Frankreich und Großbritannien. Davon ausgehend habe ich mich der österreichspezifischen Situation angenähert und einen Überblick über Säkularismus und Islam in der österreichischen Geschichte gegeben. Auch das Konzept des Grenz-Orientalismus („frontier orientalism“), das Andre Gingrich für Grenzländer zu muslimisch geprägten Regionen und insbesondere Österreich formuliert hat, habe ich dargestellt.

Zusammenfassend zu europäischen und österreichspezifischen Säkularisierungsprozessen lässt sich feststellen, dass der Prozess der modernen Säkularisierung innerhalb des lateinischen Christentums mit der Bemühung begonnen hat, das religiöse Leben aus den Klöstern hinaus in die Welt, das *saeculum*, zu tragen. In der darauffolgenden anthropozentrischen Wende („anthropocentric shift“) fand eine Verschiebung von Transformations- zu Immanenzperspektive statt, also zu einer Religion im Inneren, die im Rahmen der neuzeitlichen moralischen Ordnung entstanden ist und die Vorstellung menschlichen Gedeihens im Kontext vernunftbegabter Gegenseitigkeit beinhaltet. Die Vorstellung einer gottgewollten Transformation des Menschen über sich selbst hinaus nahm dagegen ab, auch wenn sie nicht ganz verschwand. Bis heute beziehen viele Menschen eine Position zwischen den beiden

Perspektiven.³⁰ In Österreich waren politische Autorität und Kirche über Jahrhunderte hinweg eng miteinander verwoben. Durch die Grenz-Situation zu Regionen mit anderen Religionsformen als die des römisch-katholischen Christentums – darunter evangelische und orthodoxe Formen des Christentums, das Judentum und der Islam – entstand dennoch früher als in anderen europäischen Staaten eine emanzipatorische Einstellung gegenüber religiösen Minderheiten, die sich im plurikonfessionell ausgerichteten Toleranzpatent von Kaiser Joseph II. 1781 widerspiegelt. Das Bewusstsein für andere Konfessionen und religiöse Zugehörigkeiten ist auch ein zentraler Aspekt des von Charles Taylor beschriebenen „Zeitalters der Mobilisierung“, das er als eine der drei Idealtypen in seinem Konzept des „säkularen Zeitalters“ beschreibt. In diesem Idealtyp entsteht die Vorstellung eines geeinten Volkes „unter Gott“, das trotz verschiedener Konfessionen unter eine nationale Identität zusammengefasst werden kann.³¹

Infolge der Entwicklungen des Zeitalters der Mobilisierung entstand eine zunehmende Bandbreite an spirituellen und religiösen Ausrichtungen und Möglichkeiten, die Taylor auch als „Nova-Effekt“ bezeichnet. Er blieb zunächst hauptsächlich auf die führenden Eliten beschränkt. Mit der Kulturrevolution der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts erreichte er jedoch breitere Teile der Gesellschaft und auch eine damit verbundene „Ethik der Authentizität“ ging auf große Gesellschaftsgruppen und -schichten über. Diese „Ethik der Authentizität“ beinhaltet die Suche nach der individuell authentischen Lebens- und Ausdrucksform und ist ein zentraler Bestandteil des Idealtyps des „Zeitalters der Authentizität“, der aktuell am bedeutendsten ist. Die Vielzahl an Möglichkeiten Spiritualität und Religiosität zu leben – oder auch nicht zu leben – lässt sich unter anderem an der Vielseitigkeit der Muslim_innen und muslimischen Gruppierungen in Österreich erkennen. Sie unterscheiden sich nach Nationalität bzw. ethnischer Gruppe, Alter bzw. Generation, Ausrichtung des Glaubens, Ausmaß des Glaubens und sozialer Schicht. Seit den 80er Jahren sind zahlreiche muslimische Verbände entstanden, deren Mitglieder nur 14% der Muslim_innen in Österreich ausmachen. Heine, Lohlker und Potz gehen davon aus, dass zahlreiche Muslim_innen in Österreich einen „persönlich geprägten Islam“ praktizieren, der sich nicht einer bestimmten Form zuordnen lässt. Die Gruppe der Konvertit_innen ist wieder eine eigene Gruppe unter den Muslim_innen. Als Personen, die in

