



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Umstrittene Räume:

Identitätskonstruktionen türkisch-islamischer Vereine  
und ihr Einfluss auf die gelebte Praxis ihrer Mitglieder  
am Beispiel der Marktgemeinde Telfs in Tirol

Verfasserin

Christina Hollomey

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, September 2007

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin:

Univ.-Doz. Dr. Sabine Strasser



## Danksagung

Endlich ist es soweit – dass diese Arbeit nun in dieser Form vorliegt, verdanke ich vielen Menschen:

Zu allererst möchte ich meinen Eltern dafür danken, dass sie mich immer meinen eigenen Weg gehen ließen, der mich aber nie von ihnen weg-, sondern immer wieder zu ihnen zurückführt.

Mario danke ich für sein Dasein und seine Aufmerksamkeit, mit der er den gesamten Entwicklungsweg dieser Arbeit bis zur letzten Minute begleitet hat. Danke für deine offenen Ohren in den vielen Stunden, in denen ich begeistert, verzweifelt oder ratlos über meine Arbeit erzählt habe.

Auch möchte ich Sabine Strasser danken, die mich mit ihrem scharfen Blick und ihren anregenden Vorschlägen immer wieder im richtigen Augenblick auf den richtigen Weg zurückbrachte.

Und mein besonderer Dank gilt all jenen, die meinen Forschungsweg in Telfs begleiteten, Frauen und Männern der türkischsprachigen Bevölkerung des Ortes und VertreterInnen der Gemeinde. Ohne ihre Offenheit und Unterstützung hätten die nun folgenden Seiten niemals gefüllt werden können.



# Inhaltsverzeichnis

<b>EINLEITUNG .....</b>	<b>1</b>
<b>TEIL 1</b>	
<hr/>	
<b>1 KULTUR ALS HERAUSFORDERUNG IN HEUTIGEN GESELLSCHAFTEN....</b>	<b>4</b>
<b>1.1 Das Problem mit der Kultur .....</b>	<b>6</b>
1.1.1 Kultur zwischen Haben und Sein.....	6
1.1.2 Kultur – Konstruktionen von Haben und Sein .....	8
<b>1.2 Kultur als Deckmantel.....</b>	<b>10</b>
1.2.1 Religion – ein absoluter Maßstab?.....	11
1.2.2 Ethnizität – Vorherbestimmte Grenzen? .....	13
1.2.3 Nation – eine neutrale Gemeinschaft? .....	15
<b>1.3 Clash of Essentialisms – Kultur in der Politik .....</b>	<b>18</b>
1.3.1 Kollektive Kulturen im Zentrum sozialer Kämpfe um Anerkennung in multikulturellen Gesellschaften .....	19
1.3.2 Kultur im Zentrum der nationalen Sicht auf sich selbst und dem Umgang mit anderen.....	21
1.3.3 Nationale Kultur ins Zentrum – die Angst vor einem „Zu viel“ an Differenz .....	23
1.3.4 Essentialistische Potenziale durchleuchten .....	25
<b>1.4 Kultur – ein Wegwerfkonzept?.....</b>	<b>26</b>
1.4.1 Positionierungen rund um Kultur – Wechselverhältnisse zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit .. .....	26
1.4.2 Kulturelles Recycling – Eine Neubewertung und Neupositionierung von Kultur .....	28
1.4.3 Diskurse von Kultur – Eine Annäherung an die soziale Praxis.....	28
1.4.4 Alles relativ? Absolut nicht! .....	30
<b>1.5 Prozesse der Identifikation und Integration im Zusammenspiel von Staat und migrantischen Selbstorganisationen .....</b>	<b>33</b>
1.5.1 Nationalen Determinismus überwinden.....	33
1.5.2 Kollektiven Determinismus überwinden.....	38
1.5.3 Forschungslücken überwinden.....	40
1.5.4 Prozesse der Selbstorganisation von MigrantInnen zwischen und in bestimmten Lokalitäten – Der Fall Österreichs .....	41
<b>1.6 Eine neue Annäherung an Verhandlungen von Zugehörigkeiten und Identifikationen „von oben“ und „von unten“.....</b>	<b>43</b>

## TEIL 2

---

<b>1</b>	<b>ANNÄHERUNGEN AN DAS „FELD“ – KULTURELLE DIVERSITÄT IN DER MARKTGEMEINDE TELFS IN TIROL</b> .....	<b>45</b>
1.1	Diversität im Brennpunkt: Das Ereignis und die beteiligten AkteurInnen .....	46
1.2	Die Erhebung – Zugang und Methode.....	48
1.2.1	Datenerhebung und Sample .....	49
1.2.2	Auswertung und Analyse der Daten .....	52
<b>2</b>	<b>ENTSTEHUNG AUS EINEM ZUSAMMENSPIEL TRANSNATIONALER, NATIONALER UND LOKALER KRÄFTE</b> .....	<b>54</b>
2.1	ATIB – Repräsentant der türkisch-islamischen Nation .....	55
2.1.1	Inhalte, Aufgaben und Aktivitäten – Der „Nutzen“ des Vereins .....	60
2.2	IKZ – Botschafter des „richtigen“ Islam .....	62
2.2.1	Das Islamische Kulturzentrum als Teil einer weltweiten religiösen Bruderschaft?.....	63
2.2.2	Inhalte, Aufgaben und Aktivitäten – Der „Nutzen“ des Vereins .....	69
2.3	Die Positionierungen im Überblick .....	73
2.3.1	Abgrenzungen und Gemeinsamkeiten der Vereine untereinander .....	75
<b>3</b>	<b>DER EINFLUSS VON IDENTITÄTSKONSTRUKTIONEN AUF DIE PRAXIS</b> ...	<b>78</b>
3.1	Die Vereine in der Praxis .....	79
3.1.1	Bewegte Zugehörigkeiten und Nutzungen der Vereine .....	81
3.2	Frauenräume – Frauenträume: Die Situation von Frauen in den Vereinen .....	88
3.2.1	Frauenräume - Männerräume .....	89
3.2.2	Die Sicht auf Frauen konstruiert Frauenräume .....	95
3.2.3	Widerständische Frauenräume und Frauenträume .....	99
3.3	Integrative Räume - Frauen im Schnittpunkt dominanter Sichtweisen auf Religion, Ethnie und Nation	104
3.3.1	Das Kopftuch im Spannungsfeld von dominanten Sichtweisen „von oben“ .....	105
3.3.2	Heirat im Spannungsfeld von dominanten Sichtweisen „von oben“.....	111
3.3.3	Islamische Hocas im Spannungsfeld von dominanten Sichtweisen „von oben“: Emanzipation „im Rahmen“ .....	114
3.4	Integration im Spannungsfeld von Religion, Ethnie und Nation.....	119

3.4.1	„Und integriert bin ich sehr wohl!“ – Sichtweisen auf Integration im Spannungsfeld von Religion, Ethnie und Nation.....	120
3.4.2	Schlechte Karten – gutes Spiel: Die Rolle von Frauen im Integrationsprojekt.....	129

<b>SCHLUSSFOLGERUNGEN – EIN GESELLSCHAFTLICHES MITEINANDER JENSEITS DER GRENZEN VON „KULTUR“ .....</b>	<b>139</b>
BIBLIOGRAPHIE .....	151
LEBENS LAUF .....	159



## **Einleitung**

Das fehlende Selbstverständnis als Einwanderungsland prägt die Art der österreichischen Integrations- und Migrationspolitik die ihre Anfänge in den frühen 1990er Jahren findet, bis dato jedoch wenig konkrete Maßnahmen zur Integration von ImmigrantInnen hervorgebracht hat (Vgl.: Volf/ Bauböck 2001). Kleine Gemeinden sind der Bundespolitik voraus, indem sie, auf lokale Problemlagen reagierend, einzelne Initiativen zur Integration „ihrer“ migrantischen Bevölkerung setzen. So auch die Marktgemeinde Telfs in Tirol, wo der Bau eines Minarett Debatten um „kulturelle“ Differenzen und die „eigene kulturelle“ Identität ausgelöst hat. Zwei Selbstorganisationen von MigrantInnen, nämlich die beiden türkisch-islamischen Vereine ATIB (Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich – Avusturya Türk-Islam Birliği) und IKZ (Union islamischer Kulturzentren in Österreich – Islam Kültür Merkezleri), waren erst durch dieses Bauprojekt über die Wahrnehmungsschwelle der breiten Bevölkerung getreten. Ein Integrationsprojekt wurde ins Leben gerufen, um aufkeimende Ängste vor „dem Fremden“ entgegenzuwirken. In der Folge entspannte sich zwischen lokalen PolitikerInnen und den beiden Vereinen ein Aushandlungsprozess um Integration, in dem verschieden einflussreiche Sichtweisen aufeinander trafen. Dabei stieß man immer wieder auf den unüberbrückbar wirkenden Faktor „Kultur“, den jede Gruppe für sich selbst definierte und der eine Interaktion in gewissen Bereichen zu verhindern schien. Telfs ist damit nur ein Beispiel für eine generelle Stimmung in Europa, in der kulturelle Differenzen immer mehr zur Ursache sozialer Problemlagen erklärt werden. Wie es zu dieser dominanten Stellung von „Kultur“ in heutigen Diskussionen um gesellschaftliche Diversität in Nationalstaaten gekommen ist, welches Kulturverständnis ihnen zu Grunde liegt und welche Auswirkungen dies auf die Beziehungen zwischen „kulturell“ unterschiedlichen Gruppen sowie innerhalb dieser hat, soll in vorliegender Arbeit analysiert werden.

Im ersten Teil dieser Arbeit wird der in der heutigen Zeit allgegenwärtige Kulturbegriff als essentialistisch entlarvt. Kultur wird mit natürlichen, klar abgrenzbaren Einheiten mit eigenen Gesetzmäßigkeiten gleichgesetzt. Die Verwobenheit des Kulturbegriffs mit absolut scheinenden Phänomenen wie Religion, Ethnie und Nation, entzieht „Kultur“ jeder Veränderung durch soziale Praxis und macht sie gleichzeitig unhinterfragbar. Es soll gezeigt werden, dass diese Sichtweise auf Kultur eine Geschichte hat und genau das Gegenteil vom Wesen der Kultur aus kultur- und sozialanthropologischer Sicht darstellt. Nichtsdestotrotz hat

die allgemeine und alltägliche Verwendung des essentialistischen Kulturbegriffs Auswirkungen auf die gelebte Praxis. Mittels „Kultur“ werden kollektive Identitäten fixiert auf deren Basis Auseinandersetzungen um gesellschaftliche Anerkennung zwischen Mehr- und Minderheiten ausgetragen werden. Gleichzeitig wird „Kultur“ zum Instrument, asymmetrische Machtverhältnisse innerhalb der eigenen „Gruppe“ als natürlich darzustellen und aufrechtzuerhalten. Die Offenlegung dieses essentialistischen Kulturbegriffs als Instrument Machtverhältnisse zu naturalisieren, gibt schließlich den Blick auf Verhandlungen um Zugehörigkeiten und gesellschaftliche Teilhabe frei.

Als Fallbeispiel dient dabei die Marktgemeinde Telfs in Tirol, die zwei Türkisch-Islamische Vereine und seit Kurzem auch ein „Minarett“ beherbergt. Um gegenwärtige Selbstdarstellungen dieser beiden Vereine, ATIB und IKZ, verstehen zu können, wird zuerst ein Blick auf ihre transnationalen, nationalen und lokalen Entstehungskontexte analysiert. Diese bilden den Hintergrund von jeweiligen Definitionen der Vereinsführung über die „eigene Kultur“, die eine zentrale Rolle spielen, um Identitäten zu formulieren. Die Bedeutung dieser Identitäten „von oben“ für das konkrete Leben der Mitglieder der Vereine wird im Anschluss daran untersucht. Am Beispiel der Situation von Frauen innerhalb der Vereine soll gezeigt werden, wie „Kultur“ dazu benutzt wird, ungleiche Partizipationsstrukturen zu rechtfertigen und zu naturalisieren. Gleichzeitig soll aber aufgezeigt werden wie diese dominanten Sichtweisen auf „Kultur“ in der Praxis durchbrochen werden, ihnen widersprochen wird oder sie neu formuliert werden. Nichtsdestotrotz schränken dominante Sichtweisen der Vereine und der Aufnahme-gesellschaft Handlungsmöglichkeiten von Frauen in ihrem sozialen und ökonomischen Leben konkret ein.

Damit wird zum letzten Kapitel übergeleitet, das ein Integrationsprojekt der Gemeinde Telfs mit Beteiligung der beiden türkisch-islamischen Vereine zum Ausgangspunkt eines Aushandlungsprozesses um „Integration“ setzt, in dem Sichtweisen auf „das Eigene“ und „das Fremde“ aufeinander treffen und sich gegenseitig konstituieren. In diesem Prozess wird definiert, „wer“, „wie“ „in was“ integriert werden soll. Wiederum ist es „Kultur“, die unüberbrückbare Trennlinien festzuschreiben scheint, die im Laufe einer Interaktion jedoch zu bröckeln beginnen. Die Zusammenarbeit von Gemeinde und migrantischen Selbstorganisationen hat dabei einerseits das Potenzial bestehende Machtverhältnisse und Selbstverständnisse zu verändern, birgt jedoch andererseits die Gefahr dominante Sichtweisen der jeweils anderen Seite ungefragt zu übernehmen und damit asymmetrische Machtverhältnisse fortzusetzen. Diese Prozesse werden am Beispiel der Einbindung türkischer Frauen in das Integrationsprojekt veranschaulicht. Situation der Frauen zeigt

werden soll. Essentialistische Sichtweisen auf sich selbst und auf andere werden dabei laufend entweder weiter verfestigt und Abgrenzungen untermauert, oder aneinander angenähert und Gemeinsamkeiten geschaffen.

## **Teil 1**

### **1 Kultur als Herausforderung in heutigen Gesellschaften**

Ein Minarett in den Bergen Tirols! Die „kulturelle Identität des Ortes“<sup>1</sup> Telfs in Tirol scheint in Gefahr! Es ist höchste Zeit zur Verteidigung der „Kultur des Abendlandes“ anzusetzen, so wie es einst „unsere Großväter mit ihrem Blut“ getan haben. „Es ist noch nicht die Zeit, dass wir uns vom Morgenland integrieren lassen.“<sup>2</sup> „Ich glaube nicht, dass sich die türkische Bevölkerung integrieren will.“<sup>3</sup>

Im Herbst 2005 gibt der Verein ATIB (Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich) seine Pläne zum Bau eines Minaretts in der Marktgemeinde Telfs in Tirol bekannt. Die Öffentlichkeit ist aufgebracht und geschockt, wie die oben wiedergegebenen Medienausschnitte belegen. Ein Minarett als Symbol einer anderen Religion und einer anderen Ethnie scheint nicht das zu sein, was sich die Mehrheit der Bevölkerung gemeinhin unter „Integration“ vorgestellt hat. Die Tatsache, dass ihre „eigene“ Gesellschaft multikulturell geworden ist, fällt der Bevölkerung plötzlich wie Schuppen von den Augen. Die beiden Moscheenvereine ATIB und IKZ (Islamisches Kulturzentrum Österreich), nur wenigen TelferInnen unter ihren Namen bekannt, rücken plötzlich in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Die Unsicherheit darüber, was sich unter der bisher wenig beachteten türkischen Bevölkerung von Telfs so alles abspielen könnte, lässt die Gemeinde in Zusammenarbeit mit den beiden Vereinen ein Integrationsprojekt initiieren. Das Motto „Miteinander Zukunft“ drückt gleichzeitig einen Wunsch wie auch eine Notwendigkeit aus, die allen Beteiligten durch ein religiöses Symbol ins Gedächtnis gerufen wurde.

Der geplante Bau eines Minaretts in Telfs fällt in eine Zeit in der Religion, Ethnie und Kultur immer wieder inflationär als Hindernisse bei der Integration von MigrantInnen in europäische Gesellschaften beschuldigt werden. Die Tiroler Minarett-Debatte ist eingebettet in eine ZuwanderInnen-skeptische, wenn nicht gar feindliche Stimmung in der österreichischen und europäischen Politik und Öffentlichkeit. Die umstrittene Aussage<sup>4</sup> der inzwischen

---

<sup>1</sup> Telfer Blatt: 14.10.2005

<sup>2</sup> „Telfs Bauverhandlung“: Verfügbar über: <http://tirol.orf.at> [Zugriffsdatum: 14.11.2005]

<sup>3</sup> Telfer Blatt: 14.10.2005

<sup>4</sup> „Insgesamt 45 Prozent der in Österreich lebenden Muslime hätten kein Interesse, sich hier zu integrieren“ (Tiroler Tageszeitung 15. Mai 2006: 1). Mit dieser Pauschalisierung interpretierte Prokop salopp das

verstorbenen Innenministerin Liese Prokop, 45% der Muslime seien integrationsunwillig, schürt die Angst, dass Islam und Integration sich grundsätzlich ausschließen würden. Sogar der damalige Bundeskanzler Wolfgang Schüssel schaltet sich in die Debatte ein, indem er von den ZuwanderInnen fordert, die „*österreichischen Traditionen zu respektieren*“<sup>5</sup>. Diese allgemeine ängstliche und desillusionierte Stimmung schlägt sich auch in neuen Gesetzespaketen nieder, die die Kriterien zur Erlangung der Staatsbürgerschaft nach oben schrauben. So genannte Einbürgerungstests treten an, die Kompetenz der EinbürgerungskandidatInnen in Sachen nationaler Kultur und Werte zu überprüfen. Zusätzlich verstärken globale wie nationale Entwicklungen die Angst vor „den Anderen“. Diese Entwicklungen charakterisieren nicht nur die Situation in Österreich, sondern sind in allen europäischen Einwanderungsgesellschaften festzustellen, in denen Unterschiede zwischen „uns“ und „den Anderen“, Alteingesessenen und MigrantInnen zunehmend unüberbrückbar erscheinen. Gesellschaftliche Auseinandersetzungen um Migration und Integration scheinen unvermeidbar.

Ein sehr düsteres Bild der heutigen Gesellschaften zeichnet sich ab. Gibt es noch Hoffnung auf sozialen Frieden bei gleichzeitiger Vielfalt? Ist „Integration“<sup>6</sup> von ImmigrantInnen nur mehr eine Utopie? Wie kann man scheinbar absolut Unterschiedliches zusammenführen oder gar ein „Miteinander“ herstellen? Wie umgehen mit dem „Widerspruch“ der Anerkennung von Differenz und der Notwendigkeit eine gemeinsame Basis von Werten und Normen in einer Gesellschaft aufrechtzuerhalten? Wer ist Schuld an den Barrieren auf dem Weg zu „Integration“: Ist sie bei „den Anderen“ zu finden, oder doch bei „uns“, gar im Imperativ nationaler Werte und Traditionen? Folgender Abschnitt dient als Basis einer Annäherung an heutige gesellschaftliche Schieflagen, wie sie sich in Verhandlungen um Zugehörigkeiten und Identifikationen an konkreten Örtlichkeiten und Zeitabschnitten festmachen lassen. Er soll

---

Ergebnis einer im Auftrag vom Innenministerium durchgeführten Studie mit dem Titel: „Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich“.

<sup>5</sup> Tiroler Tageszeitung: 16.Mai 2006:1

<sup>6</sup> Integration wird weithin als sehr schwammiger Begriff kritisiert (Grillo 2005: 11). Um dem in dieser Arbeit entgegenzuwirken, soll kurz erläutert werden, was hier unter Integration verstanden wird: Im Integrationsindex (Cinar/ Hofinger/ Waldrauch 1995) wird Integration nach Bauböck als ein wechselseitiger, jedoch asymmetrischer Prozess der Anpassung zwischen Mehr- und Minderheiten beschrieben, der drei Ebenen umfasst: Soziale, kulturelle und rechtliche Integration (siehe dazu auch: Bauböck 1996, Volf/Bauböck 2001). Während man diese drei Ebenen nicht strikt voneinander trennen kann, setzt sich diese Arbeit hauptsächlich mit dem Bereich der kulturellen Integration auseinander, der sich auf die Wechselwirkung von Selbstverständnissen der Aufnahmegesellschaft und von MigrantInnen bezieht. Das nationale Selbstverständnis wirkt sich dabei darauf aus, inwieweit bestimmte Merkmale migrantischer Gruppen im öffentlichen Diskurs akzeptiert oder abgelehnt werden. Die Analyse des Integrationsprojekts der Gemeinde Telfs wird sich ebenfalls auf die Auswirkungen dieser Selbstverständnisse auf konkrete Handlungen im Rahmen des Projekts konzentrieren.

herausarbeiten, wie „Kultur“ zu einer Schlüsselstelle im Zusammenleben in unseren heutigen Gesellschaften geworden ist. Dabei soll aufgezeigt werden, wie „Kultur“ benutzt wird um kollektive Identitäten zu fixieren, die scheinbar über Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eines gesellschaftlichen Zusammenlebens entscheiden, in Wirklichkeit aber soziale Konstrukte sind. Nichtsdestotrotz grenzen Konstruktionen von „Kultur“ individuelle Handlungsspielräume konkret ein, soziale Handlungen innerhalb dieser Strukturen wiederum können diese Identitäten jedoch verändern.

## **1.1 Das Problem mit der Kultur**

„Dreh dich nicht um, die Angst vor Kultur geht um.“ So könnte man das Stimmungsbild zusammenfassen, das, wenn auch überzeichnet, charakteristisch für unsere heutigen multikulturellen Gesellschaften ist<sup>7</sup>. Die Verteidigung der „Kultur des Abendlandes“, der eigenen „österreichischen Traditionen“, die Warnung vor dem „Zusammenprall der Kulturen“, solche Äußerungen und geistigen Ergüsse sind Merkmale einer grassierenden Angst vor „dem Anderen“, die uns heute in Zeitungsberichten, Gesetzesentwürfen, und auch quasi-wissenschaftlichen Abhandlungen täglich begegnen. Ralph Grillo bezeichnet dieses Phänomen als „cultural anxiety“ (Grillo 2003), die Angst seine „eigene Kultur“ zu verlieren. Die Sicht auf sich selbst und die Sicht auf andere kann dabei nie getrennt voneinander betrachtet werden. Sie konstituieren einander in einem gegenseitigen Wechselverhältnis. Die Angst vor „dem Anderen“ entsteht aus einer zunehmenden Unsicherheit im Blick auf sich selbst bzw. der Gruppe der man sich zugehörig fühlt.

### **1.1.1 Kultur zwischen Haben und Sein**

Aus Angst Kultur zu verlieren, wird man sich ihrer wieder bewusst. Kultur boomt. Unterschiedlichste Gruppierungen aus den verschiedensten Bereichen wollen noch schnell „ihrer Kultur“ habhaft werden, bevor diese verschwindet. Es kommt zu einem Wiederaufleben von nationalen und lokalen, ethnischen und religiösen Identitäten. Plötzlich will jeder, ob Mehr- oder Minderheit, sie haben: Die „eigene Kultur“. Dialektwörterbücher treten an, jeden kleinsten Dialekt des hintersten Seitentales vor seinem Verschwinden zu

---

<sup>7</sup> Die Begriffe „multikulturell“ oder „kulturell divers“ können einerseits normativ, andererseits deskriptiv verwendet werden (Grillo 2005). Während Bauböck und Vertovec damit rein den gesellschaftlichen Zustand beschreiben wollen ohne eine Wertung desselben abzugeben (Vgl.: Vertovec 1999: 223, Bauböck 1996), impliziert „Multikulturalismus“ für Grillo immer ein politisches Projekt (Vgl.: Grillo 2005: 6). Ich verwende diese Begriff also einerseits um die kulturelle Vielfalt in einer Gesellschaft zu beschreiben, gleichzeitig will ich damit aber auf die dominante gesellschaftliche Wahrnehmung von Kultur als Basis von Differenz hinweisen.

bewahren. Staatsbürgerschaftstests sollen den Wert des ÖsterreicherInnen-Seins erhöhen. Doch selbst hier liegen regionale mit nationalen Identitäten im Clinch, wie die Fragen des Staatsbürgerschaftstests zeigen, die in Tirol übers ÖsterreicherIn-Sein oder Nicht-Sein entscheiden: „Auf welcher Länge durchfließt der Inn das Bundesland Tirol?“ „In welcher Form ist das Tiroler Schützenwesen noch heute präsent?“ „An wen erinnert eine Mahntafel am Alten Landhaus in Innsbruck?“<sup>8</sup> Die „österreichische“ Essenz Tirols unterscheidet sich also von der in anderen Bundesländern. Auch Minderheiten organisieren sich hauptsächlich auf der Basis von Kultur, Islamisch-türkischer Verein für soziale und kulturelle Zusammenarbeit, Islamische Kulturzentren, Alevitischer Kulturverein, Anatolischer Kulturverein, spiegeln nur einen kleinen Teil der kulturell basierten migrantischen Selbstorganisationen in Österreich und Europa wider. Wie kommt es aber zu dieser prominenten Rolle von Kultur in heutigen gesellschaftlichen Diskursen?