³⁰ Die entsprechende Literatur von José Casanova und Charles Taylor wurde im Kapitel „Historischer Einblick: Aufklärung und die Säkularisierung der Gesellschaft“ ausführlich dargestellt. Daher werde ich hier auf die genaue Quellenangabe verzichten. Auch in weiterer Folge werde ich von den Quellenangaben absehen und nur auf die jeweiligen Kapitel verweisen, in denen die Literatur bereits diskutiert wurde.

³¹ Siehe „Säkularismus in Österreich“, „Islam in Österreich: Historischer Überblick“ und „Zeitalter der Authentizität“ unter „Historischer Einblick: Aufklärung und die Säkularisierung der Gesellschaft“.

einem europäisch-säkularen Umfeld sozialisiert worden sind, grenzen sie sich vom „traditionsbehafteten“ Islam gebürtiger Muslim_innen ab. Damit leben auch sie einen „persönlich geprägten Islam“, der Ausdruck von Taylors beschriebener „Ethik der Authentizität“ ist.³²

Trotz der mittlerweile enormen Bandbreite an spirituellen und religiösen Möglichkeiten bleiben laut Taylor religiöse Zusammenhänge des Idealtyps der Mobilisierung bestehen. Sie werden in Formen kollektiven Erlebens sichtbar, die zu traditionell religiösen Festlichkeiten oder historisch bedeutsamen Ereignissen auftreten und medial gestützt werden. Solche bewegenden Ereignisse ähneln der Vorstellung des einen Volkes „unter Gott“, das im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts entstanden ist. In Österreich bleiben christlich-katholische Normen und Vorstellungen auch in gesellschaftspolitischen Fragen wie der Debatte um Schwangerschaftsabbruch relevant und üben indirekt Einfluss auf die politische Meinungsbildung aus. Auch von diesen „traditionsbehafteten“ und „unhinterfragten“ Formen der Religionsausübung grenzen sich Konvertit_innen ab.³³

In Bezug auf Orientalismus lässt sich in Österreich eine eigene Ausprägung ausmachen, die Andre Gingrich im Konzept des Grenz-Orientalismus („frontier orientalism“) zusammengefasst hat. Heine, Lohlker und Potz gehen davon aus, dass die Pläne für eine Einigung Europas zum Beginn der Neuzeit auf der gemeinsamen Gegnerschaft zum Islam während der Kreuzzüge aufbauten. Somit stellte sie das wichtigste Einheit stiftende Element im Bewusstsein der Europäer_innen dar. Said beschreibt, wie dabei der Islam zu einem Bild wurde, das weniger den Islam an sich repräsentiert, als den Islam für den_die mittelalterliche_n Christ_in. Das äußert sich beispielsweise in der polemischen Bezeichnung „Muhammedaner“ für die Muslim_innen, die eine Gleichsetzung des muslimischen Propheten Muhammad mit der Rolle Jesus‘ im Christentum impliziert. Die politisch-religiösen Konflikte islamisch geprägter Regionen mit dem christlich geprägten Europa haben auch das Bild der islamischen Welt in Österreich gefärbt. Das osmanische Heer ist in der Geschichte zwei Mal bis nach Wien vorgedrungen und wurde beide Male, 1529 und 1683, zurückgeschlagen. Diese, im Nachhinein als „Türkenkriege“ rekonstruierte, Auseinandersetzungen bleiben in der österreichischen Volkskultur bis heute relevant. Der besiegte „Türke“ als rein männlicher Aggressor, der unter

³² Siehe „Zeitalter der Authentizität“ unter „Historischer Einblick: Aufklärung und die Säkularisierung der Gesellschaft“ und „Muslim_innen in Österreich heute“.

³³ Siehe „Zeitalter der Authentizität“ unter „Historischer Einblick: Aufklärung und die Säkularisierung der Gesellschaft“ und „Säkularismus in Österreich“.

anderem deshalb so gefährlich ist, weil er „unsere“ Frauen begehrt und Frauen allgemein unterdrückt, wird dabei zum Symbolbild des „schlechten Muslim“. Mit der Annexion Bosniens und der Herzegovina 1908 kam erstmals muslimische Bevölkerung unter habsburgische Verwaltung. Bosniakische Truppen kämpften auch im Ersten Weltkrieg an der Seite der österreichisch-ungarischen Armee. Der treue Bosnier bildet in der Volkskultur des Grenz-Orientalismus den „guten Muslim“ als Gegenpol zum aggressiven Türken; ein Symbolbild, das sich auf historische Zusammenhänge mit dem „loyalen bosnischen Nachbarn“ bezieht. Nach wie vor werden in politisch-nationalistischen Aussagen solche Symbolbilder herangezogen und Argumente mit Aussagen wie „Wozu haben unsere Vorfahren unser Land gegen die Türken verteidigt, wenn wir sie jetzt wieder hereinlassen?“ (Jörg Haider) untermauert, um ablehnende Haltungen gegen Ausländer_innen und Muslim_innen zu verstärken. All diese sozialhistorischen Entwicklungen sind Teil des gesellschaftlichen Umfelds, in dem meine Interviewpartner_innen aufgewachsen und sozialisiert worden sind.³⁴

In der Ergebnisdarstellung habe ich die Biographien zunächst einzeln skizziert und im Anschluss interviewübergreifende Schlüsse gezogen. In den Interviews war auffällig, dass die Interviewpartner_innen stark auf ihre Konversionsgeschichte fokussieren und weniger von Ereignissen vor der Konversion erzählen. Ich habe einige Annahmen darüber aufgestellt, woran das liegen könnte. Eine dieser Annahmen bezieht sich auf die Möglichkeit, dass die „weltlichen Dinge“, die in den Lebensphasen vor der Konversion so wichtig waren, aus jetziger Sicht nicht mehr relevant erscheinen und vor der religiös ausgerichteten Lebensweise in den Hintergrund rücken. Ein weiterer interviewübergreifender Zusammenhang ist, dass bei allen Interviewpartner_innen Religion in der Familie von Kindheit an eine Rolle gespielt hat. Dabei handelte es sich um evangelisch- oder katholisch-christliche Religionsformen. Einige Interviewpartner_innen betonen, dass das Ausleben der Religion in der Familie aus der „Tradition“ heraus erfolgt sei und nicht aus reflektierten Auseinandersetzungen (mit Ausnahme von Sibylles Schwester, die sich in der evangelischen Kirche engagiert und die Bibel gelesen hat). Auch die Suche nach Sinn und Antworten auf die „Grundfragen des Lebens“ („Wo komme ich her, wo gehe ich hin, wozu bin da“) teilen alle Interviewpartner_innen; sie beginnt in der Regel ab dem Jugendalter (nur bei einer Interviewpartnerin sind die Hinweise nicht eindeutig, da sie wenig aus dieser Zeit erzählt). Alle interviewten Personen haben außerdem schon vor der Konversion die Gewissheit für sich gehabt, dass Gott existiert. Zuletzt bin ich in der Zusammenfassung übergreifender Schlüsse auf Erfahrungen mit dem „Fremden“, darunter

³⁴ Siehe „Orientalismus“, „Islam in Österreich: Historischer Überblick“ und „Frontier Orientalism“.

auch dem eigenen „Fremdsein“, eingegangen. Alle Interviewpartner_innen sind in der Kindheit oder Jugend umgezogen (nur bei einer Interviewpartnerin ist die Familie schon vor ihrer Geburt umgezogen, was sich in der Schule dennoch sprachlich bemerkbar macht) und alle Interviewpartner_innen führen oder führten bikulturelle Beziehungen, wovon aber nur drei Interviewpartner_innen durch die Beziehung zu einem_einer Muslim_in in Kontakt mit dem Islam gekommen sind. Andere Fremdheitserfahrungen, die vereinzelt in den Interviews aufscheinen, beziehen sich auf die eigene körperliche Erscheinung und ausländische Herkunft der Familie.