Menschen und Menschengruppen beanspruchen Kultur für sich. Die Angst Kultur zu verlieren, spornt sie dabei an. Um etwas zu verlieren, muss man es aber erst einmal haben. Hier sehen AnthropologInnen die Wurzel allen Übels. Den unterschiedlichen Gruppen und Interessen die Kultur für sich beanspruchen, liegt eine Gemeinsamkeit zu Grunde: Ihre Sichtweise auf Kultur. Demzufolge „hat“ jeder Mensch Kultur, sie sei der natürliche, angeborene und vererbte Teil des Menschen. Menschen werden auf ihre Kultur reduziert und als rein kulturelle Wesen betrachtet (Vgl.: Grillo 2003). Baumann vergleicht diese dominante Vorstellung von Kultur mit einem großen Kopierer, der immer und immer wieder ein- und dieselbe Kopie ausspuckt (Vgl.: Baumann 1999: 24). Kultur wird dadurch zu einer quasi-biologischen Tatsache, sie wird zu etwas Starrem, etwas Unveränderlichem, sie ist zeitlos und apolitisch. Fast scheint es so als ob jeder Mensch ein Kultur-Gen in sich trüge, das ihn zu einer Trägerin, einem Träger einer bestimmten Kultur bestimmen würde.

SozialanthropologInnen kritisieren diesen vorherrschenden Kulturbegriff als essentialistisch (Vgl.: dazu Baumann 1999, Brumann 1999, Vertovec 1999, Grillo 2003 und 2005, u.a.). Die Grundlage dieser essentialistischen Sichtweise auf Kultur ist eine scheinbare „natürliche“ Essenz, eine absolute Wahrheit und Norm, die jeder Kultur zu Eigen sei. Kultur wird naturalisiert. Jeder Mensch trage eine dieser Essenzen, eine Sammlung von Werten, Normen und Verhaltensweisen, die festlegen, was richtig und was falsch ist, in sich (Vgl.: Baumann 1999: 24). Alle Differenzen zwischen Menschen und Menschengruppen werden

---

<sup>8</sup> „Der Tiroler Staatsbürgerschaftstest“: Verfügbar über: <http://www.auslaender.at/articles> [Zugriffsdatum: 16.2.2007].

daher zu kulturellen Differenzen. Kultur wird somit zur Grundlage von „natürlichen“ Differenzen. „Das ist eben ihre Kultur.“ „Die haben einfach eine andere Mentalität.“ Dies sind oft gehörte Sätze die soziale Unterschiede leichtfertig auf unterschiedliche, natürlich gewachsene Kulturen zurückführen und ein „uns“ von einem „anderen“ abheben. Unterschiede erscheinen so als harte und starre Grenzen, die sich fest um ein Kollektiv schließen. So geschaffene klar abgrenzbare „Kulturen“ erscheinen als natürlich, ihre Grenzen werden verabsolutiert und können folglich nicht mehr hinterfragt oder diskutiert werden. Diese starre Sicht auf Kultur sei, laut Grillo, auch verantwortlich für die grassierende Angst vor dem Verlust von Kultur: *„Often enough, rightly or wrongly, people really are concerned about ‘their’ culture, and often enough their ideas are grounded in essentialism”* (Grillo 2003: 167). Dabei befruchten sich Angst und essentialistische Vorstellungen gegenseitig und führen zu einem Teufelskreis der fortwährenden Abgrenzungen.

### **1.1.2 Kultur – Konstruktionen von Haben und Sein**

Dieser essentialistische Kulturbegriff kann bei näherer Überprüfung der sozialen Realität nicht standhalten. Nehme man nur erneut das Beispiel einer „Kultur des Abendlandes“, das im Eingangszitat die Verteidigung der eigenen gegenüber einer fremden, eindringenden Kultur veranschaulichte. Eine „Kultur des Abendlandes“ scheint zuerst klare Grenzen zu markieren, zwischen Christentum und Islam, demokratischen gegenüber despotischen Systemen, friedlichem Zusammenleben gegenüber Invasion und Vereinnahmung. Dass gerade dieses „Abendland“ viele verschiedene Geschichten blutiger Auseinandersetzungen in sich birgt scheint unsere Sprecherin/ unser Sprecher nicht zu beachten. Gerade die letzten Jahrzehnte mit ihren unzähligen Gräueltaten wird man nur ungern auch als Teil dieser „Kultur des Abendlandes“ sehen. Es ist stark vereinfachend, allen Menschen innerhalb dieses „Abendlandes“, seit dessen „Entstehung“ bis in die heutige Zeit, den Kampf für dieselben Werte und Ideen zu unterstellen. Eine „Kultur des Abendlandes“ ist somit nicht mehr als eine Erfindung, die je nach Kontext und Zweck der SprecherInnen mit verschiedenen Inhalten gefüllt wird, in Wirklichkeit aber gar nicht existiert. Dasselbe könnte man an den Beispielen „österreichische“, „türkische“, „europäische“, „christliche“ Kultur etc. zeigen. Alle umschließen je nach Kontext und Zweck, den sie erreichen wollen, verschiedene Dinge, die dann aber immer als unveränderlich und natürlich präsentiert werden.

Kultureller Essentialismus führt also zu einer starken Vereinfachung der Welt, indem er Unterschiede zwischen Menschen starr macht und diese in klar voneinander abgrenzbare Blöcke einteilt, die ihre Eigenschaften und Verhaltensweisen einer natürlich geregelten

Erbfolge verdanken. Individuelle Entscheidungen und Handlungen scheinen in dieser Denkart von einer kollektiven Zugehörigkeit determiniert zu sein. Die Kultur- und Sozialanthropologie hält diesem essentialistischen Konzept von Kultur ein prozessuales, flexibles und offenes Kulturmodell entgegen: Kultur sei eben *nicht* etwas Starres, Stabiles, Homogenes, Unveränderliches, ganz im Gegenteil: Kultur ist dynamisch und ist Produkt vielfältiger Beziehungen zwischen Menschen. Sie lässt sich nicht auf einzelne Gruppen festlegen oder an starren Grenzen festmachen. Kultur ist immer konstruiert. In der sozialen Realität gibt es nichts Absolutes oder Unveränderliches. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Essentialisierungen etwas grundlegend Verwerfliches sind, sie sind genauso Teil der sozialen Praxis und ohne gewisse Vereinfachungen und Zuschreibungen ließe sich kein Zusammenhalt innerhalb von Gruppen herstellen. Diese Zugehörigkeiten werden jedoch laufend neu konstruiert, es wird abgewogen und ausgehandelt, Grenzen werden festgelegt und verschoben. Im Gegensatz zu einer essentialistischen Vorstellung von Kultur ist die soziale Realität gekennzeichnet durch „*variability, inconsistencies, conflict, change, and individual agency*“ (Brumann 1999: 1). Nicht Kultur bestimmt ohne Zutun von Menschen wie oder was ein Mensch ist, sondern Menschen und Menschengruppen gestalten durch gegenseitige Interaktionen die jeweiligen Formen und Grenzen von Kultur.

Trotzdem dominieren essentialistische Vorstellungen den Blick der Menschen auf „die Anderen“ und „das Eigene“. Kultur wird somit zu einem Wegweiser, der durch klare, jedoch imaginierte und reduzierte Essenzen Orientierung schafft. Kultur, in diesem Sinne, ist schlichtweg praktisch. Sie hilft uns die Welt zu verstehen, sie in richtig und falsch einzuteilen und schnelle Erklärungen für Konflikte, Unterschiede und Verständigungsschwierigkeiten bei der Hand zu haben. In Zeiten zunehmender ökonomischer Unsicherheit, Aufweichung der nationalstaatlichen Souveränität nach innen, dem Auflösen bzw. Starr-Machen von Grenzen nach außen im Zuge der EU Erweiterungen, zunehmender Säkularisierung, einem oft postulierten Verfall der Werte, besinnt man sich wieder der „eigenen Kultur“ als Fels in der Brandung. Die Aufweichung vieler einst fester Orientierungspunkte, führt zu einer Suche nach Halt, die in einfachen und absolut scheinenden Ordnungen wie „Kultur“ gefunden wird. In Wirklichkeit wird die Welt dadurch simplifiziert, in verschiedene Gruppen eingeteilt und stellt Unterschiede zwischen Menschen vor deren Gemeinsamkeiten. „Kultur“ wird dabei zunehmend dazu *benutzt*, kollektive Identitäten festzuschreiben, Kriterien der Zugehörigkeit und des Ausschlusses zu definieren und diese zur Voraussetzung für den Zugang zu Ressourcen zu machen.

## 1.2 Kultur als Deckmantel

Angesichts dieses inflationären und folgenreichen Gebrauchs von Kultur als unterscheidendes Merkmal verschiedener Menschen(-gruppen) muss man sich folgende Frage stellen: Was steckt hinter Kultur? Welches „*package*“ schreibt man ihr zu, wenn von Kultur gesprochen wird? Mit welchem Inhalt wird es gefüllt? So oft Kultur mit großer Selbstverständlichkeit gebraucht wird, so groß ist auch die Bandbreite ihrer möglichen Bedeutungen. Überlegen wir nur, welche zahlreichen Bedeutungen des Wörtchens Kultur allein in folgendem Satz verborgen sein könnten: „*In eure Kultur wollen wir uns nicht einmischen!*“<sup>9</sup> Geht es um Sprache, um eine bestimmte Art des Geschlechterverhältnisses, ums Kopftuch, um kulinarische Vorlieben, um Traditionen und Bräuche, um Religion, Herkunft? Meist wird nicht geklärt was die SprecherInnen meinen, wenn sie sich des Kulturbegriffs bedienen. Zu natürlich, allumfassend und ausreichend scheint „Kultur“ zu sein.

Schon Barth (1970) wies darauf hin, dass Kultur oft benutzt wird, um Grenzen zwischen Gruppen zu ziehen und so einzelne kulturelle Merkmale zu natürlichen Markern von Identitäten werden. Baumann (1999) stellt heraus, dass hinter der Essentialisierung von „Kultur(en)“ in den meisten Fällen drei weitere „naturalisierte“ Begriffe stehen: Nation, Religion und Ethnie. Diese drei Begriffe nehmen in der Wahrnehmung vieler Menschen das Terrain des Absoluten, allgemein Gültigen und Natürlichen für sich ein. Es sind Essentialisierungen von nationalen („die ÖsterreicherInnen“), ethnischen („die KurdInnen“) und/ oder religiösen („die MuslimInnen“) Merkmalen die dann mit „einer Kultur“ gleichgesetzt werden. Dabei entsteht meist eine undurchsichtige Vermischung dieser drei Begriffe untereinander, religiöse Merkmale werden durch ethnische Charakteristika erklärt, ethnische durch religiöse, und Nation wird landläufig mit einer Ethnie gleichgesetzt. Zusätzlich wird dieses begriffliche „Misch-Masch“ dann als Kultur bezeichnet. Es entsteht ein „Rätsel“, wie Baumann es bezeichnet, das vordergründig das Label Kultur (ethnisch, religiös, national) trägt, jedoch verschleiert, welche sozialen Prozesse und Aushandlungen wirklich dahinter stecken. Versuchen wir den essentialistischen Grundlagen der Begriffe Nation, Religion, und Ethnie getrennt voneinander auf die Spur zu kommen und ihre Implikationen für die dominante Sicht auf Kultur zu enträtseln. Meine Ausführungen basieren dabei hauptsächlich auf den Überlegungen Gerd Baumanns (1999) in „*The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*“.

---

<sup>9</sup> Protokoll, 31.10.2006

### **1.2.1 Religion – ein absoluter Maßstab?**

Religion besitzt wohl den größten Absolutheitsanspruch dieser drei Begriffe. Eine übernatürliche Quelle gibt den Rahmen für Werte und Normen vor, die Menschen in ihrem alltäglichen Leben helfen sollen, „richtige“ Entscheidungen zu treffen. Die heiligen Schriften der großen Weltreligionen bilden die Grundlage für diese Wertesysteme. Obwohl sie als von Gott inspiriert (z.B. die Bibel) oder direkt von Gott diktiert (z.B. der Koran) verstanden werden, werden sie doch immer in einem spezifischen ökonomischen, sozialen und politischen Kontext von Menschen interpretiert. Katholizismus, Protestantismus, Freie Evangelikale, sogar Zeugen Jehovas haben, neben anderen, eine gemeinsame Quelle der Wahrheit, die Heilige Schrift. Diese Quelle wird aber so unterschiedlich interpretiert, dass verschiedene sehr unterschiedliche Wahrheiten entstehen. Sogar die Quelle selbst hat bei genauerem Hinsehen verschiedene Formen angenommen (verschiedene Übersetzungen, Anerkennung und Integration unterschiedlicher Texte als wahr und heilig). Dasselbe gilt für unterschiedliche Ausrichtungen innerhalb des Islam. Allein innerhalb des sunnitischen Islam gibt es vier anerkannte Rechtsschulen, die wiederum in verschiedenen Bruderschaften ihre Ausformungen finden. In der Regel beansprucht jede religiöse Gruppe „die eine“ Wahrheit für sich und beruft sich dabei auf deren „göttlichen“ Ursprung, der in Wirklichkeit nur eine Interpretation dieses „Göttlichen“ darstellt. Man kann also nur falsch liegen, wenn man von „dem“ Islam<sup>10</sup> oder „dem“ Christentum spricht, wie es zurzeit sehr gebräuchlich ist.

Wird Religion von Eliten genutzt, um ihre Machtansprüche zu rechtfertigen, Menschen zu mobilisieren und Zugang zu Ressourcen zu definieren, geraten diese göttlichen Wahrheiten in Gefahr für menschliche Zwecke uminterpretiert und missbraucht zu werden. Es gibt unzählige Beispiele in der gegenwärtigen und vergangenen Geschichte, wie im „Namen Gottes“ Kriege geführt, Menschen verfolgt und Unrecht begangen wurde. Religion wird zu einem machtvollen Werkzeug von Eliten, die ihre Sicht der Welt als einzige Wahrheit festlegen und mit einem Bezug auf das Göttliche rechtfertigen. Die Vielfalt christlicher und islamischer Glaubensgemeinschaften zeigt jedoch, dass es diese „eine“ Wahrheit in der sozialen Realität nicht geben kann. Jaques Waardenburg (2000) schließt aus seiner Auseinandersetzung mit Islam in Europa, dass Religion in ihrer kollektiven und politischen Anwendung konstruiert sei, und keineswegs eine Gott-gegebene oder natürliche Weltordnung darstelle. Er sieht

---

<sup>10</sup> Während die deutsche Grammatik einen Artikel für den Islam benötigt, sollen die Anführungsstriche („der“ Islam) auf den homogenisierenden Gebrauch des Begriffes hinweisen, der innere Unterschiede ignoriert und „den“ Islam als einen einheitlichen Block sieht.

Religionen durch eine Vielfalt von Interpretationen charakterisiert, die von den jeweiligen VertreterInnen zu einer absoluten und einzigen Wahrheit erhoben werden (Vgl.: Waardenburg 2000). In Wirklichkeit könne man laut Waardenburg soziale, kulturelle und religiöse Merkmale nicht eindeutig voneinander trennen (Waardenburg 2000: 112). Bestimmte Interpretationen von Religion entstehen durch einen spezifischen Entstehungskontext, der die „eine“ Wahrheit in der religiösen Praxis zu sehr unterschiedlichen Ausformungen führt. Wird im Namen der Religion zu Zusammenschlüssen, Abspaltungen, „heiligen Kriegen“, und anderen Zielen aufgerufen, so stecken meist sehr weltliche Motive hinter dem postulierten göttlichen Willen. Religion wird instrumentalisiert, um politische oder ökonomische Ziele möglichst unhinterfragbar zu machen und einfach durchsetzen zu können.

Baumann (1999) und Eickelman/ Piscatori (1990) weisen auf die Kontextgebundenheit von religiösen Statements und Doktrinen hin, die nicht unabhängig von Geschichte, Politik, Ökonomie oder Sozialem getätigt werden. Was als religiös definiert wird, ist an eine bestimmte Zeit und einen Ort gebunden. So meint Baumann:

*„...while all religions claim to have an immutable core, even the meaning of that core changes as it is reasserted in new circumstances. To repeat the same statement in new circumstances is to make a new statement.“ (Baumann 1999: 69)*

So hat ein Kopftuch in einer iranischen, einer türkischen und einer französischen Schule jeweils eine andere Bedeutung, wie es auch in jedem dieser Kontexte einer historischen Bedeutungsentwicklung unterliegt. Die Unfehlbarkeit des Papstes anzuzweifeln, hat erst seit dem ersten vatikanischen Konzil Folgen für KatholikInnen.<sup>11</sup> Das Diyanet (Amt für religiöse Angelegenheiten in der Türkei) konstruiert durch seine Regelungen der Religion einen spezifisch Türkisch-sunnitischen Islam (als Marker der Identität des türkischen Volkes), der andere Lehrmeinungen als falsch und gefährlich abstempelt und teils sogar verbietet. Diese Konstruktion einer türkisch-islamischen Kultur wird nicht nur auf eigenem Territorium zur Kontrolle nationaler Loyalitäten verwendet, sondern wirkt auch auf türkische EmigrantInnen in der Diaspora. Auch die Diskussionen um einen „europäischen Islam“ zeigen die Reaktivität religiöser Lehren auf sich verändernde Rahmenbedingungen. Dabei versuchen besonders Jugendliche der zweiten und weiteren Generationen Religion von kulturellen und sozialen Traditionen zu befreien und Religion bewusst in ihrer Reinform zu leben.<sup>12</sup> Doch auch ein

---

<sup>11</sup> Die päpstliche Unfehlbarkeit wurde erst damals in die Doktrinen der katholischen Kirche aufgenommen ([http://de.wikipedia.org/wiki/Erstes\\_Vatikanisches\\_Konzil](http://de.wikipedia.org/wiki/Erstes_Vatikanisches_Konzil), Zugriff: 23.1.2006).

<sup>12</sup> Siehe z.B. die Muslimische Jugend in Österreich (MJÖ) in Kloss 2007.

solcher Ansatz muss sich bewusst sein, dass menschliche Interpretationen verschiedene „Rein“-Formen schaffen, die nicht frei von gegenwärtigen gesellschaftlichen Wertvorstellungen und Entwicklungen sein können.

Warum beziehen sich die meisten Beispiele auf den Islam? Nicht zuletzt seit September 2001 transportieren westliche Medien ein sehr negatives Bild von „dem“ Islam. Islam wird als eine Einheit beschrieben, man diskutiert über die Demokratiefähigkeit „des“ Islam, über die Integrierbarkeit „des“ Islam, verwendet Islamismus anstatt Islam, und bezeichnet MuslimInnen oft pauschal als IslamistInnen, ohne sich eines Unterschieds überhaupt bewusst zu sein. Religion wird dabei als starrer Block gesehen, der absoluten Gehorsam verlangt, und kein Abweichen von „der Norm“ erlaubt. Diese Sichtweise führt zur Essentialisierung „des“ Islam von außen. „Der“ Islam kann dann pauschal als „von Natur aus“ intolerant bezeichnet werden, wie Rainer Bauböck feststellt: *“It is exactly this image which is widely projected upon Islam“* (Bauböck 1996: 15). Während man sich der inneren Unterschiede der eigenen Religion sehr wohl bewusst ist, ist der Blick auf „das Fremde“ homogenisierend und klischeehaft (Vgl. Çinar 1993). Diese Homogenisierung erfolgt aber auch innerhalb religiöser Gruppen von oben, in dem religiöse Eliten (Papst, türkische Religionsbehörde Diyanet) ihre religiösen Interpretationen als für alle gültig und absolut darstellen und festschreiben. Religion wird somit zu einer starren Grenze, die „uns“ von „den Anderen“ trennt. Exakt diese Starrheit, Absolutheit, Nicht-Veränderbarkeit und Geschichtslosigkeit fließt auch in eine Essentialisierung von Kultur ein, und wird uns noch ein Stück weiter begleiten.

### **1.2.2 Ethnizität – Vorherbestimmte Grenzen?**

Ethnie ist das nächste „natürliche“ Faktum. Eine Ethnie sei ein Kollektiv, das durch ein gemeinsam geteiltes Territorium, eine gemeinsame Geschichte, Abstammung, Sprache, etc. gekennzeichnet sei. Ethnie sei also ein natürliches Merkmal einer Gruppe, das es zulasse klare Grenzen zwischen verschiedenen Ethnien zu ziehen. Mitglieder einer bestimmten Ethnie ließen sich dieser anhand natürlicher Merkmale (Abstammung, Sprache, etc.) zuordnen. Mitgliedschaft in einer solchen ethnischen Gruppe beruhe nicht auf freier Entscheidung, sondern auf Vererbung. Jedes Mitglied erhalte seine ethnische Zugehörigkeit per Geburt und behalte diese für sein restliches Leben.

Diesen klar abgegrenzten, jeweils an einen bestimmten Ort gebundenen, nebeneinander existierenden Gruppen wurde zusätzlich je eine „Kultur“ übergestülpt. VertreterInnen der Kultur- und Sozialanthropologie produzierten eine Reihe von Ethnographien, die „die Nuer“, „die Trobriander“, „die Japaner“, die „Iroquois“, als abgekapselte, sich allein genügende

Gruppen beschrieben. Damit trug unsere Disziplin wesentlich zur Festschreibung von relativen Grenzen und dem essentialistischen Verständnis von Ethnie und Kultur bei. „*A race = a culture = a language*“ (Barth 1970: 11). Diese „natürlichen“ Einheiten wurden gleichzeitig mit einem „natürlichen“ Territorium gleichgesetzt. Somit fand das scheinbar neutrale Konzept des „space“, immer gebunden an *eine* kulturelle Einheit, Eingang in den heutigen Kulturbegriff (Vgl.: Gupta/ Ferguson: 1992). Auch die Forschung richtete sich nach diesem Motto und reihte viele verschiedene „Kulturen“ nebeneinander. Grenzen zwischen Gruppen wurden somit als Ausgangspunkt einer Welt gesehen, die durch „natürliche“ kulturelle Differenzen in verschiedene Territorien eingeteilt sei. Die Produktion dieser Differenzen in einer gemeinsamen, von asymmetrischen Machtverhältnissen geprägten Welt, geriet somit aus dem Blickfeld. „Kultur“ (als ethnisch-territoriale Gemeinschaft) wurde zu etwas Trennendem, anstatt zu etwas das alle Menschen in einer gemeinsam gestalteten Welt verbindet (Gupta/ Ferguson 1992: 14).

Barth kritisiert diese Sichtweise und Praxis schon in den späten 60'ern als primordialistisch (Vgl.: Barth 1970, Baumann 1999): Gruppen und deren Grenzen untereinander würden als gegeben betrachtet, die einzelnen Gruppen würden dadurch zu einem natürlichen Tatbestand, auf den soziale Veränderungsprozesse keinerlei Auswirkungen hätten. Barth wies jedoch darauf hin, dass diese „natürlichen“ Gruppierungen rein objektiv betrachtet so unterschiedlich nicht seien, und richtete seinen Blick auf die Entstehungsprozesse von Grenzziehungen zwischen ethnischen Gruppen. Auch Gupta und Ferguson versoben ihren Fokus auf die Produktion von Differenzen, das „place making“, innerhalb gemeinsamer, geteilter und verbundener Räume, anstatt den Blick starr auf eine „Kontaktsituation“ zwischen als natürlich betrachteten Gruppen zu richten (Gupta/Ferguson 1992: 12/ 16). Ethnizität, so Barth, stelle nur *eine mögliche* Form der kollektiven Identifikation dar, die keineswegs natürlich sei, sondern *kulturelle* Merkmale selektiv aussuche, betone oder ignoriere und somit Grenzen ziehe. Grenzen und kulturelle Differenzen, und somit kollektive Zugehörigkeiten und Ausschlüsse, werden *gemacht* und verändern sich je nach Kontext.

Betrachtet man ethnische Gruppen im Laufe ihrer Geschichte, so wird man bald erkennen, dass ethnische Grenzziehungen in einem bestimmten Kontext relevant sind und aktiviert werden, während sie in einem anderen keinerlei Wichtigkeit zu haben scheinen. Ethnizität erscheint aufgrund ihrer vermeintlich biologischen Basis jedoch als Imperativ. Ethnizität ist daher ein sehr machtvoll Instrumentarium, mit dem Politik gemacht wird und dessen Einsatz (nicht dessen Existenz) Ursache vieler blutiger Konflikte ist (Vgl.: Gupta/ Ferguson 1992).