Im zweiten Teil der Ergebnisdarstellung bin ich schließlich zur sozialhistorischen Kontextualisierung der Interviews gekommen. Anhand von Literatur und theoretischen Konzepten aus dem ersten Kapitel habe ich die europäisch-säkulare Perspektive meiner Interviewpartner_innen herausgearbeitet. Dazu habe ich zunächst die legitimierende Funktion einer Trennung von Kultur / Tradition auf der einen Seite und Religion auf der anderen Seite in den Interviews herausgearbeitet und ausgeführt, inwiefern sie auf die „europäisch-säkulare“ Perspektive der interviewten Personen verweisen. Anschließend bin ich auf die Gegenüberstellung von „rationaler Wissenschaft“ und „irrationaler Religion“ eingegangen, die seit den Anfängen europäischer Säkularisierungsprozesse Teil des gesellschaftlichen Diskurses zu Religion sind. Meine Interviewpartner_innen gehen davon aus, dass der Islam eine Art Metaebene bilde, indem er wissenschaftliche Erkenntnisse nicht nur integriere, sondern in seiner Entstehungszeit schon vorweggenommen habe. In weiterer Folge habe ich anhand von Taylors Konzept des „säkularen Zeitalters“ und dabei insbesondere des „Zeitalters der Authentizität“ die europäisch-säkulare Perspektive meiner Interviewpartner_innen herausgearbeitet. In der Ablehnung äußerlicher Konformität, wie traditionell-christlichen Werten der Mehrheitsgesellschaft oder vorheriger Generationen, drücken sich Aspekte einer „Ethik der Authentizität“ aus. Auch die Annahme der freien Entscheidung und ein damit einhergehender Relativismus in Bezug auf die Entscheidungen anderer sind bezeichnend für die individuelle Suche nach der authentischen Lebens- und Ausdrucksform und lassen sich in den Interviews wiederfinden. Diese Aspekte habe ich anhand einiger Interviewausschnitte ausgeführt. Der Ausdruck des individuellen Selbst wird in den Räumen gegenseitiger Zurschaustellung ausgetragen, die von einer gemeinsamen Stilsprache geprägt sind, in der Handlungen im Rahmen einer simultanen Präsenz der anderen Bedeutungen zugeschrieben werden, ohne dass ein gemeinsames Handeln entsteht. Das äußert sich beispielsweise in einer modischen – und dennoch islamischen Kriterien entsprechenden – Kleiderwahl einer

Interviewpartnerin oder der Entscheidung einer anderen Interviewpartnerin, das Kopftuch im Heimatdorf der Eltern abzulegen.

Während also die europäisch-säkulare Sozialisation in der Perspektive meiner Interviewpartner_innen erkennbar wird, habe ich auch aufgezeigt, welche Auswirkungen ein solches europäisch-säkulares Umfeld auf den Lebensalltag der Konvertit_innen hat. Sie leben in einem gesellschaftlichen Umfeld, in dem einerseits Religion auf die private Sphäre beschränkt bleiben soll und andererseits Muslim_innen als nicht zugehörig zu Europa marginalisiert und abgelehnt werden. Dadurch erleben sie ein Hin-und-Hergerissen-Sein zwischen den muslimischen und nicht-muslimischen Bereichen ihres Lebensalltags, die nicht kompatibel erscheinen. Das äußert sich teilweise in dem Gefühl, ein „Doppelleben“ oder „Parallelleben“ zu führen, oder wird durch Rückzug in ein Umfeld vermieden, in dem die muslimische Identität akzeptiert wird oder sogar aufgewertet werden kann (eine Interviewpartnerin führt Workshops zum Thema Diskriminierung, eine andere arbeitet in einer islamischen Schule). Vor allem die drei Kopftuch tragenden und sich auf islamische Art bedeckenden Frauen erleben heftige Ablehnung von Seiten der Familie, was zu Konflikten und einem inneren Zwiespalt führt.

Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Marginalisierung von Muslim_innen und der Auffassung des Islam als das „Andere“ zum „säkularen“ Europa, stellt sich die Frage, warum gerade der Islam für meine Interviewpartner_innen so interessant geworden ist. Es hätte konfliktfreiere Möglichkeiten geben können, die eigene Religiosität zu leben. Dieser Frage bin ich im letzten Kapitel der Ergebnisdarstellung nachgegangen und habe drei Aspekte beschrieben, die mir dazu relevant erscheinen. Als erstes habe ich noch einmal auf die wahrgenommene Kompatibilität von Islam und Wissenschaft verwiesen. Anschließend habe ich die enge „Verschmelzung von Religion und Lebensführung“ in der Lebensweise meiner Interviewpartner_innen aufgegriffen, da sich der Alltag nach dem Gebet und festgeschriebenen Richtlinien und Abläufen strukturiert. Zuletzt habe ich die Annahme aufgestellt, dass der Islam gerade wegen der gesellschaftlichen Auffassung als das nicht zugehörige „Andere“ zu Europa so interessant wird. Darauf verweisen einerseits die Anziehung zum „Fremden“ und Erfahrungen des eigenen „Fremdseins“ in den Lebensgeschichten der interviewten Personen. Andererseits wird die Anziehung zum Islam als das gesellschaftlich konzipierte „Andere“ auch im Rahmen der Suche nach der individuell authentischen Lebens- und Ausdrucksform relevant. Meine Interviewpartner_innen grenzen sich von „traditionsbehafteten“ Formen der

Religionsausübung in der eigenen Familie – und auch gebürtiger Muslim_innen – ab. Diese Ablehnung äußerlicher Konformität wird von Taylor als Bestandteil des „Zeitalters der Authentizität“ beschrieben, da wir uns in unserem individuellen Ausdruck von anderen abgrenzen wollen. Eine muslimische Lebensweise stellt meiner Ansicht nach gerade vor dem Hintergrund der eigenen Fremdheitserfahrungen eine passende Form des individuellen Ausdrucks für meine Interviewpartner_innen dar.

Ziel dieser Arbeit war es, einen wissenschaftlichen Beitrag zur Rolle von Säkularismus und Islam in Europa und Österreich zu leisten. Dazu habe ich die europäisch-säkulare Perspektive österreichischer Konvertit_innen herausgearbeitet und umgekehrt aufgezeigt, was ein muslimisch-religiöser Lebensalltag in einem europäisch-säkularen Umfeld praktisch bedeutet (Doppelleben, innerer Zwiespalt). Daraus ergeben sich zahlreiche Felder, die als Ausblick für weitere Forschungen interessant sind. Beispielsweise habe ich in dieser Arbeit das Konzept der *'umma* (أمة) nicht behandelt. *'umma* ist die Bezeichnung für die muslimische Gemeinschaft und soll im weitgefassten Sinn alle Muslim_innen weltweit umfassen. Im Kapitel „Muslim_innen in Österreich heute“ habe ich durch ein Zitat von Anna Strobl bereits erwähnt, dass es eine einheitliche Form des Islam für alle Muslim_innen geben soll und gleichzeitig keine zentrale, ordnende Instanz im Islam zu finden ist. Vorstellungen und Meinungen zur *'umma* kommen auch in den geführten Interviews vor. Allerdings eignet sich für ein solches Forschungsinteresse die Methode der teilnehmenden Beobachtung besser als die biographisch-narrativer Interviews. Interessant ist dabei der Gegenpol einer weitreichenden religiösen Gemeinschaft zu zunehmenden individualistischen Tendenzen.