Die primordialistische Sicht auf Ethnizität verstellt aber gerade diese Prozesse der Macht und Manipulation von Kollektiven. Ethnizität als Imperativ wird heute durch Ethnizität als soziales Verhältnis ersetzt. Begriffe wie „*situational, contextual, contestable*“ (Baumann 1999: 60) spiegeln die Veränderbarkeit von Ethnizität wider. Aus biologisch determinierten Objekten werden AkteurInnen, die immer Teil mehrerer Identitäten sind. Baumann bezeichnet Ethnizität nicht als „*biological essence*“ sondern als „*cultivated ferment*“ (Baumann 1999: 59). Ethnizität wird kultiviert, sie wird zu einem bestimmten Zweck produziert, gehegt und gepflegt und erscheint so mit der Zeit als natürlich gewachsen. Diese Essenz ist zwar ein Konstrukt, sie ist aber in unseren Köpfen präsent, abrufbar und AkteurInnen benutzen sie. Ein Individuum kann Teil mehrerer Identitäten sein, die nicht alle ethnisch definiert sein müssen (Vgl: Brumann 1999). Je nach Kontext wird man einmal TürkIn, dann KurdIn, und schließlich AlevitIn oder StudentIn sein. Dies soll nicht suggerieren, dass das Individuum absolut frei entscheiden kann, wo es zugehörig ist und wo nicht. Auch die zunehmende Auflösung der Einheit Ethnie – Kultur – Territorium hat nicht zu einer Auflösung der Vorstellung einer Ethnie als kulturell-territorial determinierte Einheit geführt. Vielmehr entstehen neue „Imaginationen“, die eine kulturelle Einheit an einen bestimmten Raum koppeln (Gupta/ Ferguson 1992). Raum und Ethnizität stellen zwar „imaginierte“ Zugehörigkeiten dar, sind jedoch nicht „imaginär“ (Gupta/ Ferguson 1992: 11). Ethnizität wird durch soziale Handlungen konstruiert, doch soziale Handlungen schaffen soziale Wirklichkeit. Das Ziehen der Grenzen erfolgt dabei nicht nur im Inneren einer Gruppe, sondern auch von außen. Barth weist darauf hin, dass Grenzüberschreitungen (z.B. multi-ethnische Ehen) von außen wie von innen durch sozialen Ausschluss geahndet werden (Barth 1970: 18). So wird auch Ethnie zu einem „package“ das man nicht so einfach abwerfen kann. Essentialismen „wirken“, sie schränken Handlungsmöglichkeiten ein und erlangen durch soziale Handlungen wieder an Bedeutung.

### **1.2.3 Nation – eine neutrale Gemeinschaft?**

Nation als letzte der drei Essentialismen wird per Definitionem mit einer gemeinsamen Ethnie, Sprache und einem geteilten Territorium gleichgesetzt. Das Nationenkonzept in seiner heutigen Form ist auf die Idee des Volkes von Johann Gottfried Herder zurückzuführen, der jedem Volk eine spezifische Eigenart und einen Eigenwert zuschrieb. Die Idee einer Nation, in der „*Deckungsgleichheit von politisch-territorialer und kulturell-ethnischer Einheit*“ (Haller 2005: 201) angestrebt wird, ist auf die Entwicklungen nach dem ersten Weltkrieg zurückzuführen. In Ablehnung der bisherigen dynastischen Vielvölkerstaaten

(Osmanisches Reich, Österreichisch-Ungarische Monarchie) wurde in Anlehnung an Herder das Selbstbestimmungsrecht aller Völker festgeschrieben, die nun als „ethnisch-kulturelle“ Einheiten definiert wurden und somit Anrecht auf ein eigenes Territorium hatten (Vgl.: Haller 2005). Die gerade entlarvte essentialistische Sicht auf Ethnizität als eine kulturelle und territoriale Einheit wurde somit in den Nationenbegriff inkorporiert und inspiriert wiederum eine essentialistische Sichtweise auf Kultur.

Essentialistische Vorstellungen von „space“, vermischt mit ethnischen und religiösen Bezügen, bilden die Basis der heutigen Nationalstaaten. Ihre Legitimation beruht auf der Konstruktion „nationaler“ Gemeinsamkeiten, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt herstellen sollen. Basis ist einerseits das gemeinsame Territorium, das als „natürliche“ Grundlage einer Nation betrachtet wird, in Wirklichkeit aber innerhalb und außerhalb einer Nation umstritten ist (Gupta/ Ferguson 1992). Andererseits zeigte Anderson, dass eine Nation eine imaginierte (siehe Anderson „imagined communities“ 1983) und keine natürlich gewachsene Gemeinschaft mit gemeinsamen Merkmalen aller ihrer Mitglieder ist. Daher übernehmen sog. Nationalmythen die Aufgabe imaginierte Gemeinsamkeiten innerhalb einer Nation herzustellen. Der so geschaffene Mythos einer gemeinsamen Herkunft, Abstammung und Geschichte erfindet Ethnizität als „*all-inclusive megaethnicity called nation*“ (Baumann 1999: 34) neu. „Die Österreicher“, „die Türken“, „die Deutschen“ – obwohl alle diese Staaten unterschiedliche ethnische, religiöse und kulturelle Gruppen beherbergen, definieren sie ihre Gemeinsamkeiten über einen Idealtypus, der die Essenz der jeweiligen nationalen Identität verkörpern sollte. Um das zu veranschaulichen, müssen Sie nur in ihren eigenen Köpfen nach solchen „Typen“ suchen. So wird schnell klar, dass jedeR von uns klischeehafte Bilder über Angehörige nationaler Gruppen im Kopf hat.

Diese essentialistischen Implikationen machen es unmöglich Nation als neutrale Gemeinschaft zu betrachten. Das in Deutschland und Österreich geltende *ius sanguinis*, der Erhalt der Staatsbürgerschaft mittels Vererbung, weist auf die ihm zu Grunde liegende Gleichsetzung von Nation und Ethnie hin. Diese Sichtweise resultiert zwangsläufig in einer ungleichen Behandlung verschiedener Ethnien. Da *eine Nation ein Volk* sei, wird automatisch eine Ethnie und ihre Ansprüche privilegiert während andere zu Minderheiten degradiert werden. So werden Sprache und Religion der Mehrheit privilegiert und in nationale Institutionen eingebunden, während Minderheitensprachen und -religionen eine untergeordnete Stellung einnehmen (Bauböck 1996).

Das Verhältnis von Nationalstaaten zur Religion ist ebenfalls nicht neutral. Baumann bezeichnet es als „säkularistisch“, allerdings „*by no means secular*“ (Baumann 1999: 44). Baumann nimmt an, dass der moderne „säkulare“ Nationalstaat durch die Verdrängung der Religion in den Privatbereich ein Vakuum der Identifikationsmöglichkeiten geschaffen hat, das wiederum durch nationale Mythen ausgefüllt werden muss. Baumann meint weiters, dass dadurch ein bestimmtes Ethos einer „Zivilkultur“ geschaffen werde, das genau wie Religion festlegt was richtig und was falsch, welche Verhaltensweisen akzeptabel und welche inakzeptabel sind. Das Verhältnis von Staat und Religion sei durch die Überschneidung ihrer Ansprüche gekennzeichnet: „*States make laws, and religions have laws*“ (Baumann 1999: 53). Während der Maßstab der Religion eine göttliche Wahrheit ist, so schaffen Staaten eine quasi-religiöse Wahrheit, die ihr Selbstverständnis, ihr Innen und Außen definiert. Nationale Werte und Normen haben zwar den Anspruch absolute Maßstäbe zu setzen, doch muss ihre scheinbare Neutralität auf Basis ihrer spezifischen historischen Entstehungsbedingungen dekonstruiert werden.

Während Baumann (1999) Religion hier als Abstraktum verwendet, das durch die Konstruktion eines absoluten Maßstabes gekennzeichnet ist, spielen konkrete Religionen in vielen europäischen Staaten noch immer eine Rolle. So sind nur Frankreich und Irland laizistische Staaten (die ihr „Vakuum“ mit einem quasi-religiösen Mythos einer allgemeingültigen laizistischen Ideologie füllen), insgesamt drei Länder haben eine Staatsreligion (Niederlande, Großbritannien, Schweden) während der große Rest zumindest Verträge mit einer oder mehreren religiösen Gruppen abgeschlossen hat, die die Religion der Mehrheitsgesellschaft vor anderen privilegiert (Der Standard, 9.2.2006: 2, Bauböck 1996). Auch die Diskussion um die Verankerung der christlichen Wurzeln Europas in der EU-Verfassung zeigt, wie sehr Politik und Religion miteinander verwoben sind<sup>13</sup>. Politik benutzt dabei Religion, um Zugehörigkeiten zu sichern.

Nationalstaaten sind also nicht neutral. Sie sind geprägt von spezifischen nationalen Traditionen, die sich im Laufe ihres Entstehungsprozesses in Interaktion mit und in Abgrenzung zu anderen Gruppen herausgebildet haben. Die Konstruktion einer ethnisch-nationalen Gemeinschaft und eines national-spezifischen Ethos tragen zur Legitimation dieser imaginierten Gemeinschaften bei. Dieses nationale Selbstverständnis bestimmt wie Zugehörigkeit und Mitgliedschaft in einem Staat geregelt werden (Bauböck 1996).

---

<sup>13</sup> Siehe z.B. Körtner, Ulrich H.J.: „Gott in Europa – eine Replik“. Der Standard, 22.1.2003.

### 1.3 Clash of Essentialisms – Kultur in der Politik

Kultur liegt im Herzen dieses Dreiecks von Religion, Ethnie und Nation (Baumann 1999: 24). Durch die Gleichsetzung von Kultur mit ethnischen Identitäten, einer Gemeinschaft und einem gemeinsam geteilten Territorium wird „Kultur“ zu einem „Objekt an sich“ (Baumann 1998: 292). „Kultur“ wird zu einer natürlichen, biologischen Tatsache, die man „hat“ und der man „angehört“ und somit auch vererbbar scheint. Diese Naturalisierung von Kultur führt dazu, dass eine Überschreitung der Grenzen zwischen „Kulturen“ unmöglich wird:

*„On this line of thinking, 'culture' and 'community' represent borders which cannot and should not be crossed for the good of all concerned.“ (Vertovec 1999: 229)*

In diesem Verständnis wird Kultur in erster Linie dazu benutzt, Grenzen aufzurichten und aufrecht zu erhalten. Der Prozess des Aufrichtens selbst und der kreative Umgang mit Kultur gerät aus dem Blickfeld. Kultureller Essentialismus führt zur Konstruktion eines absoluten Weltbildes, in dem „Kultur“ bestimmte Verhaltensweisen als akzeptabel bzw. nicht-akzeptabel normiert und dadurch immer weiter reproduziert. Baumann betont, dass die essentialistische Wahrnehmung von Kultur durch soziale Handlungen auch „empirisch sichtbar“ wird (Baumann 1998: 297). Einzelne kulturelle Merkmale, die in Wirklichkeit immer mit anderen Gruppen geteilt werden, werden selektiert und stellen die Basis für „natürlich gewachsene“ kulturelle Gemeinschaften dar. Religion, Ethnie und Nation dienen dabei als „absolute“ Bezugspunkte, die den Zusammenhalt innerhalb von Kollektiven sichern sollen. „Kultur“ erscheint als etwas Universelles oder Gottgegebenes (Yanagisako/ Delaney 1995: 12). In Wirklichkeit greifen diese Konstruktionen alle auf auswechselbare relative Kategorien zurück, die dann als zeitlos und absolut dargestellt werden (Vgl.: Barth 1970, Baumann 1998/ 1999).

Die feministische Anthropologie trug wesentlich dazu bei, „Kultur“ als Instrument dominanter Eliten zu analysieren, die dadurch ihre Machtansprüche „naturalisieren“ und ihre Hegemonien weiter ausbauen. Kultur wird zu einer von vielen „*Ideologies of the natural*“ und dient zur Rechtfertigung von „*systems of inequality*“ (Yanagisako/ Delaney 1995: 10). Durch das Label „Kultur“ wird dann die Relativität dieser Zugehörigkeiten und Identitäten verdeckt. So werden komplexe und sich überlappende Zugehörigkeiten homogenisiert und „natürliche“, nicht überschreitbare Grenzen auf der Basis von kulturellen Unterschieden gezogen. Es entsteht ein Bild vieler klar abgrenzbarer, unterschiedlicher, ihren eigenen Regeln gehorchenden, kollektiven Gruppen nebeneinander.

### **1.3.1 Kollektive Kulturen im Zentrum sozialer Kämpfe um Anerkennung in multikulturellen Gesellschaften**

Dieser starre Begriff von Kultur als „Besitz eines Kollektivs“ manifestiert sich auch in der Politik. Kultur wird zur Basis von Differenzen innerhalb einer nationalen Gemeinschaft. Weltweite Phänomene wie Globalisierung, internationale Arbeitsteilung, Kolonialismus und Imperialismus haben zur Intensivierung von Migrationsbewegungen beigetragen. In Deutschland und Österreich ist es vor allem das „Gastarbeitersystem“<sup>14</sup>, in Folge dessen ab den frühen 1960'ern Arbeitskräfte angeworben wurden, die sich nach dem Scheitern des Rotationsprinzips dauerhaft in den Anwerbestaaten angesiedelt haben (Fassmann/Münz 1993). Seit der Öffnung der Grenzen 1989 sind es vorwiegend Fluchtbewegungen, und in Folge des „Gastarbeitersystems“ Familienzusammenführungen, die für neue Mitglieder in unseren Gesellschaften sorgen. Nationalstaaten sehen sich im Laufe der letzten Jahrzehnte einer wachsenden (kulturellen) Diversität gegenüber. Das Empfinden von kultureller „Fremdheit“ wird durch unterschiedliche religiöse und ethnische Zugehörigkeiten verstärkt.

Diese „neue“ Präsenz zugewanderter Minderheiten stellt Einwanderungsgesellschaften, ob sie sich selbst als solche wahrnehmen oder nicht, vor neue Herausforderungen. „Plötzlich“ sehen sich die betroffenen Staaten mit einer großen Anzahl von Menschen konfrontiert, die zwar dauerhaft auf nationalem Territorium leben, jedoch keine StaatsbürgerInnen sind. Folglich sind ganze Gruppen von Menschen, genauer gesagt alle Nicht-StaatsbürgerInnen, von einem großen Teil der Grundrechte ausgeschlossen (Vgl.: Baumann 1999, Volf/ Bauböck 2001). Diese Gruppe der Nicht-StaatsbürgerInnen lässt sich auch nicht so einfach und schnell in StaatsbürgerInnen verwandeln. Einerseits sorgen staatliche Regelungen betreffend der Erlangung der Staatsbürgerschaft dafür, andererseits widersprechen Lebensentwürfe von ZuwanderInnen diesem Modell. Die Erlangung der Staatsbürgerschaft wird zunehmend an Hürden gekoppelt (Vgl.: Volf/ Bauböck 2001), immer längere Wartezeiten und Staatsbürgerschaftstests sind nur zwei davon. Zudem wird bei Einbürgerungen in der Regel verlangt, die alte Staatsbürgerschaft zurückzulegen, was eine zusätzliche emotionale wie auch rechtliche Hürde bedeutet, kann der Verzicht auf die Staatsbürgerschaft auch den Verzicht auf Rechte im Herkunftsland bedeuten. Weiters ist der Erhalt der Staatsbürgerschaft in Österreich

---

<sup>14</sup> Das „Gastarbeitersystem“ beschreibt das diskriminierende System der Arbeitskräfteanwerbung in Deutschland und Österreich, das ähnlich heutigen „Saisonarbeitersystemen“, ausländischen ArbeiterInnen zeitlich und rechtlich beschränkten Zugang zum österreichischen Arbeitsmarkt bietet (Vgl.: Fassmann/Münz 1993, Strasser 2003)

nicht an die Geburt (*ius soli*), sondern an die Herkunft und Zugehörigkeit der Eltern (*ius sanguinis*) gebunden, ein Erbe des „Volksgedanken“ Herders. Dies hat zur Folge, dass auch zweite, dritte etc. Generationen von ZuwanderInnen nicht automatisch als ein vollwertiger Teil der österreichischen Gesellschaft anerkannt werden.

BürgerInnenrechte (Rechte für StaatsbürgerInnen), als Rechte „für alle“ konzipiert und auf das Individuum ausgerichtet, schließen in der Realität von Einwanderungsgesellschaften einen Teil der Bevölkerung aus. Baumann sieht diesen blinden Fleck der BürgerInnenrechte als charakteristisch für die Situation der Staaten Nordamerikas und Europas (Vgl.: Baumann 1999: 8). Er schließt daraus, dass BürgerInnenrechte allein nicht mehr ausreichen, um die Gleichheit aller BürgerInnen zu sichern: „*Civil Rights alone are not the way to achieve equality for all*“ (Baumann: 1999: 9). Folge dieser Exklusivität von BürgerInnenrechten ist die Suche nach einer anderen Art von Rechten, auf deren Basis auch Nicht-StaatsbürgerInnen Rechte einfordern und beanspruchen können. Ljubomir Bratić spricht in diesem Zusammenhang von „sozialen Kämpfen“ die in Einwanderungsgesellschaften stattfinden:

*„Alle migrantischen Gruppen führen – bedingt durch ihren Ausschluss innerhalb des nationalstaatlichen Gebildes – soziale Kämpfe.“ (Bratić 2004: 140)*

Im Kampf um politische Mitbestimmung (auf lokaler, nationaler und transnationaler Ebene) treffen verschiedene Essentialismen aufeinander, die im Prozess der Begegnung und Interaktion neu geschaffen, aufgeweicht werden oder auch verschwinden können, da sie als irrelevant erachtet werden. Die Sicht auf sich selbst bestimmt dabei den Blick auf „die Anderen“. Die essentialistischen Wurzeln von Nationalstaaten führen dazu, dass der Kampf um Mitbestimmung und Zugehörigkeit nicht auf einem neutralen Feld ausgehandelt wird, sondern Vorstellungen von der eigenen und fremden „Kultur“ in die Auseinandersetzung mit einbezieht. Die Definitionsmacht des Staates über Mitgliedschaft und Ausschluss hat zur Folge, dass der Kampf um Gleichberechtigung zwischen ungleichen AkteurInnen erfolgt (Vgl.: Strasser 2003). Der Staat legt „seine Kultur“ als Maßstab für die Anerkennung von MigrantInnen fest.

Die Sicht des Staates auf „seine“ Minderheiten als kulturell zu unterscheidende Gruppierungen, die Reservierung von BürgerInnenrechten exklusiv für StaatsbürgerInnen und der daraus resultierende Ausschluss von Nicht-StaatsbürgerInnen, führte dazu, dass kollektive Rechte (im Gegensatz zu individuellen BürgerInnenrechten) die Forderung nach Gleichberechtigung erfüllen sollten. Kultur wird somit zur Basis, auf der Minderheiten Forderungen nach Anerkennung formulieren und die Aufnahmegesellschaft deren Aus- und Einschluss rechtfertigt:

*„Die Hauptforderungen aller Migrantinnen (sic) sind BürgerInnenrechte und politische Entscheidungsmacht. (...) Der Unterschied ist nur in den verschiedenen Ausgangspositionen festzustellen, die ihnen der Aufnahmestaat oktroyiert.“ (Bratić 2004: 140)*

Eine selektive Förderung von Kollektiven, hinreichend als „affirmative action“ oder „positive discrimination“ bekannt, ist die Folge der Gleichsetzung von Kultur mit Differenz. Baumann warnt eindringlich, dass kollektive Rechte niemals Gleichheit, sondern immer Ungleichheit produzieren würden (Baumann 1999:9/f). Natürliche und damit absolute Differenzen werden zur Grundlage politischer Forderungen und Machtansprüchen. MigrantInnen organisieren sich in Kollektiven und produzieren Differenz, da der Erhalt von Rechten an Differenz gekoppelt ist. Diese Festschreibung und Produktion von Kollektiven auf der Basis von kulturellen Differenzen führt zu einer Reproduktion von Machtverhältnissen (Baumann 1999: 87). Eliten bestimmen über Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit zu einem Kollektiv, und damit über den Zugang zu bzw. Ausschluss von Rechten. Sie sichern sich Loyalitäten und Macht indem sie Inhalte innerhalb starrer Grenzen definieren. *„Communalist versions of culture, whether they are based on nationality, religion, or ethnicity, demand communalist conformity”* (Baumann 1999: 106). Differenzen innerhalb einer Gruppe werden homogenisiert und die dominante Version einer Kultur zur Norm gemacht. Die dominante Ethnie, die dominante religiöse Auslegung, die dominante Sprachgruppe, das dominante Geschlecht bestimmt über die Verteilung von Ressourcen und Macht. Kultur wird somit zum Instrument der Politik. Im Gegenzug dazu entzieht sich Kultur weitgehend einer Politisierung, d.h. Machtverhältnisse, die hinter der Produktion von Essentialismen stecken, werden durch die Naturalisierung von Kultur weitgehend ausgeblendet und tabuisiert.

### **1.3.2 Kultur im Zentrum der nationalen Sicht auf sich selbst und dem Umgang mit anderen**

Die Gleichsetzung von Kultur mit natürlichen, kollektiven Einheiten und dessen Vermischung mit Nation, Religion und Ethnie, macht „Kultur“ zur Grundlage kollektiver Identitäten und zu einem entscheidenden Instrument in der Forderung nach Rechten und der Gestaltung des Zugangs zu diesen. Wie machtvoll Kultur und (kulturelle) Kollektive in einem politischen System werden können, bestimmt der Staat durch seine Regulierungen von Migration und Integration. Nationale wie regionale und lokale Verwaltungen prägen die Art der Diversität in ihrem Einflussgebiet (Grillo 2005: 1). Bauböck betont dabei, dass die Reaktion des Staates auf die zunehmende soziale und kulturelle Diversifizierung nicht neutral sei, sondern Modelle der Mitgliedschaft durch nationale Traditionen und Selbstwahrnehmungen geprägt sind

(Bauböck 1996: 7). Während nicht jede Politik Differenzen auf der Basis von Essentialismen festschreibt, so liegen doch jedem Nationalstaat Annahmen über seine eigene kulturelle Identität zu Grunde, die nationale Politiken entscheidend mitbestimmen. Der politische Umgang mit Diversität unterliegt damit grundlegend der Gefahr Migrations- und Integrationspolitik auf der Basis von Kulturalisierungen und Essentialisierungen zu betreiben. Nationale Identitätskonstruktionen sind Grundlage für die Definition von Differenz, für den Grad der Anerkennung von Differenz und damit der Aufnahme von Differenz in dieses nationale Selbstverständnis. Dies kann auf einer Bandbreite von Nicht-Anerkennung (Assimilation) bis zur Totalisierung von Differenz (Separatismus) geschehen (Grillo 2005: 30).

Vertovec beschreibt die Beziehung des Staates zu „seinen“ Minderheiten als heterophil oder heterophob. Differenz (Kultur) wird entweder idealisiert oder dämonisiert, sie wird als Chance, als „schützenswert“ begriffen, oder als Gefahr des gesellschaftlichen Zusammenhalts und somit zu verhindern gesucht (Vgl.: Vertovec 1999: 224). Grillo veranschaulicht diese Spannweite anhand der Beispiele Frankreich und England (Vgl.: Grillo 2005): Frankreich ist ein Beispiel in dem kulturelle Diversität rein im Privatbereich akzeptiert wird, im öffentlichen Raum wird kulturelle Differenz dem universellen staatlichen Projekt des Laizismus untergeordnet. Kulturelle Diversität wird als Bedrohung dieses Projekts wahrgenommen, wie z.B. das Verbot des Kopftuchs an öffentlichen Schulen zeigt. Großbritannien wiederum fördert die kollektive Organisation der migrantischen Bevölkerung (Multikulturalismus) die dann durch „affirmative action“ gefördert wird, obwohl der Großteil der migrantischen Bevölkerung auch Zugang zu BürgerInnenrechten hätte. Und Österreich schließlich ist ein Beispiel für konzeptionslose Integrationspolitik. Konzepte zur dauerhaften und nachhaltigen Eingliederung von MigrantInnen wurden durch ein fehlendes Selbstverständnis als Einwanderungsland (Vgl.: Fassmann/ Münz 1993, Volf/Bauböck 2001) lange Zeit verhindert. Integration und Integrationsprobleme wurden nur in den Medien besprochen und nicht auf einer politischen Ebene gelöst. Diese Ignoranz gegenüber dem Thema Integration als Nicht-Thema wird erst in den letzten Jahren langsam überwunden. So beinhaltet das neue Regierungsprogramm der SPÖ –ÖVP Regierung 2007 zwar die Absicht der Einrichtung einer Integrationsplattform<sup>15</sup>, die Ankündigung der Einrichtung einer IntegrationssprecherIn oder

---

<sup>15</sup> „Integrationsplattform: Zur Versachlichung dieses Themas wird eine Integrationsplattform geschaffen, die Integrations- und Fremdenfragen evaluiert und entsprechende Maßnahmen vorschlagen kann; die Vertreter in dieses Gremium werden von Bund, Ländern, Gemeinden, Sozialpartnern und Experten entsandt“ (Regierungsprogramm für die XXIII. Gesetzgebungsperiode 2007: 143).

gar eines -ministeriums ist jedoch, entgegen Ankündigungen während des Wahlkampfes, nicht wieder zu finden (Vgl.: Regierungsprogramm für die XXIII. Gesetzgebungsperiode 2007).