Außerdem wäre der Aspekt der Fremdheitserfahrungen ein interessanter Ausgangspunkt für weitere Forschungsarbeiten. Durch das hohe Ausmaß an Migration und anderen Globalisierungsphänomenen lässt sich vermuten, dass Erfahrungen des „Fremdseins“ und das Gefühl, nicht zugehörig zu einem bestimmten sozialen Umfeld zu sein, zunehmen. Ich gehe davon aus, dass diese Erfahrungen nicht nur in Biographien von Konvertit_innen zu finden sind, sondern auch von zahlreichen anderen Personen. Es gibt auch Hinweise darauf, dass Ausgrenzungserfahrungen mit Radikalisierungsphänomenen zusammenhängen.³⁵ Daher fände

³⁵ Veronika Hofinger und Thomas Schmidinger thematisieren beispielsweise die Zusammenhänge von Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen mit Radikalisierung im Endbericht des Instituts für Rechts- und Kriminalsoziologie „Wege in die Radikalisierung: Wie Jugendliche zu IS-Sympathisanten werden (und welche Rolle die Justiz dabei spielt)“ (2017) auf S. 36-40.

ich es besonders wichtig und interessant, Themenbereichen der Ausgrenzung und Fremdheitserfahrungen in der Biographieforschung weiter nachzugehen.

Literatur

ABID, Lise Jamila. 2006. *Muslims in Austria: Integration Through Participation in Austrian Society*. In: Journal of Muslim Minority Affairs, Vol. 26, Nr. 2, S. 263-278.

ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore & London: John Hopkins University Press.

ASAD, Talal. 2017 [2003]. *Ordnungen des Säkularen: Christentum, Islam und die Moderne*. Konstanz, Paderborn: Konstanz University Press.

AWDE, Nicholas. 2000. *Women in Islam: An anthology from the Qur'an and Hadiths*. Richmond: Curzon Press.

BARAZ, Zeynep. 2001. *ÖsterreicherInnen als neue Muslime*. Universität Wien, Diplomarbeit.

BLIGH, Alexander. 1985. *The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom*. In: International Journal of Middle East Studies, Vol. 17, Nr. 1, S. 37-50.

BÖHM, Andreas. 2007 [2000]. *Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory*. In: Flick, Uwe / von Kardoff, Ernst / Steinke, Ines [Hrsg.]. *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

CASANOVA, José. 2009. *Eurozentristischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung*. In: Guggenberger, Wilhelm / Regensburger, Dietmar / Stöckl, Kristina [Hrsg.]. *Politik, Religion und Markt – Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne*. Innsbruck: Innsbruck University Press.

GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. London: Hutchinson & Co. Ltd.

GINGRICH, Andre. 1999. *Österreichische Identitäten und Orientbilder: Eine ethnologische Kritik*. In: Dostal, Walter / Niederle, Helmuth A. / Wernhart, Karl R. [Hrsg.]. *Wir und die Anderen: Islam, Literatur und Migration*. Wien: WUV Universitätsverlag.

GINGRICH, Andre. 2003. *Grenzmythen des Orientalismus: Die islamische Welt in Öffentlichkeit und Volkskultur Mitteleuropas*. In: Mayr-Oehring, Erika / Doppler, Elke [Hrsg.]. *Orientalische Reise: Malerei und Exotik im späten 19. Jahrhundert*. Wien: Holzhausen Druck und Medien GmbH.

GINGRICH, Andre. 2006. *Kulturgeschichte, Wissenschaft und Orientalismus: Zur Diskussion des „frontier orientalism“ in der Spätzeit der k.u.k. Monarchie*. In: Feichtinger, Johannes et al. [Hrsg.]. *Schauplatz Kultur – Zentraleuropa: Transdisziplinäre Annäherungen*. Innsbruck: Studien Verlag Ges.m.b.H.

GINGRICH, Andre. 2015. *The Nearby Frontier: Structural Analyses of Myths of Orientalism*. In: Diogenes, Vol. 60, Nr. 2, S. 60-66.

HAUG, Frigga [Hrsg.]. 1991 [1983]. *Sexualisierung der Körper*. Berlin, Hamburg: Argument-Sonderband.