Während die Form des Umgangs mit Differenz variiert, ist den verschiedenen politischen Ausformungen jedoch eines gemeinsam: Ihre Sichtweise auf Kultur, als „*a kind of package*“ (Vertovec 1999: 224), einen Rucksack den man mit sich herumträgt und nicht wieder loswird, wie das Kamel seinen Höcker.

*„Fundamental to their conservatism is a certain perspective on culture. (...), they share an understanding of `culture´ as a defining property of human groups and the individuals who belong to them, which is static and essentialist, and takes little account of processes of cultural change engendered by globalisation and transnationalism.” (Grillo 2005: 35)*

Im Assimilationsmodell wird Differenz als gänzlich unüberbrückbar gesehen und wird damit zur Bedrohung der nationalen Einheit. Zu Grunde liegt dieser Angst vor Differenz eine essentialistische Sichtweise auf die eigene nationale Kultur, die nationale Werte und Normen zu einem absoluten Maßstab erhebt. Multikulturalismus, als eine Politik der Anerkennung von Differenz, steht ebenfalls in Gefahr auf Essentialismen aufzubauen, wenn er Differenz mit Kollektiven (Kulturen) gleichsetzt und diese ebenfalls als natürliche Einheiten betrachtet. Beide Formen des Diversitätsmanagements schließen also essentialistische Sichtweisen auf sich selbst und auf andere mit ein. Durch diese starre Sicht auf Kultur werden kollektive Grenzen festgeschrieben und eigene Werte und Normen nicht hinterfragt. Das Problem liegt also nicht in der Forderung nach einer graduellen Anerkennung von Differenz bzw. Anpassung, sondern in dem *was* unter Differenz und Anpassung verstanden wird und somit anerkannt werden soll. Wird dieses „*Was*“ essentialisiert, so wird es unhinterfragbar und zu einem Tabu. Der Kampf um Differenz und Gleichheit erscheint somit als Kampf entlang starrer unüberwindbarer Grenzen. Politische Lösungen werden folglich blockiert (Vgl.: Vertovec 1999).

### **1.3.3 Nationale Kultur ins Zentrum – die Angst vor einem „Zu viel“ an Differenz**

Das politische System des Multikulturalismus charakterisiert die Politik der 1990er Jahre in vielen europäischen Einwanderungsgesellschaften, allen voran Großbritannien (siehe oben). *Multikulturalismus* ist im Gegensatz zu „multikulturell“ nicht eine Beschreibung des

---

„multikulturellen“ Zustandes europäischer Städte, sondern ein politisches Projekt (Grillo 2005: 6). Multikulturalismus teilt MigrantInnen in klar abgrenzbare „*cultural communities*“ auf und sucht sie auf Basis von Kultur zu organisieren und zu kontrollieren (Vertovec 1999: 224). Dieses Projekt baut auf der „Anerkennung von Differenz“ auf, und Differenz wird weithin mit Kultur gleichgesetzt. Der Grad der Anerkennung von Differenz variiert dabei zwischen einem schwachen und einem starken Pol: einerseits wird er nur auf den Privatbereich bezogen, kann aber andererseits bis in die öffentliche Sphäre reichen, und zu Forderungen nach Selbstverwaltung auf Basis von Differenz führen (Grillo 2005: 6). Multikulturalismus ist nach anfänglicher Begeisterung zunehmender Kritik ausgesetzt. Einerseits weicht die Begeisterung für Differenz einer Angst vor zuviel Differenz: „*Enough is enough*“ (Grillo 2005: 30), wie Grillo es ausdrückt. Andererseits ist es die Essentialisierung von Kultur, die vor allem von wissenschaftlicher Seite angeprangert wird.

Trotz dieser Abkehr von einem „Zu viel“ an Differenz, bleibt die essentialisierende Sicht auf Kultur bestehen und übt weiterhin Einfluss auf die Schaffung von politischen Handlungsspielräumen. Grillo erklärt, warum in den letzten Jahren wieder vermehrt nationale Kulturen und Forderungen nach Anpassung an Bedeutung gewinnen. Grundlagen dafür sind die schon erwähnte zunehmende Präsenz „neuer“ Minderheiten in den Gesellschaften Europas, das scheinbare Scheitern ihrer Integration (so wahrgenommen durch extreme Ausformungen von Desintegration – Aufstände in Paris, Mord an Theo van Gogh, etc.), sowie die jeweiligen Vorstellungen von Nation innerhalb von Nationalstaaten. Neben diesen inneren Problemlagen, tragen Entwicklungen auf transnationaler und globaler Ebene wie die europäische Integration und Globalisierung dazu bei, dass Nationalstaaten von außen „zerrüttet“ werden und an Bestimmungsmacht verlieren. Zunehmende ökonomische Unsicherheit führt zum Verlust von Loyalitäten innerhalb und damit ebenfalls zu einer Fragmentierung nationaler Identitäten. All diese komplexen Prozesse sind Ursachen für „*cultural anxiety*“ (Grillo 2003) und folglich der verstärkten Berufung auf die eigene (nationale, ethnische, religiöse) Kultur. Grillo bezeichnet diese Entwicklungen als „*Backlash Against Diversity*“ (2005), welcher Anleihen an „*ideas of an earlier era*“ (Grillo 2005: 12) nehme. Als Folge davon werden europaweit Staatsbürgerschaftstest eingeführt, Integrationsverträge schnüren Pflichtpakete für MigrantInnen deren Erfüllung „Integration“ herstellen soll. Die Nation mit ihren Werten und Normen rückt also wieder in den Mittelpunkt.

Paul Lubeck (2002) setzt fragmentierte nationale Identitäten zum Ausgangspunkt der Reaktion von Nationalstaaten auf ihre innere Diversität. Diese Fragmentierung führt zu einer verstärkten Berufung auf eigene nationale „*core values*“ (Grillo 2005: 29), die die Essenz

eines nationalen Selbstverständnisses wieder hochhalten. Diese neu entdeckten „core values“ sind keine Fixsterne am Horizont, auch wenn sie als zeitlos dargestellt werden, ihr Inhalt bildet sich in der Interaktion mit „Anderen“ immer wieder neu. „Core values“ werden in der Regel aber nicht hinterfragt, die wechselseitige Beeinflussung von Selbst- und Fremdwahrnehmungen nicht reflektiert. Lubeck hält fest, dass durch die Zuwanderung muslimischer MigrantInnen Religion zu einem Marker der nationalen (europäischen) Identität wird. Das implizite Selbstverständnis europäischer Nationalstaaten als christlich oder säkularistisch erhebt den Islam zu einem Marker absoluter Grenzziehungen. „Cultural anxiety“ wird dann virulent, wenn „die Anderen“ die eigenen identitären Stützpfiler anzugreifen drohen. Diese Stützpfiler werden aber vor allem in den Bereichen aktiviert, in denen „die Anderen“ als kulturell „fremdartig“ wahrgenommen werden. Der Blick auf „die Anderen“ homogenisiert, macht Grenzen starr und schränkt Handlungsspielräume ein. Essentialismen wirken wie „self-fulfilling prophecies“: Sie produzieren soziale Realität durch machtvolle Zuschreibungen. Kultur bleibt somit weiterhin die Basis, auf der Forderungen nach Anerkennung formuliert werden.

### ***1.3.4 Essentialistische Potenziale durchleuchten***

Alle Formen der Politik, ob aufbauend auf Differenzen oder Gemeinsamkeiten, sind daher auf ihr essentialistisches Potenzial hin zu untersuchen. „Unüberwindbar“ scheinende Barrieren im Feld der Integrations- und Migrationspolitik werden damit hinterfragbar und kontextualisierbar. Der Kampf um Gleichberechtigung ist dabei weder über Gleichmachung (Ignorieren von Differenz) noch über festgeschriebene Ungleichheit (Überbetonung von Differenz) zielführend. Wie Maria Schiller (2007) in ihrer Auseinandersetzung mit Diversitätspolitik in Amsterdam zeigt, ist auch eine post-multikulturalistische Politik nicht gefeit vor der Produktion von Essentialismen. Obwohl wieder auf BürgerInnen anstatt auf ethnische oder religiöse Kollektive abzielend, werden starre Grenzen produziert, die das Gegenbild der „ungebildeten muslimischen Frau“ von der gesellschaftlichen Einheit ausschließen sollen. Diese Essentialisierung taucht trotz der Betonung von Gemeinsamkeiten innerhalb einer diversen Gesellschaft auf, und konstruiert sich wiederum als Gegenbild zur nationalen Selbstwahrnehmung. Durch die Hinterfragung scheinbar natürlicher Gruppen und Werte wird der Blick auf Machtverhältnisse und Prozesse von Zuschreibungen (von außen wie von innen) frei gemacht. Ein solcher Blick erlaubt, absolute Differenzen als relative Differenzierungen zu untersuchen, die in Interaktion mit anderen gebildet werden und durch soziale Handlungen an Macht gewinnen (Baumann 1999: 95). Die Konstruktion eines

„Wir“ gegenüber einem „Anderen“ ist ein kultureller Prozess in dem laufend Differenzen und Gemeinsamkeiten ausgehandelt und potenzielle Essentialismen produziert werden. Gesellschaftliche Machtverhältnisse und Forderungen nach Macht entscheiden schließlich darüber, ob und wie lange diese Essentialismen (von innen wie außen, Mehr- wie Minderheiten) festgeschrieben und aufrechterhalten werden können und somit zur Basis von Politik werden.

## **1.4 Kultur – ein Wegwerfkonzept?**

Ist Kultur angesichts ihres weit verbreiteten Missbrauchs und Missverständnisses überhaupt noch brauchbar? Wie kann man die Instrumentalisierung von kulturellen Essentialismen durch die Politik sichtbar machen und überwinden? Und wie kann man das starre, nicht-diskutierbare Kultur-Konzept in einem positiven Sinn *politisieren*, d.h. als Instrument benutzen um Beziehungen zwischen Mehr- und Minderheiten und innerhalb von Minderheiten zu analysieren? Oder ist es einfacher den Begriff „Kultur“ aufzugeben, da er im Endeffekt soziale Probleme eher verwischt als klarstellt? Kultur – ein Wegwerfkonzept?

### **1.4.1 Positionierungen rund um Kultur – Wechselverhältnisse zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit**

Dieser Beitrag ist nur Teil einer Debatte um die Neubewertung des Kulturbegriffs in der Kultur- und Sozialanthropologie, die seit der Postmoderne geführt wird. Die Positionen reichen von einer Neubewertung bis hin zur Abschaffung des Kulturbegriffs. Der Gebrauch des Kulturbegriffs durch unterschiedlichste Gruppen quer durch alle Lebensbereiche wird allerdings nicht nur als Erfolg der Disziplin gewertet, sondern stimmt die meisten WissenschaftlerInnen skeptisch. Das eigene Steckenpferd scheint den Händen der WissenschaftlerInnen entkommen zu sein. Brumann stimmt die alltägliche Verwendung von „Kultur“ positiv. Der allgemeine Sprachgebrauch habe sich dem anthropologischen angenähert, nachdem eine Auseinandersetzung mit Kultur lange Zeit nur auf akademischer Ebene erfolgt war. Kultur würde nun auch von der Allgemeinheit nicht mehr nur als Hochkultur, sondern als ein allumfassendes Konzept verwendet werden (Brumann 1999: 10/f). Grillo hingegen meint, dass der Unterschied zwischen der alltäglich gebrauchten Sicht auf Kultur (essentialistisch) und dem Kulturbegriff der Kultur- und Sozialanthropologie (prozessual) noch nie so weit auseinandergeklafft sei (Vgl.: Grillo 2003). Der weit verbreitete Missbrauch von Kultur zu machtpolitischen Zwecken lässt Abu-Lughod gar für eine

Abschaffung des Kulturbegriffs plädieren (Reaktion von Abu-Lughod auf Brumann 1999 in: Brumann 1999: 13-15).

KritikerInnen des heute dominanten Kulturverständnisses richten ihre Kritik aber gleichzeitig an die klassischen VertreterInnen der Kultur- und Sozialanthropologie, die einen Teil der Verantwortung an der Entstehung eines essentialistischen Kulturbegriffs tragen, so Brumann (1999) in seiner Zusammenfassung der Kritik. Kultur, und vor allem „fremde Kultur(en)“, wurde zum Kernstück der Disziplin und gleichzeitig zu ihrer identitären Grundlage: Die Folge davon war, dass mit „Kultur“ Differenzen mehr betont wurden als Gemeinsamkeiten, indem sie dazu diente starre Grenzen und Hierarchien zwischen „uns“ (den ForscherInnen) und den „Anderen“ (unseren „Objekten“) festzuschreiben. Während in den Definitionen von Kultur immer ein holistisches und offenes Konzept von Kultur vertreten wurde, wich die ethnographische Praxis von diesem Ideal entscheidend ab und transportierte damit eine Sicht auf Kultur nach außen, die Kultur zur Basis von Differenz machte. Der heute dominante Kulturbegriff mahnt die Verantwortung der Wissenschaft gegenüber der Gesellschaft ein: Die Produktion von Wissen erfolgt niemals in einem akademischen „Elfenbeinturm“, sondern wird von gesellschaftlichen (Macht-) Verhältnissen beeinflusst und hat Einfluss auf diese.

Trotz der fragwürdigen Bedeutung von Kultur zur Rechtfertigung von Machtverhältnissen, wird von einer Mehrheit die Abschaffung des Kulturbegriffs abgelehnt. So meint Grillo, dass die reine Abschaffung eines Wortes nur wenig praktische Auswirkungen auf die Denk- und Lebenswelt der nicht-akademischen Welt hätte (Grillo 2003: 168). Dieser Meinung schließt sich auch Brumann an: „*Denying the existence of culture and cultures will be difficult to transmit to the many that see them out there (...)*“ (Brumann 1999: 13). Brumann weist weiters darauf hin, dass eine Abschaffung des Begriffs nicht zur Klärung von Missverständnissen beitragen könnte und fordert seine KollegInnen auf sich als „Kultur-ExpertInnen“ in öffentliche Diskussionen einzumischen. Auch ich stimme dafür, Kultur einem Recycling Prozess zu unterziehen, ihre guten Seiten zu verwerten und ihr Potenzial zu nutzen. Es geht um eine Neugestaltung des Kulturbegriffs, der ein offenes und flexibles Verständnis von Kultur in die Öffentlichkeit trägt (Baumann 1999, Vertovec 1999, Grillo 2003). Absolute Unterschiede würden so zu relativen, unausweichliche Spaltungen können überwunden werden.

### **1.4.2 Kulturelles Recycling – Eine Neubewertung und Neupositionierung von Kultur**

Um eine solche Neugestaltung erfolgreich zu gestalten, wird sich in meinem Augen auch die Bedeutung und Position von „Kultur“ in der Wissenschaft verändern müssen. Brumanns Idee, Kultur *an sich* weiterhin zu untersuchen, Clusters von kulturellen Merkmalen aufzustellen und herauszufinden was („Japanese“, „punk“, „gay“) Kultur denn nun eigentlich sei (Brumann 1999: 9,12), ist zwar ehrenhaft, aber nicht mehr zeitgemäß. Kultur ist nun mal schwammig und hat durchlässige Grenzen, der Versuch Kulturen zu klassifizieren, wie es einst Murdock mit den Human Relations Area Files machte, geht damit am Wesen von Kultur vorbei und gerät leicht in die Gefahr, Kultur wiederum mit Kollektiven und Differenz gleichzusetzen. Der Vorschlag Brumanns, Kultur weiterhin als „*working tool*“ (Brumann 1999: 21) oder „*general analytical tool*“ (Brumann 1999: 24) zu verwenden, würde alle ihr impliziten machtgeladenen Fiktionen (und somit auch die soziale Praxis) reproduzieren. Während man Kultur als Begriff nicht verwerfen muss oder soll, so muss man sich doch von Kultur distanzieren, um alle ihre Seiten, negative wie positive, existierende wie erfundene, analysieren zu können. Kultur muss zu einem „*Objekt der Analyse*“ werden (Grillo 2003: 168). Kultur selbst (was ist sie selbst denn eigentlich?) kann nichts zu einer Klärung gesellschaftlicher Konflikte und Spannungen beitragen. Nur eine Analyse *von* Kultur kann an der sozialen Praxis ansetzen und diese somit auch verändern. Angesichts des machtvollen Einflusses des essentialistischen Kulturbegriffs im gesellschaftlichen Alltag ist eine Analyse der gelebten Praxis notwendiger denn je.

### **1.4.3 Diskurse von Kultur – Eine Annäherung an die soziale Praxis**

Baumann (1999) liefert mit seinem diskursiven Kulturbegriff ein Werkzeug, das Kultur nicht nur als abgehobenes „all-inclusive“ Konzept benutzt, sondern mit seiner Analyse von Kultur direkt an der Praxis ansetzt. Schon Yanagisako und Delaney betonen die Notwendigkeit eine Analyse von Kultur zu einer Analyse von „meaningful practices“ der untersuchten Personen und ihren Infragestellungen dieser Bedeutungen zu machen (Yanagisako/ Delaney 1995). Baumann interessiert ebenfalls nicht ein theoretisches, klassifizierbares Ideal von Kultur. Er will untersuchen, wie und warum Kultur tagtäglich benutzt wird, um Forderungen durchzusetzen, Zusammenhalt zu schaffen und Grenzen zu ziehen. Der Leitspruch Baumanns dabei ist: „*Informants are never wrong*“ (Baumann 1999: 90). Diese einfache Aussage hat zur Folge, dass unterschiedliche Sichtweisen und Argumentationen nicht einfach als irrational und nicht der sozialen Realität entsprechend abgelehnt werden können. Es wäre sehr

anmaßend, Prinzipien nach denen Menschen ihr Leben ausrichten, an denen sie sich orientieren, an die sie glauben, als „falsch“ (nicht den neuesten Erkenntnissen der Wissenschaft entsprechend) abzutun. Sozialwissenschaftliche Forschung kann nur dann funktionieren, wenn sie ernst nimmt was Menschen denken und sagen, um dann auch ihr Tun verstehen zu können. Ein „going native“, die Übernahme der Sichtweisen der uns interessierenden Menschen, ist damit allerdings nicht gemeint. (Sonst müsste man ständig Religion, Ideologie, etc. wechseln). So meint auch Baumann, dass man in der Annäherung an Kultur als Forschungsgegenstand einen prozessualen Kulturbegriff im Hinterkopf behalten muss, um andere Interpretationen und Anwendungen von Kultur analysieren zu können. Kultur ist ein Prozess der immer im Zusammenspiel mit dem jeweiligen Gegenüber Bedeutungen konstruiert, Grenzen zieht und/ oder Gemeinsamkeiten hervorhebt und dadurch Orientierung gibt (Vgl.: Grillo 2003, Barth 1970).

Die Rolle von Kultur verändert sich mit diesem Ansatz unweigerlich. Das pragmatische Benutzen von Kultur um Zugehörigkeiten, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu schaffen hat zur Folge, dass Kultur der kultur- und sozialanthropologische Kulturbegriff eng an Identität gekoppelt ist. Allerdings werden mit Kultur Identitäten nicht mehr festgesetzt, sondern dekonstruiert. Christoph Brumann (1999) warnt jedoch vor einer Gleichsetzung von Kultur mit Identität wie vor einer Überethnisierung von Kultur. Er weist darauf hin, dass auch ganz banale Dinge wie Soap Operas oder Fernsehwerbungen zur Entstehung einer gemeinsamen Bedeutungswelt beitragen, sie aber nie Inhalt von Identitätspolitik seien. Brumann hat sicher recht, dass der Kulturbegriff der Kultur- und Sozialanthropologie ein holistischer sein sollte, doch geht es in folgender Analyse um die zweckgerichtete Aktivierung von Kultur um Unterschiede oder Gemeinsamkeiten zu konstruieren und somit Möglichkeiten der Identifikation anzubieten.

Baumann (1999) definiert Kultur als Diskurs, der „Identifikationen“ (die relative Version von Identität) und „Differenzierungen“ (die relative Version von Differenz) kreativ immer neu definiert. Um Orientierung und Halt zu bekommen, Ansprüche und Forderungen durchsetzen zu können, schaffen soziale AkteurInnen immer wieder neue, und je nach Kontext unterschiedliche, Essentialismen. Kultureller Essentialismus und Prozessualismus schließen sich folglich nicht aus, sondern bauen in der Praxis aufeinander auf: Die prozessuale Theorie von Kultur ist in der essentialistischen Rhetorik implizit (Baumann 1999: 90). Der Ausgangspunkt dabei ist, dass alle absolut und natürlich scheinenden Differenzen nicht per se existieren, sondern erfunden werden, um dann für einen bestimmten Zweck „eingefroren“, d.h. ihrem zeitlichen und sozialen Entstehungskontext beraubt zu werden.

Dieses Schaffen von klaren Kategorien der Zugehörigkeit und Weltanschauung beruht laut Gerd Baumann hauptsächlich auf pragmatischen Motiven.

*„All identities are identifications, all identifications are dialogical, and all struggles for a common dream are practical.“ (Baumann 1999: 140)*

Die Verwendung von Essentialismen zur Erreichung bestimmter Ziele hält er dabei nicht nur für rational, sondern auch für legitim. Diskursive Kultur ist alltägliche Praxis aller Menschen. Menschen schaffen fortwährend Zugehörigkeiten und Abgrenzungen, indem sie Gemeinsamkeiten oder Unterschiede konstruieren. Diese Konstruktionen geben Orientierung und lassen Positionierungen zu, da man sich in einer gänzlich relativierten Welt praktisch nicht bewegen könnte. Die meisten Ziele können sogar nur dann erreicht werden, wenn man klare Grenzen zwischen einem Innen und Außen schafft, um so Ansprüche zu rechtfertigen und eine Gruppe von Menschen zu mobilisieren.

In diesem Prozess wird man nicht von einer einzigen konstruierten Zugehörigkeit bestimmt, sondern man wechselt laufend seine Identifikationen und Zugehörigkeiten. In den Worten Gerd Baumanns:

*„All the culture to be had is culture in the making, all cultural differences are acts of differentiation, and all cultural identities are acts of cultural identification.“ (Baumann 1999: 95)*

So kämpfen wir als StudentInnen für bessere Zustände an unseren Unis, wir sind als ÖsterreicherInnen überzeugt davon „ganz anders“ zu sein als Deutsche, identifizieren und im Ausland eher mit unserer Herkunft als „daheim“, fühlen uns als Frauen in einer Männerwelt täglich herausgefordert, feiern dieselben christlichen Feste auch wenn wir uns als AtheistIn, KatholikIn oder ProtestantIn bezeichnen. „Shifting identities“, „bewegte Zugehörigkeiten“ (Strasser 2003: 15), Teilnahme an mehreren Kulturen (Baumann 1999: 84) – wir konstruieren Gemeinsamkeiten und ignorieren Unterschiede, um im nächsten Moment gegen jede zugeschriebene Gemeinsamkeit zu rebellieren bzw. alles relativ zu sehen. Diese Verflechtung von Diskursen macht es einfach, absolute Ansprüche als relative zu entlarven, absolute Unterschiede zu relativieren und über Tabus wieder sprechen zu können.

#### **1.4.4 Alles relativ? Absolut nicht!**

*„If culture is not the same as cultural change, then it is nothing at all.“ (Baumann 1999: 26)*

*„If we thought of culture as something we have and are members of, we can now think of culture as something we make and are shapers of.“ (Baumann 1999: 137)*

Alles ist konstruiert, alles ist relativ. Man kann keine klaren, allgemeingültigen Aussagen mehr treffen, bewegt sich frei und ungezwungen und absolut individuell durch eine konstruierte Welt. Ist dem wirklich so? Ich denke, wir alle können diesem „absoluten Relativismus“ aus eigener Erfahrung leicht widersprechen. Entscheidungen werden immer in einem bestimmten Kontext getroffen, der nur selten völlige Entscheidungsfreiheit zulässt. Kultur ist nichts Natürliches. Sie wird konstruiert, doch geschieht dies nicht willkürlich. Brumann hält fest, dass sich soziale Realität zwischen den beiden Polen Zufall und Determinismus (Essentialismus) abspielt (Brumann 1999: 7). Soziale Handlungen werden nicht in einem machtfreien Raum getätigt, verschiedene Interpretationen der Realität streiten um ihre Geltungsmacht. Je mächtiger eine bestimmte Interpretation der Realität wird, desto mehr wird diese auch zur Realität und trägt somit zu ihrer eigenen Reproduktion bei. Soziale Handlungen werden mit Bedeutungen ausgestattet, die in dominanten Strukturen institutionalisiert und „naturalisiert“ werden, aus deren Rahmen Individuen nur schwer ausbrechen können (Yanagisako/ Delaney 1995: 19). Je mehr Frauen aus leitenden Positionen des öffentlichen Lebens ausgeschlossen werden, desto mehr verhärtet sich die biologistische Sichtweise, dass sie für solche Funktionen einfach nicht „geschaffen“ seien. Verschiedene Interpretationen der Welt werden durch soziale Handlungen zu sozialer Realität und geben damit Rahmenbedingungen für Handlungen und Identifikationen vor. Auch ein prozessuales Verständnis von Kultur darf demnach den Entstehungskontext von Abgrenzungen und Zusammenschlüssen nicht ausblenden, sondern muss deren Rahmenbedingungen hinterfragen. Ein diskursives Verständnis von Kultur verabsolutiert nicht und relativiert nicht. Während es Kultur als fortwährende Konstruktion von Bedeutungen versteht, gesteht es diesen Konstruktionen auch Macht zu. Nur so kann soziale Praxis, beruhend auf Vorstellungen und Handlungen, auch analysiert werden. Diese soziale Praxis spielt sich zwischen dominanten „poles of power“ (Baumann 1999: 15) ab, lässt aber Raum für individuelle Interpretationen der Welt. Sabine Strasser benutzt das Konzept des „Belonging“ bzw. „Beyond Belonging“ um auf Unterschiede zwischen einem „Sein und Sehnen“ hinweisen zu können (Strasser 2003: 12). Während Identitäten von oben festgesetzt werden, und bestimmen wer oder was dazugehört oder nicht, bleibt jedem Individuum der Freiraum diese Zugehörigkeiten zu gestalten und emotional zu variieren. Dieser Freiraum wird jedoch auch durch äußere Zuschreibungen eingeschränkt, Überschreitungen von Grenzen werden von innen wie von außen sanktioniert und tragen somit zum Bestehen dieser Grenzen bei (Barth 1970). Zugehörigkeit, „Belonging“, Identifikationen sind somit Kategorien welche ein relatives, individuelles Dazu-Gehören beschreiben, während Identitäten im Zusammenhang mit

kollektiven Forderungen nach Anpassung durch Eliten entstehen und Mitgliedschaft bzw. Ausschlüsse „von oben“ festlegen. Beide Konzepte wirken nicht nur auf der nationalen Ebene, sondern überschreiten nationale, ethnische oder religiöse Grenzen und entstehen aus einem Zusammenspiel von transnationalen und nationalen Einflüssen.

- **Klare Aussagen treffen und dekonstruieren**

Wagen wir eine kurze Vorrauschau auf den empirischen Teil dieser Arbeit: Verhandlungen um Zugehörigkeiten und Identifikationen in der Marktgemeinde Telfs in Tirol. Mit einem diskursiven Konzept von Kultur im Gepäck kann man es nun wagen klare Aussagen zu treffen, ohne diese zu verabsolutieren. Man kann existierende Barrieren, Spaltungen, Abgrenzungen, Konflikte, Unterdrückungen, aber auch Zusammenschlüsse, Zusammenarbeiten und Einschlüsse identifizieren und benennen, ohne aus Angst vor politisch unkorrekten Aussagen von vornherein alles zu relativieren und um den heißen Brei herumzureden. Dies ist viel zu lange geschehen, wie Grillo an der Praxis der Integration kritisiert, die er als „*purely symbolic*“ (Grillo 2005: 11) bezeichnet.

Man *kann* sagen, dass durch die untersuchten türkisch-islamischen Vereine konservative Geschlechterrollen transportiert werden, dass Heiratsbeziehungen im Umfeld dieser Vereine zu einem großen Teil noch in die Türkei führen, aber auch, dass es Kopftuchtragenden Frauen kaum möglich ist ins Berufsleben einzusteigen und, dass es nur wenige Tiefergehende Kontakte zwischen Telfer MuslimInnen und „Einheimischen“ gibt. Doch man darf nicht an diesem Punkt stehen bleiben und leichtfertig alle Grenzziehungen und Differenzierungen mit „Kultur“ abtun. Baumanns' Konzept fordert uns auf weiterzubohren und zu hinterfragen, *warum* es zu solchen Barrieren und Grenzziehungen kommt, wem diese dienen und vor allem, wem diese *nicht* dienen. Letzteren gilt unser ganzes Interesse als SozialwissenschaftlerInnen. „*Who are the minorities within majorities, who are the unseen majorities right across minorities?*“ (Baumann 199: 141).

„Der“ Islam als unüberwindbare Barriere im Integrationsprozess in europäische „säkulare“ Gesellschaften beschäftigt zurzeit die meisten Gemüter. Die Rede von „Nicht-Integrierbarkeit“ aufgrund unüberwindbarer kultureller Unterschiede ist somit genauso als Fiktion entlarvt, wie diese Unterschiede veränderbar sind. VertreterInnen von „Nicht-Integrierbarkeit“, oder „Integrationsunwilligkeit“ kann nun mit folgenden Fragen der Wind aus den Segeln genommen werden: „Was“ wird mit „dem“ Islam gemeint, „wer“ wird darunter subsumiert und in „was“ genau soll „der“ Islam eigentlich nicht integrierbar sein?

Diese Arbeit verschreibt sich dieser praktischen, kritischen, an der sozialen Realität und ihren KonstrukteurInnen ausgerichteten Mission etwas zu bewegen: Klare Aussagen zu treffen, um dann zu zeigen, wie Verhältnisse verändert werden können.

## **1.5 Prozesse der Identifikation und Integration im Zusammenspiel von Staat und migrantischen Selbstorganisationen**

Selbstorganisationen von MigrantInnen wurden in Österreich größtenteils dem Zufall überlassen. Weder Politik noch Forschung schenkte ihnen große Aufmerksamkeit oder sah sie als relevant für politische Auseinandersetzungen. Das fehlende Selbstverständnis als Einwanderungsland führte dazu, dass MigrantInnen nicht als politische AkteurInnen wahrgenommen und keine Versuche unternommen wurden, sie in Formen und Organisationen politischer Mitbestimmung einzubinden. Dieses Fehlen einer Migrationspolitik, trotz vorhandener Immigration, resultiert bis heute in einer minimalen Einbindung migrantischer Interessen in die österreichische Politik. Dieser Ausschluss aus der Politik führte dazu, dass ein Teil der MigrantInnen ihre politischen Ansprüche hinter scheinbar apolitischen, „kulturellen“ Forderungen und Aktivitäten versteckten (Vgl.: Kroissenbrunner 1996, Reiser 2000). Politische Forderungen sind somit erst auf einen zweiten Blick inmitten von kulturellen Aktivitäten von migrantischen Selbstorganisationen zu entlarven. „Kultur“ wird dabei zum Mittel, um Abgrenzungen gegenüber der Aufnahmegesellschaft und inneren Zusammenhalt herzustellen.

### **1.5.1 Nationalen Determinismus überwinden**

Dilek Çinar kritisiert in diesem Zusammenhang die „*Politik der Ethnisierung*“ (Çinar 1993: 70/ff). MigrantInnen würden „*zum Zwecke leichter politischer Handhabung*“ (Kroissenbrunner 1996: 21) nur in ihrer kollektiven Erscheinungsform wahrgenommen und dem Feld der Kultur zugeordnet, während die Aufnahmegesellschaft sich selbst als heterogen und individuell wahrnehme. „Kultur“ sei dabei oft negativ belegt, drücke Rückständigkeit, Traditionalismus und Exklusivität aus (Vgl.: Vertovec 1999). Die Nicht-Wahrnehmung von MigrantInnen als politische AkteurInnen erschwert Zusammenschlüsse von MigrantInnen auf Basis eines gemeinsamen ImmigrantInnen-Daseins, bzw. eine Einbindung von MigrantInnen in gesellschaftliche Organisationen und Institutionen. Der politische Handlungsspielraum von MigrantInnen und deren Möglichkeiten zur politischen Partizipation werden somit reduziert (Kroissenbrunner 1996: 21/ff, Vertovec 1999: 223). Selbstorganisationen erfolgen daher oft auf Basis einzelner ethnischer oder kultureller

Identitäten. Migrantische Selbstorganisationen werden zu einer Zweite-Klasse-Politik degradiert, denen in erster Linie zugestanden wird sich um ihre „Kultur“ zu kümmern.

In ihrer Analyse einer „*Migrationspolitik von unten*“ (Strasser 2003) überwindet Sabine Strasser diese Entpolitisierung von Kultur. Soziale Kämpfe umfassen, so Strasser, nicht nur explizite politische Forderungen seitens institutionalisierter MigrantInnenorganisationen. „Migrationspolitik von unten“ schließt auch Formen der sozialen Handlungen mit ein, die manchmal nur durch ihre Anwesenheit „*auf Probleme aufmerksam machen*“ (Strasser 2003: 8) und erst in zweiter Linie politisch sind. Diese Ausweitung des Fokus macht es möglich, auch die (aus den genannten Gründen) vielfach entpolitisierten Organisationsformen von MigrantInnen, wie auch individuelle Handlungen, als Teil einer politischen Auseinandersetzung um Anerkennung und Gleichberechtigung anzusehen.

Die Festschreibung von MigrantInnen als „kulturell anders“ führt auch dazu, dass migrantische Selbstorganisationen nur dann wahrgenommen werden, wenn ihr Anderssein auf das nationale Selbstverständnis prallt. Perchinig weist darauf hin, dass Kultur im deutschsprachigen Raum vorwiegend als Defizit betrachtet wird, das „die“ zentrale Hürde auf dem Weg zu Integration darstelle (Perchinig 2003: 370). Die fehlende Hinterfragung nationaler Selbstverständnisse resultiert darin, dass Integration zur alleinigen Aufgabe der „kulturell“ konnotierten MigrantInnen wurde, die alles daran setzen müssten ihre defizitären und hinderlichen Differenz an die Mehrheit anzupassen (Kroissenbrunner 1996). Im Falle türkischer EinwanderInnen sind es vor allem Muttersprache und Religion, die als defizitär und nicht-integrierbar betrachtet werden. Das Ignorieren der Wechselseitigkeit von Integrationsprozessen und der notwendigen Veränderung aller Beteiligten setzt sich bis heute in der medialen und politischen Darstellung fort (siehe „Muslim-Studie“ Prokops<sup>16</sup>). Islam ist dabei das neue rote Tuch in Debatten um Integration. Globale Ereignisse, der Anschlag auf das World Trade Center, Al Qaida, Kriege in Afghanistan und Irak, festigen das Bild des „einen“ Islam als „Gegenkultur“ zu westlich geprägten modernen Gesellschaften. „Der“ Islam wird homogenisiert und erscheint meist nur in Zusammenhang mit Zwangsehe, Hasspredigern, Kopftuch und Islamismus in den Medien.<sup>17</sup> MuslimIn-Sein und ÖsterreicherIn-Sein scheinen

---

<sup>16</sup> Rohe 2006, im Auftrag des BM.I .SIAK

<sup>17</sup> Eine Standard Serie von Hans Rauscher mit dem Titel „Islam in Österreich“ setzt sich hauptsächlich unter diesen Stichworten mit MuslimInnen in Österreich auseinander (Der Standard: Ausgaben vom 10./11. 2. 2007 bis zum 16.2.2007)

sich grundsätzlich auszuschließen, obwohl die Lebensrealität tausender Menschen in Österreich sich genau um diese „Gegensätze“ herum gestaltet.

Im Gegensatz zur assimilatorischen Sicht auf Integration in der öffentlichen Meinung, betonen politikwissenschaftliche Annäherungen an den Integrationsbegriff die Rolle des Staates im wechselseitigen Prozess der *Aufnahme* neuer Mitglieder und der *Aufrechterhaltung des sozialen Zusammenhalts*.

*„Die wichtigsten Integrationshindernisse liegen nicht bei den MigrantInnen [sic], sondern in jenen Rahmenbedingungen, die sie in Österreich vorfinden.“ (Volf/ Bauböck 2001: 21)*

So könne die Funktion migrantischer Organisationen nicht in pro bzw. kontra Integration eingeteilt werden, vielmehr müssten jene Rahmenbedingungen untersucht werden die verschiedene Formen der Partizipation hervorbringen (Vgl.: Kroissenbrunner 1996: 12). Diese Konzentration auf die institutionellen Rahmenbedingungen in der Gestaltung von Diversität ist gemeinhin als „Political Opportunity Structures“-Forschung bekannt (siehe Kroissenbrunner 1996, Perchinig 2003).

#### ▪ **Über eine rechtlich-politische Ebene hinaus – Öffentliche Diskurse und der Islam in Österreich**

Sabine Strasser weitet den Fokus dieses Ansatzes aus, indem sie nicht nur Institutionen des Aufnahmelandes, sondern auch öffentliche Diskurse als entscheidend für die Beschränkung bzw. Eröffnung von Handlungsspielräumen von MigrantInnen erachtet: *„Der Kampf um Gerechtigkeit wird jedoch nicht nur auf der gesetzlichen und politischen Ebene ausgetragen und auch nicht nur dort gelöst“* (Strasser 2003: 21). Patrik Volf und Rainer Bauböck tragen diesem Punkt in ihrem Integrations-Modell Rechnung (Volf/ Bauböck 2001: 15)<sup>18</sup>: Neben sozialer Integration (Chancengleichheit) und politisch-rechtlicher Integration sei auch die Ebene der kulturellen Integration entscheidend für die Eingliederung von MigrantInnen in die Aufnahmegesellschaft. Diese dritte Ebene umfasst die Festschreibung von Minderheiten auf eine Kultur, die im Gegensatz zu den Werten und Normen der Aufnahmegesellschaft stehe und somit Differenz festschreibe. Soziale und politisch-rechtliche Integration sind somit ein

---

<sup>18</sup> Bauböck und Volf (2001) bauen ihr Konzept für eine gelingende Integration auf folgenden sechs Prinzipien auf: Mitgliedschaft, Gleichberechtigung, Chancengleichheit, Anerkennung, Neuzuwanderung, Selbstbeschreibung. In jedem dieser Bereiche müssen neue Konzepte geschaffen werden die an der sozialen Realität Österreichs als Einwanderungsland ansetzen und Differenz und Gemeinsamkeit gleichermaßen anerkennen. Eine genauere Auseinandersetzung mit politischen Forderungen für eine gelingende Integration siehe Volf/ Bauböck 2001, Çinar/ Waldrauch/ Hofinger: 1995, Bauböck 1996, u.a..

Spiegel kultureller Integration: Ohne eine Änderung nationaler Selbstverständnisse, reflektiert durch öffentliche Diskurse in Politik und Medien, wird Integration nicht zu einem gesellschaftlichen Zusammenhalt alter und neuer Mitglieder einer Gesellschaft führen können (Vgl.: Çinar/ Waldrauch/ Hofinger: 1995, Volf/ Bauböck 2001).

Integration wird somit zu einer Begleiterscheinung (nicht zu einem Endprodukt) sozialer Kämpfe um Anerkennung und Gleichberechtigung in diversen Gesellschaften. Die Herausforderung dieses Projekts liegt darin, dass es schaffen muss Differenzen und Gemeinsamkeiten in sich zu vereinen. Integration ist nicht Endpunkt eines Modells gesellschaftlichen Zusammenlebens, sondern ein Prozess, der die Gestaltung von Diversität beeinflusst. Solange der Bau eines Minarets und nicht der Ausschluss von Kopftuchtragenden Frauen aus dem Berufsleben für einen Aufschrei in der österreichischen Öffentlichkeit sorgt, solange schließt das nationale Selbstverständnis differente Entwürfe von Zugehörigkeiten, und somit MigrantInnen, aus der nationalen Gemeinschaft aus.

Die Geschichte des Islam in Österreich zeigt deutlich wie einflussreich Ebenen des nationalen Selbstverständnisses sind, die über rechtliche und politische Dimensionen hinausgehen. Der Islam in Österreich ist, mit Belgien in den einzigen beiden Ländern Europas, eine gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft und auch in der nationalen Geschichte verankert. Mit dieser historischen Verankerung sind nicht die negativ besetzten Türkenbelagerungen gemeint, sondern das Zusammenleben von bosnischen MuslimInnen und ChristInnen in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie (Kroissenbrunner 2003: 376). Die heute geschätzten 400.000 MuslimInnen in Österreich gehören einer Religion an, die seit 1912 mit dem Gesetz zur Anerkennung des Islam anerkannt ist, und seit 1979 den Status einer rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaft aufweist (Kroissenbrunner 2002: 142). Mit der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) verfügen alle in Österreich lebenden MuslimInnen seit 1979 über ein öffentliches und legitimes Vertretungsorgan, das die muslimische Gemeinschaft nach außen repräsentiert und Aspekte der religiösen Bildung an Schulen und in Moscheen regelt. Der Anspruch der IGGiÖ alle MuslimInnen in Österreich zu vertreten, wird allerdings weitaus nicht von allen, die repräsentiert werden sollen, respektiert. Das Verhältnis der IGGiÖ zu MuslimInnen türkischer Herkunft, und hier speziell zu dem eng an den türkischen Staat gekoppelten Verein ATIB, ist immer wieder von Konflikten um den Vertretungsanspruch der Glaubensgemeinschaft geprägt.

Trotz der in Gesetz und Verfassung verankerten Rechte aller MuslimInnen in Österreich, ihrer langen gemeinsamen Geschichte mit „Österreich“ und ihrer Koordination und Vertretung

durch die IGGiÖ, ist der Islam bis heute kein Teil des österreichischen nationalen Selbstverständnisses geworden. Vielmehr tragen oben genannte globale und internationale Entwicklungen, Migrationsbewegungen etc. dazu bei, im Islam ein Gegenbild zu westlichen Gesellschaften zu konstruieren, anstatt ihn in diese zu inkorporieren. Identifikationen und Differenzierungen werden nicht nur auf nationaler Ebene erzeugt, sondern sind Produkt vielfältiger politischer, ökonomischer und sozialer Entwicklungen an vielen Orten. Dies gilt für nationale Selbstverständnisse und ihrem Ein- bzw. Ausschluss neuer Elemente gleich wie für Verortungen und Identifikationen von Minderheiten.

#### ▪ **Lokale, nationale und transnationale Verortungen**

Durch die Konzentration auf Vorstellungen von Nation und ihrer Definitionsmacht über Differenz dürfen weitere Ebenen migrantischer Selbstorganisation nicht aus den Augen verloren werden. So wichtig nationale Integrationsregime und ihre staatlich oktroyierten „Ausgangspositionen“ (Bratić 2004: 140) für die Gestaltungsmöglichkeiten von migrantischen Selbstorganisation sind, so wenig sind soziale Kämpfe um Mitbestimmung und Zugehörigkeiten durch den Nationalstaat alleine bestimmt.

*„Diese Bewegungen nur als Ergebnis von Nationalstaaten und ihrer Institutionen zu sehen, wird den Prozessen und Praktiken dieser Mobilisierungen genauso wenig gerecht, wie sie als kulturelle Opposition zu fixieren.“ (Strasser 2003: 11)*

Sabine Strasser kritisiert damit einerseits die Gleichsetzung von MigrantInnen mit Differenz und Defiziten, andererseits die Reduktion des Spielraumes migrantischer Selbstorganisationen auf reine Reaktionen gegenüber nationalstaatlichen Konzeptionen. MigrantInnen fordern nationale Grenzen durch alternative Konzepte der Zugehörigkeit heraus, organisieren und gestalten diese Zugehörigkeiten aber über nationale Grenzen hinweg. Migrantische Selbstorganisationen formieren sich innerhalb lokaler, nationaler und transnationaler Kämpfe um Anerkennung und Zugehörigkeit. Durch ihre Verankerung an *mindestens* zwei Orten (Herkunfts- und Aufnahmeland), sprengen sie mit ihren Handlungen und Identitätskonzeptionen nationale Grenzen. Weder Political Opportunity Structures-Ansätze, noch transnationale Ansätze können der Komplexität migrantischer Bewegungen gerecht werden, so Strasser. Während Political Opportunity Structures-Ansätze davon ausgehen, dass Selbstorganisationen von MigrantInnen durch staatliche vorgegebene Rahmenbedingungen bestimmt werden (Perchinig 2003), verschwindet der Nationalstaat und seine Bestimmungsmacht fast aus transnationalen Ansätzen (Strasser 2003). Peggy Levitt (2002) als eine Vertreterin des Transnationalismus fordert, den Fokus vermehrt auf transnationale Zugehörigkeiten zu legen. Sie untersucht vor allem transnationale religiöse Netzwerke, die in

ihrer Konstruktion von Gemeinschaft ethnische und nationale Bezugspunkte überschreiten. Gleichzeitig weist Levitt darauf hin, dass transnationale Zugehörigkeiten immer wieder auf nationale und ethnische Bezüge zurückgreifen und sich verschiedene Zugehörigkeiten je nach Kontext abwechseln und überschneiden (Levitt 2002: 18).

Sabine Strasser versucht nun nationale wie transnationale Einflüsse in ihre Untersuchung migrationspolitischer Aktivitäten von MigrantInnen einzubinden. Folgende zwei Ebenen formen migrantische politische Handlungen entscheidend mit (Strasser 2003: 7):

- Nationale Diskurse und das nationale Selbstverständnis: Beides wirkt sich auf die Form der nationalen Integrations- und Migrationspolitik aus.
- Transnationale politische Einflüsse: Diese schließen Versuche des Herkunftslandes mit ein, EmigrantInnen weiterhin an sich zu binden, wie auch zwischenstaatliche Beziehungen zwischen Herkunftsland und Aufnahmeland, und letztlich Versuche der EmigrantInnen selbst weiterhin an der Politik im Herkunftsland mitzuwirken.

Sabine Strasser untersucht damit die nationale und transnationale Ebene gleichermaßen als Rahmen von „*Prozessen komplexer Zugehörigkeiten und Netzwerken*“ (Strasser 2003: 7), die formellen wie informellen Formen migrantischer Selbstorganisationen und Standortbestimmungen zu Grunde liegen. Grillo (2005) ruft zudem die Wichtigkeit der lokalen Ebene in Erinnerung. Während nationale Programme die Richtung einer Integrations- und Migrationspolitik vorgeben, erfolgt deren Umsetzung auf lokaler Ebene. Erst eine Untersuchung der Umsetzung von Migrationspolitik durch lokale Verwaltungen lässt erkennen, ob nationale theoretische Modelle (assimilatorisch, multikulturalistisch, etc.) in der Praxis die geplanten Ziele und Absichten erreichen (Grillo 2005: 1).

### **1.5.2 Kollektiven Determinismus überwinden**

Der Fokus auf MigrantInnenorganisationen darf wiederum nicht die Menschen aus den Augen verlieren, die durch kollektive Zusammenschlüsse organisiert werden sollen. Strassers Beitrag zeigt auf, dass Prozesse „komplexer Zugehörigkeiten“ weder rein auf nationalen Territorien stattfinden, noch nur durch Eliten und kollektive Führungsansprüche gestaltet werden. Diskursive Kultur, oder Prozesse von Grenzziehungen und Gemeinsamkeiten, umfasst Handlungen von machtvollen Kollektiven *und* rebellierenden Individuen. Migrantische Selbstorganisationen sind nicht frei von internen Machtverhältnissen und keineswegs immer basisdemokratische Bewegungen, wie der Ausdruck „Selbstorganisation“, oder

„Netzwerk“ fälschlicherweise ausdrückt (Vgl.: Kroissenbrunner 1996). Sie konstruieren und fixieren Identitäten in einem Zusammenspiel lokaler, nationaler und transnationaler Kräfte und fixieren damit kollektive Zugehörigkeiten und Ausgrenzungen sowie individuelle Spielräume (Strasser 2003). Die Produktion kultureller Essentialismen dient dabei dazu, kollektive Loyalitäten zu sichern.