HEINE, Susanne / LOHLKER, Rüdiger / POTZ, Richard. 2012. *Muslime in Österreich: Geschichte, Lebenswelt, Religion – Grundlagen für den Dialog*. Innsbruck: Verlagsanstalt Tyrolia.

HILDEBRAND, Bruno. 2007 [2000]. *Anslem Strauss*. In: Flick, Uwe / von Kardoff, Ernst / Steinke, Ines [Hrsg.]. *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

HOFMANN, Gabriele. 1997. *Muslimin werden: Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam*. Frankfurt am Main: Kulturanthropologie-Notizen.

LUCKMANN, Thomas. 1971. *Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?* In: Schatz, Oskar [Hrsg.]. *Hat die Religion Zukunft?* Graz: Verlag Styria.

MARIK-LEBECK, Stephanie. 2010. *Die muslimische Bevölkerung Österreichs: Bestand und Veränderung 2001-2009*. In: Österreichischer Integrationsfonds [Hrsg.]. *Islam in Österreich*.

MESNER, Maria. 2004. *Zwischen Religion und Säkularisierung: am Beispiel Österreich*. In: Mesner, Maria et al. [Hrsg.]. *Das Geschlecht der Politik. Materialien zur Förderung von Frauen in der Wissenschaft*, Band 17.

MITTENDORFER, Sylvia. 2018. *Konvertiten zum Islam in Wien und Niederösterreich: neue Lebenswelten, neue Alltagsprobleme*. Donau-Universität Krems, Masterarbeit.

NIETZSCHE, Friedrich. 1990 [1887]. *Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“)*. Leipzig: Reclam-Verlag.

ÖZYÜREK, Esra. 2014. *Deutsche Muslime – muslimische Deutsche: Begegnungen mit Konvertiten zum Islam*. London: Princeton University Press.

PINTZ, Oliver. 2006. *Vom Moslemischen Sozialdienst zur Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ): Ein Beitrag zur Genese des institutionalisierten Islam in Österreich*. Hochschulschrift, Universität Wien.

PRZYBORSKI, Aglaja / WOHLRAB-SAHR, Monika. 2008. *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch*. München: Oldenburg Verlag.

SAID, Edward. 2003 [1978]. *Orientalism*. London: Penguin Books Ltd.

SCHÜTZE, Fritz. 1984. *Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens*. In: Kohli, Martin/Robert, Günther [Hrsg.]. *Biographie und Soziale Wirklichkeit: Neue Beiträge und Forschungsperspektiven*. Stuttgart: Metzler Verlag.

STROBL, Anna. 1997. *Islam in Österreich: Eine religionssoziologische Untersuchung*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.

TAYLOR, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press.

WEINBERGMAIR, Veronika. 2007. *Die Ausprägungen der Säkularisierung und ihre Auswirkung auf die religiöse Erziehung von Muslimen: Ein Vergleich zwischen Österreich und Frankreich*. Diplomarbeit, Universität Wien.

WOHLRAB-SAHR, Monika. 1996. *Konversion zum Islam als Implementation von Geschlechtstheorie*. In: Zeitschrift für Soziologie, Vol. 25, Nr. 1, S. 19-36.

WOHLRAB-SAHR, Monika. 1998. *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA – eine funktionale Perspektive*. In: Konblach, Hubert [Hrsg.]. *Religiöse Konversion – Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz GmbH.

ZSCHOCH, Barbara. 1994. *Deutsche Muslime: Biographische Erzählungen über die Konversion zum fundamentalistischen Islam*. Bonn: Holos Verlag.

ZULEHNER, Paul Michael. 1973. *Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion: Religion und Kirche in Österreich*. Wien: Herder & Co.

Internetquellen

Artikel

BAUER, Werner. 2016. *Der Islam in Österreich: Ein Überblick*. Österreichische Gesellschaft für Politikberatung und Politikentwicklung.

http://www.politikberatung.or.at/fileadmin/_migrated/media/Der_Islam_in_OEsterreich_01.pdf, 31.01.2020, 15:39 Uhr.