Um diese Machtverhältnisse nicht zu reproduzieren und dominante Ansprüche und Identitäten als absolut zu begreifen, dürfe die Analyse von migrantischen Selbstorganisationen neben der kollektiven, die individuelle Ebene mit ihren relativen, nicht fixierten, multidimensionalen „bewegten“ Identifikationen und Zugehörigkeiten der „Mitglieder“ nicht außer Acht lassen (Baumann 1999, Strasser 2003)<sup>19</sup>. Strassers Konzept des „Belonging“ als individuelles Gestalten von Dazugehören und Dazugehören-Wollen bzw. Nicht-Wollen verhindert eine unkritische Sicht auf kollektive Identitäten. Dadurch soll und kann nicht eine totale Individualisierung von Zugehörigkeiten und Entscheidungen proklamiert werden. Im Gegenteil: Herrschende Machtverhältnisse und kollektive Identitäten beschränken individuelle Entscheidungen und Handlungsmöglichkeiten auf sehr reale Art und Weise, werden aber keineswegs von allen geteilt und determinieren individuelle Handlungen nicht gänzlich.

Die im folgenden Fallbeispiel analysierten Vereine türkischer MigrantInnen sind ein Beispiel für die Notwendigkeit über Lokalitäten und über „von oben“ festgeschriebene Identitäten hinaus zu denken: Die Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich (ATIB) ist eine Organisation des türkischen Religionsministeriums. Die staatliche Anbindung festigt einerseits die Position des Vereins in Verhandlungen im Aufnahmeland, andererseits beschränkt sie die Möglichkeiten politischer Handlungen. Die von oben festgesetzten Identitätskonzeptionen werden aus pragmatischen Gründen einerseits angenommen, andererseits den Bedingungen im Aufnahmeland angepasst, wodurch sich auch Zugehörigkeiten verschieben können. Das Netzwerk der Islamischen Kulturzentren ist ein Beispiel für Zugehörigkeiten, die sich auf Basis von entnationalisierter (jedoch nicht entethnisierter) Religion formieren und ihre Handlungen transnational organisieren. Deren soziale Kämpfe finden zwar auf nationalen Territorien statt, zielen allerdings nur teilweise auf eine Anerkennung auf nationaler Ebene. Ihre Handlungen, Konzepte von Zugehörigkeiten und Zielsetzungen überschreiten nationale Grenzen.

---

<sup>19</sup> Als gescheiterter Versuch homogenisierende Darstellungen von MigrantInnen aufzulösen, kann der Beitrag von Yel (1999) „Conflictual Images of Turkey and Europe“ gesehen werden.

### **1.5.3 Forschungslücken überwinden**

Die geringe Einbindung migrantischer Selbstorganisationen in die politische Landschaft Österreichs und ihr Rückzug auf die Regelung ihrer eigenen „kulturellen“ Belange führte dazu, dass Selbstorganisationen bis vor kurzem aus der österreichischen Migrationsforschung ausgeklammert wurden. Über relevante Auseinandersetzungen mit MigrantInnenvereinen und –initiativen hat man sich schnell einen Überblick verschafft (Perchinig 2003: 373/f): Während Kroissenbrunner (1996, 2003) und Reiser (2000) sich türkischen und türkisch-islamischen Organisationsdynamiken widmeten, deckte Bratić mit der Auseinandersetzung mit ex-jugoslawischen Initiativen die zweite große Gruppe von ImmigrantInnen in Österreich ab. Der österreichische Migrations- und Integrationsbericht von 2003 legte seinen Schwerpunkt ebenfalls auf Formen migrantischer Selbstorganisation. Harald Waldrauch und Karin Sohler lieferten 2004 das erste Überblickswerk zu „Migrantenorganisationen in der Großstadt“, das erstmals alle Herkunftsgruppen in die Darstellung mit einbezog. Forschungen zu Selbstorganisationen in Österreich sind also erstens auf den Großraum Wien beschränkt, fokussieren zweitens hauptsächlich auf die beiden Herkunftsgruppen Türkei und ehem. Jugoslawien, und reichen bis jetzt nicht über eine Überblicksdarstellung vorhandener Strukturen hinaus.

Bisherige Forschungen setzen sich vor allem mit den Selbstdarstellungen migrantischer Organisationen auseinander, sie stellen also „Identitäten“ dar, wie sie von Führungspersonen festgelegt werden. Auch wenn laut Bernhard Perchinig Kroissenbrunner und Bratić mit ihren Forschungen „*die Bedeutung der Organisationen für das Leben der MigrantInnen wie für ihre soziopolitische Aktivierung*“ (Perchinig 2003: 374) darstellen, so ist doch stark zu bezweifeln, inwieweit Interviews mit Führungspersonlichkeiten das „Leben der MigrantInnen“ ergründen können. So weist auch Reiser darauf hin, dass Repräsentationen einen inneren Zusammenhalt erzeugen müssen, kontrollieren und gleichmachen. Diese Repräsentationen müssen aber keinesfalls auch von allen Mitgliedern geteilt werden bzw. deren Bedürfnisse widerspiegeln (Reiser 2003: 341). Vertovec (1999) warnt vor dem homogenisierenden Potenzial von Gemeinsamkeiten, wenn diese durch Eliten instrumentalisiert und festgeschrieben werden (wir MigrantInnen, wir MuslimInnen, wir ÖsterreicherInnen). Eine Gleichsetzung von Repräsentationen und dem „Leben der MigrantInnen“ gerät in Gefahr die Reproduktion von Machtverhältnissen von außen zu unterstützen. Auch Kroissenbrunner selbst sieht die größte Forschungslücke in einer fehlenden Auseinandersetzung mit „*Veränderungen*“ des „*einmal Beschriebenen*“. Erkenntnisse zur tatsächlichen praktischen Umsetzungen der dargestellten Repräsentationen

und Zielsetzungen fehlen bis heute (Kroissenbrunner 2003: 394). Sie fordert neue methodische Ansätze um neue Ergebnisse produzieren zu können.

#### ***1.5.4 Prozesse der Selbstorganisation von MigrantInnen zwischen und in bestimmten Lokalitäten – Der Fall Österreichs***

Der Kontext der Entstehung von MigrantInnenorganisationen in Österreich ist geprägt durch nationale Rahmenbedingungen, wie dem „Gastarbeitersystem“ und dem Fehlen einer Integrationspolitik, den vielfältigen Beziehungen der MigrantInnen zum Herkunftsland (organisatorische Anbindung, Minderheiten- bzw. Mehrheitsstatus im Herkunftsland, Rückkehrperspektiven, etc.) und der sozialen Zusammensetzung der MigrantInnen (Vgl.: Waldrauch/ Sohler 2004). Aus diesen Einflussfaktoren resultieren Zielsetzungen und Zwecke von migrantischen Zusammenschlüssen, die sich mit verändernden Rahmenbedingungen ebenfalls umformen. Dieser Abschnitt fokussiert auf den allgemeinen Entwicklungsprozess türkischer Organisationen in Österreich. Die Inhalte, Zielsetzungen, Zusammenschlüsse und Abgrenzungen der beiden Vereine ATIB und IKZ, die im Mittelpunkt der empirischen Erhebung stehen, werden im nächsten Abschnitt genauer beleuchtet. Die folgenden Ausführungen beruhen hauptsächlich auf den Darstellungen von Kroissenbrunner (1996), Reiser (2000) und Waldrauch und Sohler (2004), wie auch aus Erzählungen und Interviews mit „Augenzeugen“ aus meiner Forschung .

Im Zuge der in den 1960ern beginnenden organisierten Zuwanderung von „Gastarbeitern“ und deren nicht-geplantem Wandel von ArbeitsmigrantInnen zu EinwanderInnen, kam es zu ersten informellen und losen Zusammenschlüssen türkischer ArbeiterInnen. Diese informellen „Treffen“ fanden noch auf breiter Basis über politische und ideologische Trennlinien hinweg statt. Der vorwiegende Zweck dieser Zusammenschlüsse war es Möglichkeiten zur Freizeitgestaltung, gegenseitiger sozialer Unterstützung, zur Pflege sozialer Kontakte, und nicht zuletzt zur religiösen Ausübung zu schaffen. Von der Aufnahmegesellschaft fühlte man sich weitgehend ausgegrenzt, in Restaurants nicht willkommen. So waren es zuerst öffentliche Plätze (Bahnhöfe) die als soziale Treffpunkte dienten, doch bald fanden sich leere Garagen, freistehende Zimmer oder Baracken als notdürftiger Ersatz. Der Lebensmittelpunkt der MigrantInnen sowie ihre Interessen waren noch hauptsächlich auf das Herkunftsland ausgerichtet, eine Interaktion mit der Aufnahmegesellschaft wurde weder angestrebt, noch gab es Rahmenbedingungen dafür.

Die steigende Anzahl türkischer ArbeitsmigrantInnen in den 1970ern führte schließlich zu einer Ausdifferenzierung und auch Professionalisierung der anfänglich losen

Zusammenschlüsse. Politische Unruhen in der Türkei (Militärputsche 1971 und 1980) trugen zu einer zunehmenden Festschreibung von Grenzen innerhalb der MigrantInnen bei. Reiser hält fest, dass die zunehmende organisatorische Ausdifferenzierung zu einer Institutionalisierung von Differenzen führte, die vorher nicht sichtbar waren (Reiser 2000: 64). Differenz wurde aber nicht nur von innen her festgeschrieben. Die österreichische Politik trug durch eine versäumte Einbindung von migrantischen Organisationen in politische Organe und deren fehlende Anerkennung als Interessensgruppen dazu bei, dass sich MigrantInnenvereine hauptsächlich entlang ethnischer, religiöser oder „kultureller“ Differenzen formierten (Kroissenbrunner 1996: 150/f). Diese Lagerbildung konnte bis heute nur teilweise überwunden werden. Kroissenbrunner und Reiser konstatieren in ihren Schlussfolgerungen, dass es noch kaum Zusammenarbeit zwischen unterschiedlichen türkischen Vereinen gibt. Alle untersuchten Vereine gründen ihre Forderungen auf eine bestimmte Differenz bzw. Identität, was Möglichkeiten von Zusammenschlüssen natürlich weiter erschwert (Reiser 2000: 333). Als gegenläufige Entwicklung ist die Anerkennung des Islam (aller vier islamischen Rechtsschulen) als Glaubensgemeinschaft im Jahr 1979 zu sehen. Über die Bedeutung dieser rechtlichen Anerkennung für die Entwicklung islamisch orientierter Vereine gibt es meines Wissens jedoch keine Untersuchungen. Parallel zu diesen Entwicklungen verändert sich auch die Sozialstruktur türkischer MigrantInnen in Österreich. Die Zweite Generation wächst auf, was zu einer Verschiebung des Fokus der vereinsmäßigen Aktivitäten vom Herkunftsland zum Aufnahmeland mit beigetragen hat.

Mit 1989 veränderte sich die Politik Österreichs gegenüber AusländerInnen. Die Einführung des Ausländerbeschäftigungsgesetzes markierte den Beginn einer restriktiven Politik gegenüber MigrantInnen. Die stagnierende Anzahl türkischer MigrantInnen Ende der 1980er führte schließlich nach einer Phase der Ausdifferenzierung zu einer der Konsolidierung der MigrantInnenvereine. Deren Aktivitäten fokussieren zunehmend auf Probleme und Ansprüche in der Migrationssituation, was aber nicht mit einer Abkoppelung vom Herkunftsland gleichzusetzen ist. Der Prozess der Konsolidierung wurde maßgeblich aus der Türkei beeinflusst, da der türkische Staat die wachsende Organisiertheit seiner AuslandsbürgerInnen nicht unkontrolliert vor sich gehen lassen wollte. So wurde der Verein ATIB als Arm des türkischen Religionsministeriums gegründet und sollte bis dato unabhängige Moscheenvereine in sich versammeln. Die Aktivitäten türkischer MigrantInnen sollten somit weiterhin politisch und religiös in die richtigen Bahnen gelenkt werden. Diesen Organisationen mit enger Anbindung an den türkischen Staat stehen Organisationen gegenüber, die enge Beziehungen zu oppositionellen Parteien in der Türkei pflegen, oder eine

andere als die staatlich sanktionierte nationale Form des Islam praktizieren (wie das Islamische Kulturzentrum IKZ). Potenzielle Konfliktlinien in der Migration sind damit schon vorgegeben. In den Selbstdarstellungen nationaler und religiöser Vereine wird allerdings besonders der „nicht-politische“ Charakter ihrer Aktivitäten betont. Kroissenbrunner bezeichnet dies als „*Tarnung*“ der Politik durch „Kultur“ (Kroissenbrunner 1996: 26).

Ende der 1990er schließlich zeichnen sich in Österreich zarte Anfänge einer Integrationspolitik ab. 1992 wird der Wiener Integrationsfonds gegründet, dessen Aufgabe es ist MigrantInnenorganisationen zu unterstützen und ihre Aktivitäten zu vernetzen. Besonders islamisch-türkische Vereine tun sich aber schwer in das Förderungsschema des Integrationsfonds zu passen. Dies liegt an der oben erwähnten Beibehaltung von partikularen Interessen der Vereine im Gegensatz zur gemeinsamen Etablierung einer Zielgruppen- und Interessenspolitik. Darunter fallen auch die Interessenskonflikte zwischen der IGGiÖ und größeren türkischen Vereinen, die sich nicht durch das öffentliche Organ der Glaubensgemeinschaft repräsentiert fühlen. Dies ist neben der mangelnden Einbindung der Zweiten Generation in die Führung der Vereine, sowie der mangelnden Einbindung von Frauen, eines der Hauptprobleme denen sich Vereine türkischer MigrantInnen heute gegenüber sehen. Vereine türkischer MigrantInnen in Österreich bewegen sich also entlang von inneren Spaltungen und Grenzziehungen gegenüber Institutionen der Aufnahmegesellschaft; während eine gemeinsame Vorgehensweise immer notwendiger wird, um größere Ziele zu erreichen und sich in der politischen und gesellschaftlichen Landschaft Österreichs zu etablieren. Verstärkte Bemühungen zur Schaffung von Zusammenschlüssen, der Versuch einer vermehrten Bindung der Zweiten Generation an die Vereine und die teils ratlose Entdeckung der Zielgruppe „Frauen“ charakterisiert auch die Situation in der meine empirischen Erhebungen in den beiden Vereinen ATIB und IKZ in der Marktgemeinde Telfs in Tirol stattfanden.

## **1.6 Eine neue Annäherung an Verhandlungen von Zugehörigkeiten und Identifikationen „von oben“ und „von unten“**

Die Sicht auf Kultur als Diskurse, die von sozialen AkteurInnen pragmatisch genutzt werden um Identifikationen zu schaffen, die Ablehnung starrer Konzepte von Identität, der Fokus auf den Kontext der Schaffung von Grenzen und Gemeinsamkeiten innerhalb nationaler, ethnischer und religiöser Machtverhältnisse, die Vielseitigkeit individueller innerhalb kollektiver Zugehörigkeiten, scheinen mir ein geeignetes Handwerkszeug zu sein, um sich Prozessen von Ein- und Ausgrenzungen zu nähern, die zwischen unterschiedlichen

AkteurInnen in kulturell diversen Gesellschaften entstehen. Anhand dieser theoretischen Herangehensweise werden fixierte Ausgangspunkte zu Prozessen: Sie erlaubt es nationale, ethnische und religiöse Selbstverständnisse zu hinterfragen, migrantische Selbstorganisationen als Teil nationaler und transnationaler Konstruktionen von Zugehörigkeiten zu sehen und Integration nicht als Endprodukt einer einseitigen Entwicklung, sondern als Prozess zu verstehen, der in multikulturellen Gesellschaften erstens auf jeden Fall einfach „passiert“, aber zweitens auch in bestimmte Richtungen gelenkt werden kann. Starre Grenzen, Barrieren, Abschottung, aber auch Zusammenschlüsse, Kooperationen und gemeinsame Mobilisierungen sind Produkte von machtgeladenen sozialen Kämpfen um Anerkennung. Differenz und Anpassung an dominante Normen werden innerhalb von Nationalstaaten, sowie innerhalb von ethnischen oder religiösen Kollektiven gefordert.

Um Aktivitäten von MigrantInnen im Kampf um Anerkennung und Partizipation verstehen zu können, reicht es nicht, nur nationale Rahmenbedingungen in eine Analyse mit einzubeziehen, wie auch eine reine Konzentration auf kollektive Repräsentationen nicht zielführend sein kann. Genau hier setzt meine Arbeit an. Der Fokus dieser Arbeit liegt nicht mehr auf einer Beschreibung von Organisationsstrukturen, wohl formulierten Zielen und Prinzipien von Vereinsführern (in meinem Fall nur Männer), sondern auf den spannenden und spannungsgeladenen „*Verhandlungen um Zugehörigkeiten und Grenzziehungen*“ (Strasser 2003: 7) innerhalb migrantischer Selbstorganisationen, zwischen diesen, und in ihren Interaktionsprozessen mit lokalen VertreterInnen der nationalen Politik und dominanten Vorstellungen.

So wird der kleine Ort Telfs in Tirol zum Fallbeispiel von Grenzziehungen und der Schaffung von Gemeinsamkeiten in einem lokalen, nationalen und transnationalen Kontext, auf Ebene von Ideal und Praxis. Zentrale AkteurInnen dabei sind nicht nur Menschen in und außerhalb der beiden dort angesiedelten türkisch-islamischen Vereine ATIB (Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich) und IKZ (Islamische Kulturzentren in Österreich), sondern auch VertreterInnen der Telfer Lokalpolitik. Die Darstellung von dominanten Vorstellungen und deren Manifestationen in sozialen Handlungen, ihren Interpretationen, ihrer Annahme oder Verwerfung seitens sozialer AkteurInnen, sollen starre Grenzen zwischen „Kulturen“ aufbrechen, und den Fokus auf unterschiedlichste Formen von Interaktionen legen, die sich zwischen Konstruktionen von Differenzen und Gemeinsamkeiten abspielen.

## **Teil 2**

### **1 Annäherungen an das „Feld“ – Kulturelle Diversität in der Marktgemeinde Telfs in Tirol**

Die Marktgemeinde Telfs in Tirol beherbergt eine dynamische und diverse Gesellschaft, die auf eine bewegte Geschichte zurückblicken kann. Auch die über 40-jährige Geschichte der ehemaligen GastarbeiterInnen ist Teil der regionalen Entwicklung; diese wird in den Köpfen der Menschen jedoch erst langsam von einer Geschichte der „Fremden“ zu einem Teil einer gemeinsamen Telfer Geschichte. Auch Telfs brauchte ab den 1960ern ausländische Arbeitskräfte um die aufstrebende Industrie des Ortes aufrechtzuerhalten und warb dazu hauptsächlich ArbeiterInnen aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien an. Diese ArbeiterInnen siedelten sich im Laufe der Zeit dauerhaft in Telfs an und wurden von ArbeitsmigrantInnen zu EinwanderInnen und schließlich auch zu österreichischen BürgerInnen. Heute beherbergt Telfs inzwischen schon drei Generationen dieser ehemaligen ArbeitsmigrantInnen. Die so genannte zweite Generation<sup>20</sup>, jene die hier geboren und aufgewachsen sind, hat teilweise schon selbst Kinder und kann stolz auf ihre damals eingewanderten Eltern und Großeltern zurückblicken, die zum wirtschaftlichen Wohl des Ortes entscheidend beigetragen haben und auch weiterhin dazu beitragen.

Die Geschichte der Arbeitsmigration hat das heutige Bild von Telfs stark mitgeprägt. Die Marktgemeinde Telfs hat insgesamt 14.857 EinwohnerInnen (Stand Dezember 2005).<sup>21</sup> 2001 lag der Anteil der österreichischen StaatsbürgerInnen an der Gesamtbevölkerung bei 86%, während 14% der EinwohnerInnen keine österreichischen StaatsbürgerInnen waren. Damit ist der Ausländeranteil an der Gesamtbevölkerung in Telfs höher als im Tiroler Durchschnitt, der bei ca. 10% liegt. Die größten Herkunftsgruppen der ausländischen Wohnbevölkerung in Telfs sind Staatsangehörige der Türkei, Deutschlands und des ehemaligen Jugoslawiens. Insgesamt beherbergt der Ort Personen aus 61 Nationen die 18 verschiedenen Religionen

---

<sup>20</sup> Zweite, dritte, etc. Generation bezeichnet jene Personen, deren Eltern oder Großeltern nach Österreich eingewandert sind, die selbst aber schon in Österreich geboren und aufgewachsen sind (Vgl.: Volf/ Bauböck 2003: 18).

<sup>21</sup> Die hier genannten Zahlen zur Bevölkerungsentwicklung in Telfs/ Tirol sind einem von der Gemeinde in Auftrag gegebenen Bericht entnommen, der die Diversität der Telfer Bevölkerung erheben soll: Heinz, Ewald (2006) Miteinander Zukunft – MigrantInnen und Telfer Interessen an der Zukunft. Auftraggeber: Marktgemeinde Telfs/ Sozial- und Wohlfahrtsausschuss der Marktgemeinde Telfs. Telfs, 2006.

angehören. 72% der Bevölkerung gehörten 2005 dem römisch-katholischen Bekenntnis an, immerhin 15%, absolut gesehen 2.162 Personen, bekannten sich zum Islam. Davon waren mehr als die Hälfte österreichische StaatsbürgerInnen.

## **1.1 Diversität im Brennpunkt: Das Ereignis und die beteiligten AkteurInnen**

Der Plan in Telfs ein Minarett zu bauen, hat schlagartig bestehende Spannungen und Spaltungen zwischen der türkisch-stämmigen und der sich als „einheimisch“ bezeichnenden Bevölkerung von Telfs sichtbar gemacht. Gleichzeitig wurde klar, dass es auch innerhalb der türkischen Bevölkerung verschiedene Gruppierungen gibt. Neben zahlreichen von TürkInnen geführten Cafes und Lokalen, sowie einer Handvoll Lebensmittelgeschäften haben sich in Telfs auch zwei weniger „sichtbare“ Einrichtungen der türkischen Bevölkerung etabliert, die seit dem angekündigten Minarett-Bau niemandem mehr unbekannt sind: Dies sind die beiden türkisch-islamischen Vereine **ATIB** – Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich (Avusturya Türk-Islam Birliđi) und das **IKZ** – Union islamischer Kulturzentren in Österreich (Islam Kültür Merkezleri).

Diese beiden türkisch-islamischen Vereine rückten plötzlich in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. ATIB, indem er seinen Anspruch auf Anerkennung von Differenz mit der Forderung nach einem sichtbaren Symbol Ausdruck verlieh, das IKZ, indem es diese Idee abzulehnen schien. Die Erkenntnis seitens der „einheimischen“ Bevölkerung, dass sich die als „AusländerInnen“ wahrgenommene Bevölkerung in eigenen Strukturen vor Ort organisiert hatte, und, dass es innerhalb dieser Gruppe potenzielle Konfliktlinien zu geben schien, resultierte in einem Gefühl der Angst vor dem Unbekannten, wie die Zeitungsausschnitte am Anfang dieser Arbeit deutlich zeigen. Zusätzlich wird diese Angst durch globale und internationale Phänomene, islamistische Terrorattacken, Berichte von Ehrenmorden und Zwangsheiraten aus Deutschland gesteigert. Es besteht die Gefahr, „*fremde Wirklichkeiten als die Eigenen*“ zu betrachten, wie es der Integrationsbeauftragte der Marktgemeinde Telfs formulierte (Heinz, 27.4.2006: 44). Der Anspruch der türkisch-stämmigen Bevölkerungsgruppe, endlich als Teil der österreichischen Gesellschaft anerkannt zu werden, ausgedrückt z.B. mit dem Bau eines Minaretts, machte gleichzeitig deutlich wie wenig gegenseitigen Kontakt und Informationen es zwischen den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen gab.

In Folge dieser Ereignisse entschloss sich die Gemeinde gemeinsam mit den hier lebenden MigrantInnen ein Integrationsprojekt mit dem Titel „Miteinander Zukunft“ zu starten. Im

Mittelpunkt dieser Bemühungen stand die türkisch-islamische Bevölkerung. Als Grundlage für das Projekt wurde 2006 eine Studie veröffentlicht, die besonders den Anteil der türkisch-islamischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung von Telfs erheben sollte.<sup>22</sup> Es ist die unterschiedliche Herkunft und Sprache in Kombination mit einer anderen Religion, die *muslimische TürkInnen* als am „fremdartigsten“ unter den zahlreichen MigrantInnen von Telfs, und damit als Gruppe, die die meiste Integrationsarbeit benötigt erscheinen lässt. Der Anteil aller „türkisch-stämmigen“ Personen an der Telfer Gesamtbevölkerung wird von der Gemeinde auf ca. 2.200 Personen (15% der Gesamtbevölkerung) geschätzt. Diese Schätzung beruht auf folgenden exakten Zahlen und ist als ein Annäherungswert zu verstehen: Der Anzahl türkischer StaatsbürgerInnen in Telfs (2005: 904 Personen), jener von Personen mit islamischem Religionsbekenntnis (2005: 2162 Personen, davon 53% mit österreichischer Staatsbürgerschaft; in diesem Zusammenhang ist auch die Anzahl von bosnischen StaatsbürgerInnen in Telfs wichtig, die 2005 160 Personen betrug) und die Zahl eingebürgerter türkischer StaatsbürgerInnen in gesamt Tirol (von 2001-2004 pro Jahr durchschnittlich 1595 Personen, für Personen aus Bosnien-Herzegowina 436 Personen).

Obwohl durch das Minarett-Projekt sichtbar wurde, dass es unterschiedliche Gruppierungen innerhalb der 2.200 türkischsprachigen Personen in Telfs gibt, erwähnen die Erhebungen der Gemeinde diese Unterschiede nicht: „Die“ TürkInnen und „die“ MuslimInnen umfassen, wie mir in etlichen Gesprächen erklärt wurde und ich auch selbst feststellen konnte, Personen aus verschiedenen Minderheitengruppen aus der Türkei die sich aufgrund ihrer Sprache und Herkunft (z.B. KurdInnen, KafkazInnen, etc.) und aufgrund ihrer Religion (SunnitInnen, AlevitInnen, YesidInnen, AtheistInnen, etc.) voneinander unterscheiden. Die wichtigste Unterscheidung schien dabei jene nach Herkunftsregion zu sein, nach der die meisten Personen sich und andere einordneten (z.B. Schwarzes Meer, Denizli, etc.). Diese inneren Unterschiede sind von außen schwer sichtbar und werden daher selten wahrgenommen, während sich die türkisch-stämmige Bevölkerung darüber sehr wohl bewusst ist.

Die beiden Vereine ATIB und IKZ können nur einen Teil der türkischen Bevölkerungsgruppe in Telfs ansprechen: Die beiden Vereine definieren prinzipiell alle sunnitischen MuslimInnen als ihre Zielgruppe, sie können aber de facto ausschließlich türkischsprachige, sowie religiös interessierte Personen erreichen. AlevitInnen werden nicht als Teil des sunnitischen Islam akzeptiert und daher von den Vereinen ausdrücklich *nicht* angesprochen. Auch KurdInnen die

---

<sup>22</sup> Heinz, Ewald (2006) Miteinander Zukunft – Migranten und Telfer Interessen an der Zukunft. Auftraggeber: Marktgemeinde Telfs/ Sozial- und Wohlfahrtsausschuss der Marktgemeinde Telfs. Telfs, 2006.

sich explizit auf ihre Ethnizität berufen oder politisch tätig sind, sind in den Vereinen nicht zu finden. Die Vereine umfassen also prinzipiell türkischsprachige, sunnitische MuslimInnen aus verschiedenen ethnischen Gruppen der Türkei, sowie deren in Österreich geborene oder aufgewachsene Nachkommen.

Seit Sommer 2006 wird der Vorplatz von ATIB tatsächlich durch ein in Gebetsturm umbenanntes Minarett verziert. Einsprüche gegen seine Länge, er würde dem nahe gelegenen Kirchturm Konkurrenz machen oder die Vorderansicht eines daneben liegenden Unternehmens verunstalten, hatten zur Folge, dass der Gebetsturm von seiner ursprünglichen Länge von 25 Metern auf 15 Meter gekürzt wurde und nun dementsprechend behäbig wirkt: *Kurz ist er halt*, ist so die häufigste Reaktion aller Seiten nach der Errichtung des Gebetsturms. Der Turm aus Beton konnte aufgrund von Geldmangel bis dato noch nicht verfließt werden. Ein kleiner goldener Halbmond krönt aber schon die Spitze des Daches. Während die wenigen PassantInnen den Verein nun sofort als Moschee erkennen können, nicht zuletzt aufgrund der zahlreichen Medienberichte, wurde gesichert, dass das Ortsbild von Telfs nicht weithin sichtbar durch ein fremdländisches Symbol gestört wurde. Das Verbot der Beschallung mit dem Gebetsruf soll für die akustische Unauffälligkeit des Gebetsturms sorgen. Der Plan, später auf dem Turm eine Uhr ähnlich den heimischen Kirchturmuhren anzubringen, tut sein Übriges.

Meine Forschung über die Rolle türkisch-islamischer Vereine für die Konstruktion von Zugehörigkeiten, fiel also genau in die Ereignisse im Jahr 2006, die die Interaktion zwischen der türkisch-stämmigen Bevölkerung und der Gemeinde wie auch Entwicklungen in den Vereinen selbst prägten: Dem Bau des inzwischen zu „Gebetsturm“ umbenannten Minaretts, und der Umsetzung des Integrationsprojekts „Miteinander Zukunft“. Meine Erhebungen umfassten also AkteurInnen im Umfeld der beiden türkisch-islamischen Vereine ATIB und IKZ, sowie Mitwirkende am Miteinander Projekt von Seiten der Gemeinde, den Vereinen oder einfach den in Telfs lebenden türkischsprachigen MigrantInnen.

## **1.2 Die Erhebung – Zugang und Methode<sup>23</sup>**

Mein Einstieg ins „Feld“ fand in Form der Auftaktveranstaltung des Projekts „Miteinander Zukunft“ im Februar 2006 statt. Die anwesenden Personen umfassten Mitglieder der beiden Vereine ATIB und IKZ, VertreterInnen der Gemeinde und Regionalpolitik, sowie Personen,

---

<sup>23</sup> Siehe dazu die Beiträge in Beer, Bettina (2003)

die an keine Institution oder Organisation gebunden waren. Diese Veranstaltung gab mir Gelegenheit, mich bei den Leitern der Vereine vorzustellen und schon den einen oder anderen Interviewtermin zu vereinbaren. Während ich am Beginn meiner Forschung noch auf einzelne Kontaktpersonen aus der Vereinsführung von ATIB und der Gemeinde angewiesen war, erweiterte sich mein Bekanntenkreis bald „nach unten“ und umfasste schließlich neben Repräsentanten der Vereine nach außen, auch deren religiöses Personal, hauptsächlich aber „NutzerInnen“ und Mitglieder der Vereine. Während der Zugang zu Gemeinde und ATIB sehr leicht war und ich von dieser Seite sehr unterstützt wurde, gestaltete sich eine Annäherung ans IKZ schwieriger. Einerseits war das IKZ aufgrund schlechter Erfahrungen mit den Medien sehr misstrauisch gegenüber Außenstehenden, andererseits war mein Zugang in diesem Verein aufgrund der strikten Geschlechtertrennung fast ausschließlich auf Frauen beschränkt. Erst nachdem ich eine Vertrauensbasis zu den Frauen des Vereins aufbauen konnte, wurden mir auch detailliertere Informationen zum Verein und seinen Aktivitäten anvertraut.

Ein wichtiger Vorteil, der mir den Zugang zu Frauen und Männern im Umkreis der Vereine sicher sehr erleichterte, waren meine, wenn auch spärlichen Türkischkenntnisse. Auch wenn ich die meisten Gespräche mit Angehörigen der Zweiten Generation auf Deutsch führte, war ich nicht nur auf diese beschränkt und konnte auch in größeren Runden bei Familien- oder Vereinestreffen verstehen um was es gerade ging.

Aufgrund meines eigenen Geschlechts und der sozialen Norm der Geschlechtertrennung, fand ich innerhalb beider Vereine mehrheitlich Zugang zu Frauen, die mich sehr herzlich aufnahmen und zu denen ich eine besonders vertrauensvolle Beziehung entwickeln konnte. Dieser Zugang beeinflusste auch den Schwerpunkt meiner Fragestellung, den ich im Laufe der Forschung besonders auf die Situation von Frauen in den Vereinen legte. Deren Meinungen und Positionierungen einzufangen und weiterzutransportieren schien mir als besonders dringliches Anliegen, das ich mit Hilfe der Frauen auch verwirklichen konnte.

### **1.2.1 Datenerhebung und Sample**

Ohne die Bereitschaft vieler Personen mich einzuführen, mit mir zu sprechen, mich einzuladen, mir banale wie komplexe Sachverhalte zu erklären, sich mit mir auseinanderzusetzen und mir zu erzählen, wäre diese Forschung nie zustande gekommen. In Respekt vor dieser Offenheit und Bereitschaft werde ich versuchen, mit den mir anvertrauten Informationen verantwortungsbewusst umzugehen. Dies schließt eine weitest mögliche

Anonymisierung der beteiligten Personen, außer wo ausdrücklich gestattet, genauso mit ein, wie eine möglichst lückenlose Darstellung der Daten.

Methodische Flexibilität war der wichtigste Faktor meiner methodischen Herangehensweise. Dabei gehe ich wie Vered Amit von der Annahme aus, dass die Umstände die Methode bestimmen, und nicht umgekehrt die Methode die Umstände bestimmt (Amit 2000: 10). Methodische Flexibilität bezieht sich also auf die Entwicklung der Fragestellung, der Erhebungsmethoden und der Eingrenzung des Feldes und wird durch viele unberechenbare Einflüsse von außen, wie z.B. der Mobilität des „Feldes“ unerlässlich. So musste ich z.B. nach den Sommerferien die ursprüngliche Einschränkung meines Feldes auf Telfs aufgeben, da meine Kontaktpersonen vom IKZ versetzt wurden und ich keine andere Wahl hatte als ihnen in den nächsten Ort nachzureisen.

Insgesamt besuchte ich Telfs im Zeitraum von Februar bis November 2006 fünf Mal jeweils für mehrere Tage und verbrachte meine Zeit dort möglichst intensiv mit meinen Kontaktpersonen. Diese mehrmaligen Aufenthalte, immer unterbrochen von mehreren Wochen Abwesenheit, hatten den Vorteil, dass ich meine Fragestellung immer weiter verfeinern konnte, mir Zeit nehmen konnte, um unklare Punkte herauszuarbeiten und beim nächsten Mal nachzufragen und tiefer zu gehen. Obwohl man durch diese mehrmaligen, kurzen Feldaufenthalte nicht bei allen Ereignissen dabei sein kann (z.B. versäumte ich das von ATIB organisierte offizielle Iftar-Fest zum Fastenbrechen), so hat man doch den Vorteil das Feld über einen längeren Zeitraum hinweg begleiten zu können. Dies war in meinem Fall von unschätzbarem Wert, da sich beide, Gemeinde und Vereine, gerade in einer Aufbruchstimmung befanden, in der erstmals Annäherungen und Auseinandersetzung erfolgten und ich die Entwicklung von Ideen und deren Umsetzung beobachten konnte.

In der Zeit von Februar 2006 bis November 2006 konnte ich ca. 25 Interviews und informelle Gespräche mit ca. 20 Personen führen. Durch die Teilnahme an Veranstaltungen im Rahmen des Miteinander Projekts der Gemeinde, kulturell-religiösen Veranstaltungen innerhalb der Vereine, Religionsunterricht und Familientreffen konnte ich aber einen weitaus größeren Personenkreis kennen lernen und durch Beobachtungen in meine Forschung einschließen. Der Großteil meiner InterviewpartnerInnen gehörte der zweiten Generation bzw. der Generation 1,5 türkischer MigrantInnen an<sup>24</sup>, allerdings konnte meine Forschung auch Angehörige der

---

<sup>24</sup> Der Begriff Generation 1,5 bezieht sich auf jene Personen, die noch als Minderjährige nach Österreich immigrierten, also zwischen die erste Generation der EinwanderInnen und die zweite fallen (Vgl.: Volf/Bauböck 2003: 18).

ersten Generation, sowie neu zugewanderten Personen einschließen. Das Alter meiner Kontakt-Personen reichte von ca. 15 bis 60 Jahren. Die Ausbildung der interviewten Personen reichte von Grundschulbildung, über Lehre, Berufsschule, Matura- und Universitätsabschluss, bis hin zu religiösen Ausbildungen als Hoca oder Imam.

Meine Kontaktpersonen waren unterschiedlich stark in die Vereine involviert und repräsentierten aufgrund ihrer verschiedenen Positionen innerhalb der Vereine eine jeweils andere Sicht. Dabei sprach ich einerseits mit Funktionären und Repräsentanten der Vereine, ausschließlich Männer, welche die Vereine nach außen offiziell darstellten (organisierte Strukturen für Frauen gab es außerhalb des religiösen Bereichs kaum, eine Jugendgruppe für männliche Jugendliche bestand in Ansätzen bei ATIB), mit religiösem Personal des IKZ (Imam, weibliche Hocas<sup>25</sup>) und mit Frauen, Männern und Jugendlichen, die die Vereine und ihre Angebote nutzten und mit einem Einblick in die Bedeutung der Verein für die alltägliche Lebenswelt dieser Personen gaben.

#### ▪ **Arten der Interviews und Zitierweise**

Wie schon erwähnt, war es mir besonders wichtig Informationen über die Praxis in den beiden Vereinen zu bekommen, weshalb einzelne **halbstrukturierte Interviews** für mein Vorhaben nicht ausreichend waren. Gleich wie die Schwerpunkte meiner Forschung passte ich daher auch meine Methode an, verzichtete sehr bald auf Aufnahmegerät oder Notizblock und wechselte zu gemeinsamem Tee-Trinken und Tratschen. Ein Grossteil meiner Daten wurde aus **informellen Gesprächen und Beobachtungen** gewonnen. Meinen Kontaktpersonen war dabei aber immer bewusst, was der Zweck meines Aufenthaltes war und sie kamen daher selbst immer wieder auf meine Forschungsfragen zu sprechen. Unmittelbar nach diesen informellen Gesprächen oder Beobachtungen zeichnete ich diese aus meiner Erinnerung auf Band auf und verschriftlichte diese innerhalb von 24 Stunden in Form eines Feldprotokolls. Im Gegensatz zu aufgenommenen oder mitgeschriebenen Interviews wirkt hier meine Wahrnehmung und Erinnerung als zusätzlicher Filter dieser Informationen. Die unmittelbare Aufzeichnung der erhaltenen Informationen sollte die Verfälschung der Daten aber möglichst gering halten.

---

<sup>25</sup> Unter Hoca (tr./pers., deutsche Schreibweise: Hodscha) versteht man ganz allgemein „Lehrer, speziell aber islamisch-religiöser Gelehrter. Hodschas brauchen keine spezielle Ausbildung, (...) Voraussetzung ist die Beherrschung der Gebete in arabische Söprache und die Fähigkeit, Betende anzuleiten. In den Moscheen leiten sie das Gebet, halten die Freitagspredigt und lehren den Koran“ ([www.wikipedia.org/wiki/Kategorie:Islamischer\\_Geistlicher](http://www.wikipedia.org/wiki/Kategorie:Islamischer_Geistlicher) [Zugriffsdatum: 11.9.2007]). Frauen und Männer können Hocas sein.

Im Folgenden werden nur jene Interviews, die ich direkt auf Band aufgenommen habe „direkt“ zitiert: Das Zitat steht dabei unter Anführungsstrichen und wird kursiv geschrieben, in Klammer wird der Name der interviewten Person, sofern diese nicht anonym bleiben wollte, das Datum des Interviews und der Absatz aus dem Interviewtranskript, in dem das Zitat zu finden ist, angegeben (Bsp.: Muster, 3.4.2006: 45). Die Zitate wurden sprachlich bereinigt, inhaltlich aber nicht verändert.

Informelle Gespräche und Beobachtungen hingegen werden aus meinem Feldprotokoll wiedergegeben. Diese Ausschnitte erzählen von Gesprächssituationen und beinhalten zusammenfassende Erzählungen der Gesprächsinhalte, bzw. Informationen über den Kontext der Gesprächssituation und über die Kontaktpersonen. Sie werden im Folgenden entweder in den Text integriert oder werden vom Fließtext abgesetzt, stehen allerdings nicht unter Anführungsstrichen. In Klammer ist „Protokoll“ anstatt des Personennamens, das Datum des Gesprächs bzw. der Beobachtung, und wiederum die Absatznummer aus dem Feldprotokoll angegeben (Bsp.: Protokoll, 2.5.2006: 32). Beide beschriebenen Zitierweisen kommen einerseits im Fließtext, andererseits als vom Fließtext abgesetzte Zitate oder Erzählungen vor.

### **1.2.2 Auswertung und Analyse der Daten**

Das Thematische Kodieren nach Uwe Flick (2005) erschien mir als eine gute Methode um eine möglichst unvoreingenommene und lückenlose Analyse der Daten zu gewährleisten. Diese Methode beruht auf dem Kodierparadigma der Grounded Theory von Strauss und Corbin (1990), ist aber speziell dazu gedacht „*die soziale Verteilung von Perspektiven auf ein Phänomen oder einen Prozess*“ zu analysieren. Die Vielzahl von Sichtweisen auf „Kultur“ und „Integration“ durch eine ebenso große Vielzahl beteiligter AkteurInnen ließ diesen Ansatz für meine Forschung am passendsten erscheinen. Alle Interviews, Beobachtungen und Gespräche wurden mit Hilfe des qualitativen Analyseprogramms Atlas.ti zunächst Satz für Satz kodiert, danach kategorisiert und zu Themen gruppiert, um dann Vergleiche zwischen den befragten Personengruppen (Repräsentanten von ATIB und IKZ, Mitglieder bei ATIB und IKZ, Gemeinde) vornehmen zu können. Diese Gruppen wurden durch die Kategorien Geschlecht und Alter weiter differenziert, bzw. bildeten eine eigene Analysegruppe. Das wichtigste Arbeitsprinzip war dabei das der Induktivität, d.h. die sich ergebenden Codes, Kategorien, und Themenblöcke wurden nicht von mir vorgegeben oder schon im Vorhinein formuliert, sondern ergaben sich erst während des Analyseverfahrens. Dadurch konnte garantiert werden, dass für die AkteurInnen relevante Themen nicht in einem starren Blick auf das „Feld“ untergingen.

Die Stärke ethnographischer Feldforschung ist dabei folgendes: „... *it focuses on particular lives, broadly contextualized*“ (Amit 2000: 15). Es geht darum soziale Handlungen und sozial Handelnde in die jeweiligen Kontexte einzubinden, die soziale Handlungen beeinflussen. Die hier präsentierten Ergebnisse bieten einen tiefen Einblick in die Lebenswelt sonst wenig sichtbarer Gruppen, die durch Statistiken und Verallgemeinerung zu oft eindimensional betrachtet werden. Dabei soll die Vielfalt und Veränderbarkeit innerhalb fest erscheinender Gruppen und Organisationsstrukturen aufgezeigt werden. Qualitative Erhebungen wie diese Forschung können Zusammenhänge von sozialen Handlungen und deren Bedeutungen in einem größeren gesellschaftlichen Zusammenhang aufzeigen, ohne dabei eindimensional zu werden oder verallgemeinern zu müssen.

Diese Vorgangsweise erscheint mir aufgrund des homogenisierenden Blickes der breiten Öffentlichkeit auf „die“ MuslimInnen, „die“ TürkInnen, „die“ KopftuchträgerInnen unerlässlich. Meine Forschung ist ein Versuch soziale Wirklichkeiten in ihrer Komplexität und Vielfalt darzustellen, und ganz besonders ihre Veränderbarkeit durch aktive Handlungen aufzuzeigen. „Von oben“ starr gemachte Identitäten können durch aktives Handeln aufgebrochen, und eingeschränkte Handlungsspielräume durch Widerstände „von unten“ erweitert werden.

So sollen zuerst Prozesse der Identitätskonstruktion der beiden Vereine ATIB und IKZ anhand ihrer Inhalte und Ziele im Lichte ihrer transnationalen, nationalen und lokalen Entstehungskontexte analysiert werden. In beiden Fällen spielt „Kultur“ eine zentrale Rolle, um Identitäten zu formulieren und sich nach außen abzugrenzen. Im Anschluss daran, sollen die Auswirkungen dieser Identitätskonstruktionen auf Mitglieder der Vereine an deren gelebten Praxis untersucht werden. Am Beispiel der Situation von Frauen in den Vereinen soll gezeigt werden, wie Sichtweisen auf „Kultur“ Partizipationsstrukturen für marginalisierte Gruppen im Inneren rechtfertigen und im Zusammenspiel mit dominanten Sichtweisen der Aufnahmegesellschaft die Handlungsmöglichkeiten von Frauen beschränken. Damit wird zum letzten Kapitel übergeleitet, das das Integrationsprojekt „Miteinander Zukunft“ der Gemeinde Telfs als Ausgangspunkt eines Aushandlungsprozesses zwischen dominanten Sichtweisen untersucht, in dem die Gefahr besteht, Frauen nur eine bestimmte Rolle im Integrationsprojekt zuzuordnen, ohne sie selbst zu konsultieren. Gleichzeitig wird aber gezeigt werden, wie sich im Laufe dieses Projekts Strukturen innerhalb der Vereine, sowie Homogenisierungen beider Seiten zu verändern beginnen.

## ***2 Entstehung aus einem Zusammenspiel transnationaler, nationaler und lokaler Kräfte***

Die beiden Moscheenvereine ATIB und IKZ rücken als Selbstorganisationen von MigrantInnen mit ihren unterschiedlichen Standpunkten zum Minarett-Bau in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Über die Aktivitäten und Inhalte der Vereine ist in der breiten Bevölkerung nur wenig bekannt. Auch die Öffentlichkeitsarbeit der Vereine selbst lässt zu wünschen übrig, so hat ATIB Österreich zwar eine Homepage in türkischer und englischer Sprache (allerdings meist „under construction“ und daher kaum zugänglich), für das IKZ findet sich nur eine Homepage der Schwesterorganisation in Deutschland. Wie im Vorfeld erwähnt, beschränken sich auch Forschungen zu Selbstorganisationen von türkischen MigrantInnen in Österreich auf einige wenige Arbeiten (siehe Kroissenbrunner 1997/ 2003, Reiser 2000, Waldrauch/ Sohler 2004, etc.).

Um die Positionierungen von ATIB und IKZ innerhalb der türkischen MigrantInnen, ihre unterschiedlichen Einstellungen zum Bau des Gebetsturms, ihre Beziehungen untereinander sowie zur Gemeinde, verstehen zu können, müssen die jeweiligen Entstehungskontexte der Vereine und ihre nationalen und transnationalen Anbindungen untersucht werden. Diese wiederum führen dazu, dass beide Vereine, sich, ihre Inhalte und Zielsetzungen heute unterschiedlich definieren und damit unterschiedliche Angebote und Aktivitäten aufweisen. Diese wiederum wirken sich auf die Handlungsspielräume ihrer Mitglieder aus und legen fest in welchen Bereichen die Vereine für ihre Mitglieder überhaupt zu bedeutsamen Ressourcen werden können. Auch Interaktionen nach außen, ob untereinander oder mit der Gemeinde, sind schlussendlich von diesen Ausgangspositionen geprägt.

Beide Vereine sind nicht nur in Telfs vertreten, sondern in nationale Dachverbände, die Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich (Avusturya Türk-Islam Birliđi) und den Verband islamischer Kulturzentren in Österreich (Avusturya Islam Kültür Merkezleri Birliđi) eingebunden. Neben ATIB und IKZ ist die Islamische Föderation von Milli Görüş der dritte Dachverband türkisch-islamischer Vereine in Österreich (Vgl.: Kroissenbrunner 2003). Nach Schätzungen Reisers (2000), die allerdings den Selbstdarstellungen der Vereine folgen, können diese drei Vereine zusammen über 70% der hier lebenden türkischsprachigen MigrantInnen ansprechen. Während beide der Vereine in Telfs als unabhängige Moscheenvereine gegründet wurden, haben sie sich im Laufe der 1980er den damals entstehenden Dachverbänden angeschlossen, um in Anlehnung an die bereits vollzogene Entwicklung in Deutschland, die zahlreichen losen Moscheenvereine zu

konsolidieren. Damit sind beide Vereine wiederum Teil eines transnationalen Netzwerks, das Organisationen in ganz Europa und darüber hinaus umfasst und sein Zentrum in beiden Fällen in der Türkei findet. In ihren zusammenfassenden Bemerkungen über soziopolitische Netzwerke türkischer MigrantInnen in Wien schließt Kroissenbrunner, dass alle von ihr untersuchten Vereine und Organisationen zwei Gemeinsamkeiten aufweisen: Einerseits ihre Entstehung in Anbindung an eine Partei oder eine Organisation in der Türkei, und andererseits ihre Anbindung an eine Mutterorganisation in Deutschland (Vgl.: Kroissenbrunner 1996), welche besonders beim Islamischen Kulturzentrum und seiner Verbindung zur Kölner Zentrale des VIKZ eine Rolle spielt (siehe Kapitel 2.2.).

Gleichzeitig unterscheiden sich die hier dargestellten Vereine jedoch grundsätzlich in diesen gemeinsamen Charakteristika: So sind die unterschiedlichen Entstehungskontexte in Anbindung an schon bestehende Organisationen in der Türkei verantwortlich für die unterschiedliche Selbstdarstellung der Vereine, wie für die unterschiedliche Definition ihrer Inhalte und Aufgaben.