GÜLKER, Silke. 2015. *Wissenschaft und Religion: Getrennte Welten?*

<https://www.bpb.de/apuz/212823/wissenschaft-und-religion-getrennte-welten>, 7.06.2020, 20:09.

POTANČOKOVÁ, Michaela / BERGHAMMER, Caroline. 2010. *Urban Faith: Religious Change in Vienna and Austria, 1986-2013*.

http://vidwirel.oeaw.ac.at/wp-content/uploads/2015/03/Potancokova_Berghammer_2014.pdf,
29.03.2020, 18:27.

STATISTIK AUSTRIA, Kommission für Migrations- und Integrationsforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 2017. *Statistisches Jahrbuch Migration und Integration: Zahlen. Daten. Indikatoren*. Wien.

https://www.integrationsfonds.at/fileadmin/user_upload/Statistisches_Jahrbuch_migration_integration_2017__2_.pdf, 3.02.2020, 9:48 Uhr.

Internetseiten

URL 1: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/312152/umfrage/anzahl-der-muslime-in-oesterreich/>, 31.01.2020, 10:04 Uhr.

URL 2: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/293019/umfrage/auslaender-in-oesterreich-nach-staatsangehoerigkeit/>, 31.01.2020, 10:14 Uhr.

URL 3: https://www.bmbwf.gv.at/Themen/schule/schulrecht/rs/1997-2017/2016_13.html,
31.01.2020, 15:34 Uhr.

URL 4: https://www.bmbwf.gv.at/Themen/schule/schulrecht/rs/2019_14.html, 31.01.2020,
15:46 Uhr.

URL 5: <http://www.schia.at/page1.htm>, 31.01.2020, 15:52.

URL 6: https://de.wikipedia.org/wiki/Tarafa_Baghajati, 3.02.2020, 11:05 Uhr.

URL 7: <http://ioekk.blogspot.com/>, 3.02.2020, 11:16 Uhr.

URL 8: <http://www.derislam.at/iggo/?c=content&cssid=Konvertierung&navid=246&par=200>.
3.02.2020, 12:06 Uhr.

URL 9: <https://www.derstandard.at/story/2000107267792/sehr-viel-mehr-austritte-aus-dem-islam-als-eintritte>, 3.02.2020, 13:47 Uhr.

URL 10: <https://www.caritas.at/ueber-uns/was-wir-tun/>, 28.04.2020, 15:06 Uhr.

URL 11: https://www.kneipp.com/ch_de/kneipp-magazin/kneipp-anwendungen/oberkoerperwaschung/, 28.04.2020, 15:04 Uhr.

Anhang

Abstract:

Diese Arbeit behandelt die Themenbereiche Säkularismus und Islam in Europa und insbesondere Österreich. Dazu wurden fünf biographisch-narrative Interviews mit Personen geführt, die im Laufe ihres Lebens zum Islam konvertiert sind. Die Arbeit behandelt die Frage, wie sich eine Konversion in einem gesellschaftlichen Umfeld gestaltet, in dem einerseits der Islam als das „Andere“ zum „christlich-säkularen“ Europa konzipiert wird und andererseits die Trennung von „weltlich“ und „religiös“ zentraler Bestandteil gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse ist. Muslimische Konvertit_innen grenzen sich von „traditionsbehafteten“ Formen der Religionsausübung ab, die ihrer Ansicht nach sowohl in der Mehrheitsgesellschaft als auch bei vielen gebürtigen Muslim_innen dominant seien. Damit verweisen sie auf eine Perspektive aus christlich-säkularen sozialhistorischen Entwicklungen heraus. In einem gesellschaftlichen Umfeld, in dem die Religion in die private Sphäre beschränkt bleiben soll und Muslim_innen marginalisiert und rassifiziert werden, erleben Konvertit_innen außerdem einen inneren Zwiespalt zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Lebensbereichen, der bis zu dem Gefühl reicht, eine Art Doppelleben zu führen.