## 2.1 ATIB – Repräsentant der türkisch-islamischen Nation

*„Angefangen hat es, es haben sich Leute einfach zusammen getroffen. Man hat sich in Bahnhöfen getroffen, dann hat man Lokalitäten gesucht, dann hat man gesagt, eigentlich wollen wir auch ein bisschen beten, dann hat man Baracken gefunden wo man beten kann. Und dann ist irgendwann ein kluger Mensch gekommen und hat gesagt: ‚Schau es gibt die Form der Vereinsgründung in Österreich. Man kann ruhig einen Verein gründen.‘ (...) Und dann ist irgendwann das Problem entstanden, dass man auch Vorbeter gebraucht hat. Früher hat man das einfach so gelöst, dass jemand in der Gruppe, der sich als dazu fähig empfunden hat, bzw. das schon vorher gemacht hat, der hat den Vorbeter gemacht bzw. hat das freiwillig übernommen. Und es war eine sporadische Geschichte, weil der natürlich auch berufstätig war und nicht immer Zeit gehabt hat. Dann hat man Lösungen gesucht, man hat sich an die türkischen Konsulate gewandt, die es auch gegeben hat, mit denen hat man das ausdiskutiert. Dann hat es Vorschläge gegeben und man hat versucht mit der Republik [Türkei] zu kooperieren. Und dann ist die Idee entstanden, dass sich die Vereine zusammen gruppieren in diesem ATIB, und sich dann die Republik dazu bereit erklärt hat über die Konsulate unterstützend zu helfen. (...) Da hat man ATIB gegründet, und Vereine eingeladen daran teilzunehmen.“ (Saltan, 5.7.2006: 79)<sup>26</sup>*

Dieses Zitat stammt vom Sekretär von ATIB Telfs und gleichzeitig dem Generalsekretär von ATIB Tirol Osman Saltan, Angehöriger der zweiten Generation, und fasst die Entstehungsgeschichte der ATIB Vereine in Österreich sehr schön zusammen. Die anfänglich

---

<sup>26</sup> Die Interviewzitate wurden sprachlich bereinigt, inhaltlich jedoch nicht verändert.

lose zusammengeschlossenen Gruppen von „Gastarbeitern“ beginnen sich im Laufe der 1970er in Vereinen zu organisieren und suchen mit fortschreitender Organisiertheit nach Finanzierungsmöglichkeiten, um ihre Zwecke weiterhin erfüllen zu können. Aufgrund der fehlenden Unterstützung seitens des österreichischen Staates sehen sie sich gezwungen, sich um andere Finanzierungsmöglichkeiten umzusehen. Gleichzeitig beginnt sich der Staat Türkei für „seine“ EmigrantInnen in der Diaspora zu interessieren. Dieses Interesse ist darauf zurückzuführen, dass sich in der Migration auch oppositionelle Gruppen ungestört organisieren konnten, und diese als Gefahr für die innenpolitischen Machtverhältnisse gelten. Deshalb versucht das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten in der Türkei, kurz DIB (Diyanet İşleri Başkanlığı), über die Bereitstellung von Imamen möglichst viele der bereits vorhandenen Moscheenvereine an sich und die staatliche Ideologie zu binden. So entsteht zuerst in den 1980ern Jahren in Deutschland das DITIB und 1990 in Österreich die ATIB-Union (Vgl. dazu: Kroissenbrunner 1996, Seufert 1999).

Die Anbindung ATIB Österreichs an das türkische Religionsministerium ist formal durch die Ehrenmitgliedschaft des Präsidenten des Diyanet im Vorsitz ATIB's gegeben und findet ihren Ausdruck durch die schon erwähnte Entsendung von Imamen im Vierjahresrhythmus, die ihre Ausbildung an öffentlich-staatlichen Ausbildungsstätten in der Türkei erhalten. Auch die Vereinssatzungen sind nach türkisch-nationalen Prinzipien formuliert. Dadurch bleibt dem türkischen Staat sein Einfluss auf türkische EmigrantInnen erhalten. Osman Saltan erklärte:

*„Nur, dass wir eben türkisch- sprechende, oder türkisch- stämmige, oder türkische Staatsbürger ansprechen, und die Republik Türkei sehr wohl will, dass seine Staatsbürger in fremden Ländern auch gut untergebracht sind und deren Bedürfnissen natürlich nachgehen will. Mehr ist es nicht.“ (Saltan, 5.7.2007: 81)*

Die Verantwortlichen des Vereins legen immer wieder Wert darauf zu betonen, dass sie in Österreich eigenständig handeln können und nur über die Entsendung der Imame ans türkische Religionsministerium gebunden sind. Das Diyanet nimmt zwar keinen Einfluss auf die alltäglichen Geschäfte der Vereine, sehr wohl jedoch auf deren Prinzipien, Aufgaben und Zielsetzungen. ATIB fungiert in Österreich als Repräsentant der türkisch-staatlichen Ideologie, und trägt somit die nationale Identität der Türkei in der Diaspora weiter.

*„Dem Diyanet ist ja nur wichtig, dass die Vereine eine ethnische Ausrichtung haben, also keine politischen Beziehungen, das ist die oberste Priorität. Und letztendlich ist es den Vereinen selber unterstellt wie die Führung der Vereine ist.“ (Saltan, 22.2.2006: 21)*

Die beiden Ausdrücke „nicht-politisch“ und „ethnisch“ legen die beiden wichtigsten Ziele des Diyanet in der Emigration offen: 1) die Aufrechterhaltung „türkisch-kultureller“ Werte und

damit die Bindung der StaatsbürgerInnen an die türkische Nation, und 2) die Kontrolle der politischen Aktivitäten türkischer EmigrantInnen, um die Einheit der Nation nicht zu gefährden. Die größten Gefahren für diese Einheit werden dabei in den Ansprüchen religiöser und ethnischer Minderheiten nach Anerkennung gesehen.

Ad 1) Günter Seufert stellt fest, dass das nationale Bewusstsein der Türkei auf zwei Grundlagen aufbaut: Der Religion und der Sprache. Nur beides mache einen Türken aus (Seufert 1999: 283). Dies belegt auch folgende Aussage von Herrn Saltan, der ATIB als bundesweite Organisation der „türkisch-islamischen Bevölkerungsgruppe“ bezeichnet (Saltan, 22.2.2006: 55). Die formelle Mitgliedschaft<sup>27</sup> bei ATIB ist an Ethnie und/oder Religion gebunden, wie der Sekretär von ATIB feststellte: „(...) dass man entweder türkisch-stämmig sein oder zum islamischen Religionsbekenntnis gehören muss“ (Saltan, 5.7.2006). Religion wird in Folge des laizistisch-republikanischen Prinzips in das staatliche System inkorporiert und damit zu einem Marker der türkisch-nationalen Identität. Die nationale Religion meint dabei die sunnitisch-hanefitische Rechtsschule und schließt dadurch alle Nicht-MuslimInnen, aber auch AlevitInnen und andere Glaubensrichtungen innerhalb des Islam aus.

Ethnie, als zweite Säule der nationalen Identität, findet seinen Ausdruck einerseits in der Sprache, wie Seufert es ausdrückt, andererseits in der Staatsbürgerschaft. Dabei wird sehr wohl anerkannt, dass es andere ethnische Gruppen innerhalb der türkischen Bevölkerung gibt, doch solange diese sich nicht politisch artikulieren und sich der übergeordneten türkischen Identität unterordnen, stellt dies kein Problem dar und drückt sich z.B. darin aus, welche Sprache hauptsächlich gesprochen wird: „*Hauptsache Türkei*“, meinte dazu auch Temel Demir, der Obmann von ATIB Telfs, gefragt nach möglichen Spannungen zwischen kurdischen und „türkischen“ Mitgliedern bei ATIB (Protokoll, 10.11.2006).

Während „Ethnie“ und „Religion“ den Zugang zur Mitgliedschaft bei ATIB regeln, ist die Unterstützung des Staates Türkei für türkische EmigrantInnen an deren Staatsbürgerschaft gebunden: Je mehr türkische StaatsbürgerInnen, desto mehr Imame werden einem Gebiet zugeteilt (Vgl.: Saltan, 5.7.2006). Die Imame sind Beamte des türkischen Staates und werden auch von dort finanziert. Allerdings ist die Anzahl der benötigten Imame weit größer, als jene, die der Staat Türkei entsendet. ATIB will ja nicht nur türkische StaatsbürgerInnen, sondern alle türkisch-stämmigen Personen ansprechen, egal ob in Österreich eingebürgert oder nicht.

---

<sup>27</sup> Mitgliedschaft bedeutet bei ATIB den monatlichen Mitgliedsbeitrag von ca. 10 Euro zu bezahlen (auch jährlich bezahlbar). Dieser Beitrag wird pro Familie eingehoben, es ist daher immer der Familienvorstand der als offizielles Mitglied bei ATIB registriert ist.

Daher wird die Finanzierung eines Teils der Imame von den ATIB Vereinen selbst übernommen. Auch die Finanzierung der Vereine selbst, der Erhalt der Infrastruktur und anderweitige Ausgaben müssen von den Lokalvereinen selbst gedeckt werden. Dies geschieht über Einnahmen aus den Mitgliedsbeiträgen, durch Getränkeautomaten und einen Billardtisch. Überhaupt betonte die Führung des Telfer Vereins vom Diyanet relativ unabhängig zu sein:

*„Wir leben hier in Österreich, und hier hat das Diyanet nichts zu tun.“ (Saltan, 5.7.2006: 76)*

Trotz dieses Bekenntnisses zu Österreich ist die Bindung an den Staat Türkei durch die Entsendung der Imame, und auch durch die Zusammensetzung des Vorstandes der österreichweiten ATIB Union (Ehrenmitgliedschaft des Diyanet-Vorsitzenden) institutionalisiert. ATIB ist ein Instrument, das das nationale Selbstverständnis der Türkei als ethnisch türkisch und sunnitisch weitertransportieren und auch unter den türkischen EmigrantInnen aufrechterhalten soll.

Ad 2) Das politische System des Laizismus dient dabei dazu, den Zusammenhalt der türkischen Nation und „Kultur“ auch in der Emigration weiterhin aufrechtzuerhalten. Die ATIB Vereine in Österreich folgen daher ebenfalls dem Prinzip des Laizismus. Laizismus türkischer Prägung beabsichtigt nicht eine Trennung von Religion und Staat, sondern inkorporiert Religion in einer gezügelten Spielart in das staatliche System, um sie zu kontrollieren (Vgl.: Kara 1999). Religion wird dabei als gefährliche Quelle für religiös-politischen Extremismus gesehen, deren parteipolitische Instrumentalisierung durch den als neutral wahrgenommenen Staat geschützt werden muss. So erfolgt religiöse Ausbildung und Lehre einerseits durch den Staat, koordiniert und kontrolliert durch das DIB. Der Islam in seiner türkisch-nationalen Ausprägung wird aber gleichzeitig als Teil des nationalen Bewusstseins definiert, und dient als Mittel möglichst viele BürgerInnen an dieses zu binden. Kara zitiert dazu den Wirtschaftsberater Atatürks Ahmet Hamdi Basar im Jahr 1930: *„Wir müssen das Volk da ansprechen, wo es ist, in der Moschee“* (Kara 1999: 239).

Dieses Verständnis von Religion und Staat führt dazu, dass sich ATIB als religiös-kulturelle Organisation türkischer EmigrantInnen als nicht-politisch bezeichnet (Vgl.: Kroissenbrunner 1996). Reiser unterscheidet zwischen jenen Gruppen, wie ATIB, die jegliche politische Interessen negieren, und jenen, die dezidiert politische Zielsetzungen verfolgen (Reiser 2000: 315). Diese Selbstdarstellung als „nicht-politisch“ darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass ATIB einerseits die jeweilige Politik der türkischen Regierung vertritt, andererseits aber nicht *parti*-politisch gebunden ist, so auch Osman Saltan: *„... es gibt nämlich auch Gruppen von Vertretern des Islam, die politisch organisiert sind. Das sind Parteien, die da dahinter*

*stecken. Und ATIB in Österreich, es gibt auch einen DITIB in Deutschland, (...), ist eben nicht politisch organisiert, aber staatlich veranlagt“ (Saltan, 22.2.2006: 10). Nicht-politisch von Seiten ATIB's meint daher nicht-partei-politisch, sondern der jeweiligen Regierung verpflichtet. So wird ATIB, wie später gezeigt werden wird, von außen sehr wohl als Vertreter der türkischen Nation wahrgenommen und agiert auch diesem Anspruch entsprechend.*

Nation wird hier zu einem machtvollen Werkzeug, das Religion und Ethnie in sich vereinnahmt und für den nationalen Zusammenhalt instrumentalisiert. Der Präsident des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten (DIB) ist Ehrenmitglied der ATIB Union. Der Vorsitzende der ATIB Union, zum damaligen Zeitpunkt Herr Özdemirci, ist gleichzeitig auch der Vorstand für religiöse Angelegenheiten in Wien. Auch der Erwerb von Grundbesitz durch die ATIB Vereine wird vom türkischen Staat unterstützt. So wies der Obmann von ATIB Telfs, Temel Demir darauf hin, dass im Grundbuch des Telfer Vereins der türkische Staat bzw. seine Vertretung in Österreich angeführt sei (Protokoll, 10.11.2006).

Generell präsentiert sich der Verein, im Gegensatz zum IKZ, das großen Wert darauf legt, sich als unabhängig und ungebunden darzustellen, als zentral organisiert und bundesweit strukturiert. Weiterreichende Entscheidungen müssen immer in Absprache mit der Zentrale in Wien abgesprochen werden.

*Wir haben circa, den aktuellen Stand weiß ich nicht, österreichweit über 60 Vereine, also ATIB Vereine, und der Dachverband, die Zentrale ist in Wien. Und wir sind so organisiert, dass wir auch untereinander gebunden sind. Es gibt immer einen Gebietsverantwortlichen der ein ganzes Bundesland abdeckt. In dem Fall haben Sie gerade das Vergnügen, dass der Temel Demir zugleich auch der Tirolverantwortliche, der Gebietsverantwortliche ist. Um auch eine strukturierte Aufstellung darzubieten.“ (Saltan, 22.2.2006: 6)*

Diese bundesweite Organisationsstruktur wird als großer Vorteil in einer gemeinsamen Vorgehensweise der Vereine identifiziert, welche besonders in letzter Zeit durch die abnehmende finanzielle Unterstützung durch den türkischen Staat und das Wahrnehmen neuer integrationspolitischer Agenden an Wichtigkeit gewinnt. Je mehr eingebürgerte türkischstämmige ÖsterreicherInnen, desto mehr müssen sich die ATIB Vereine um eigene Finanzierungsquellen bemühen. Wie sich das in Zukunft auswirken wird, ist unter anderem von der Politik Österreichs und der Türkei gegenüber den Vereinen, sowie dem Selbstverständnis der Vereine selbst, abhängig.

### **2.1.1 Inhalte, Aufgaben und Aktivitäten – Der „Nutzen“ des Vereins**

ATIB Telfs definiert seinen Aufgabenbereich hauptsächlich im Feld der „Kultur“ und „Religion“, wobei „Kultur“ eindeutig der Vorrang gegeben wird: „... also, welchen Nutzen wir vom Verein ausüben, neben den religiösen Sachen, wie gesagt der Kulturaustausch. (...) Das ist ja ein Verein der zu kulturellem Austausch auch da ist, neben dem Religiösen“ (Saltan, 22.2.2006: 13). Die Vermittlung von Kultur und Religion stehen also im Mittelpunkt der Aufgaben des Vereins. ATIB sieht seine Rolle dabei darin, Ressourcen in Form von Räumlichkeiten, religiösem Personal, etc. zur Verfügung zu stellen um ein kulturelles und religiöses Leben zu „ermöglichen“, er sieht sich selbst als Veranstaltungsträger. „Kulturaustausch“ schließt dabei die Organisation und Ausrichtung religiös-kultureller Feste, wie z.B. das jährliche Iftar-Fest zum Fastenbrechen ein, interreligiöse Veranstaltungen mit anderen Glaubensgemeinschaften, aber auch Veranstaltungen mit politischen VertreterInnen aus der Türkei oder Informationsveranstaltungen über soziale Themen. Andererseits können Mitglieder die Räumlichkeiten des Vereins nutzen, um dort religiöse Feste im familiären Rahmen, z.B. Beschneidungsfeiern (Sünnet Bayramı), auszurichten.

An den Wochenenden werden Korankurse für Frauen, Männer und Kinder angeboten, die vom Imam und seiner Frau (wenn diese die nötige Ausbildung dazu hat) durchgeführt werden. Das Freitagsgebet wird, wenn man bedenkt, dass die meisten Männer berufstätig sind, von einer großen Anzahl von Männern besucht. Während sich die Angebote für Frauen zum Zeitpunkt meiner Forschung hauptsächlich auf religiöse Aktivitäten (Korankurse) beschränkten, liegt der Schwerpunkt der Angebote für Männer eher im Bereich der Unterhaltungsmöglichkeiten, z.B. durch die Nutzung der Vereinslokals als Treffpunkt für Männer zum diskutieren, Fußball-Schauen, Billard Spielen, etc.

„Kulturaustausch“ umfasst aber auch Veranstaltungen, die nach außen gerichtet sind: So wird im Rahmen des Fastenbrechens jedes Jahr ein so genanntes Fastenzelt aufgebaut, zu dessen Besuch alle TelferInnen immer herzlich eingeladen werden, allerdings mit mäßigem Erfolg. Auch gemeinsame Veranstaltungen mit der Gemeinde, dem IKZ und anderen Religionsgemeinschaften, wie die jährlich stattfindende interreligiöse „Friedenswanderung“, werden als Teil dieses „Kulturaustausches“ gesehen. Interessant dabei ist, dass die meisten dieser nach außen gerichteten Veranstaltungen einen Religionsbezug aufweisen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass Religion als Marker der „eigenen“ Identität, und im Aufeinandertreffen verschiedener Gruppen als maßgebliche Differenz wahrgenommen wird. Andererseits kann Religion als Gemeinsamkeit an sich definiert werden und eine Basis der

Annäherung schaffen. In Situationen, in denen die Offenheit des Vereins demonstriert werden soll, betont ATIB daher, dass seine Aufgaben mehr im kulturellen als im religiösen Bereich liegen, um möglichst viele Personen anzusprechen: „*Jeder kann kommen*“. Der Bereich des „Kultur-Austausches“ beinhaltet aber von vornherein auch religiöse Bezüge, wie der Hintergrund des Vereins klar gemacht hat. Der Verein und seine Aktivitäten sind daher nicht von Religion abkoppelbar. Dies legte auch die Bezeichnung des Vereins unter den türkischsprachigen BewohnerInnen von Telfs als „cami“ (Moschee) dar.

Religion ist für ATIB Teil der „Kultur“ und spielt daher vor allem auf einer symbolhaften, äußerlichen Ebene traditioneller Feste und Feiern eine Rolle. Individuelle *Religiosität* ist dabei zweitrangig:

*“Sicher sind wir auch bestrebt unseren Mitgliedern in Religion Kenntnisse beizubringen. Aber es ist kein Muss, es ist auch kein Zwang vorhanden. Ein Mitglied oder auch ein Nicht-Mitglied kann im Lokal sitzen, der muss auch in den fünf Gebetszeiten nicht rauf und runter gehen. Das ist jedem selber unterstellt. Aber, er hat die Möglichkeit bei Interesse Leute, die sich hier auskennen, anzusprechen, bzw. einem Mitglied oder auch Nicht-Mitglied Fragen zu stellen über den Islam.“ (Saltan, 22.2.2006: 25)*

Demzufolge ist ATIB daran interessiert, Religion als Teil der „türkischen Kultur“ innerhalb seiner Zielgruppe weiterzuvermitteln und auch nach außen zu repräsentieren. Letzteres machen auch die kunstvoll ausgestatteten Gebetsräumen der Vereinsmoschee und dem seit Sommer 2006 vor dem Verein stehenden Gebetsturm sichtbar.

Eine dritte Aufgabe des Vereins ist die „Integrationsarbeit“ oder „Integrationsförderung“ (Saltan, 22.2.2006). Diese wird speziell im Zusammenhang mit Jugend und Frauen erwähnt. Die abgeschlossene Konsolidierung und beginnende Professionalisierung der Vereine hat Anfang der 1990er dazu geführt, dass sich die Vereine verstärkt bestimmten Themen und Zielgruppen widmeten (Vgl.: Kroissenbrunner 1996, Reiser 2000). Als wichtigste Zielgruppen ATIB's werden Jugend und Frauen genannt. Jugend, um den Fortbestand des Vereins in der Zukunft zu sichern, und Frauen, in erster Linie als problematische Gruppe im Bereich der Integration. Konkrete Schritte in diese Richtung wurden in den letzten 15 Jahren jedoch kaum gesetzt, wie die folgenden Kapitel über die Situation der Frauen in den Vereinen und die Rolle der Vereine im Integrationsprozess veranschaulichen werden.

## 2.2 IKZ – Botschafter des „richtigen“ Islam

Wie andere türkisch-islamische Vereine in Österreich, wurden auch die heutigen Islamischen Kulturzentren gegründet, um ihren Mitgliedern die freie Ausübung ihrer Religion, sowie sozialen und kulturellen Austausch zu ermöglichen. Auch hier findet die Gründung des Dachverbandes der Union Islamischer Kulturzentren in Österreich (Avusturya Islam Kültür Merkezleri Birliđi) in Anlehnung an den 1980 in Köln gegründeten Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) statt. Wie schon erwähnt, erfüllten diese Dachverbände die Funktion verschiedene Kleinvereine zu konsolidieren, gleichzeitig boten sie aber auch die Möglichkeit sich nach außen zu differenzieren. So weist Kroissenbrunner darauf hin, dass die Union Islamischer Kulturzentren sich dezidiert von der Besetzung der Imame durch das Diyanet distanzierte, indem sie die Gläubigen in Österreich in Zusammenarbeit mit der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich auch mit „nicht-staatlichen“ Imamen versorgte (Vgl.: Kroissenbrunner 2003). Diese Distanz zum türkischen Staat ist aus dem weiter zurückreichenden Entstehungskontext und der daraus resultierenden inhaltlichen Ausrichtung der Islamischen Kulturzentren zu erklären.

Süleyman Hilmi Tunahan, ein 1888 im damaligen Osmanischen Reich (Bulgarien) geborener islamischer Gelehrter, verschrieb sich ganz dem Ziel, möglichst vielen Jugendlichen die Lehren des Korans weiterzugeben und gründete daher ein Netzwerk an Koranschulen, in dem Mädchen und Buben gleichermaßen im Koran unterrichtet wurden, und sie auch zu Hocas (LehrerInnen) oder Imamen ausgebildet werden konnten. Diese Entwicklung ist als Gegenbewegung zu der damals beginnenden staatlichen Kontrolle und Institutionalisierung von Religion in der Türkei zu sehen. Die SchülerInnen Tunahans, jene die seinen Lehren und Auslegungen folgen, werden heute als „Süleymancılar“ bezeichnet.

Bei einem Besuch in einem Mädcheninternat des IKZ, erzählten mir die anwesenden Lehrerinnen die Geschichte der Süleymancılar aus ihrer Sicht:

*Auf meine Frage, seit wann es die Süleymancılar denn eigentlich gebe, antwortete eine Lehrerin: Der Gründer der Bewegung Süleyman sei ca. 1888 geboren worden und habe bis 1959 zur selben Zeit wie Atatürk gelebt. Nach Auskunft der Lehrerinnen stammt Süleyman in direkter Linie von Mohammed ab, Fatih Sultan [Mehmet II] sei sein Onkel gewesen. Es sei schon durch den Propheten angekündigt worden, meinten sie, dass jemand kommen würde, der den Koran „wieder auferstehen“ lasse. Süleyman habe dann seine Töchter unterrichtet, und die haben wiederum andere Frauen unterrichtet, auf der Männerseite sei es gleich weitergegangen. So sei das Netzwerk der Koranschulen entstanden. Unter Atatürk waren diese Schulen dann verboten. Heute seien die Schulen von Süleyman aber nicht mehr verboten (Protokoll, 7.11.2006: 32ff).*

Süleyman und seine SchülerInnen gehören der Bruderschaft der Nakşibendiyye an, diese ist wie ATIB, Teil der umfassenderen sunnitisch-hanefitischen Rechtsschule, unterscheidet sich aber vom orthodoxen Islam durch eine Ordenshierarchie und der strikten Befolgung religiöser Prinzipien (Vgl.: Karakaşoğlu-Aydın 1999: 335/f). Das Verbot der Aktivitäten von Bruderschaften unter Atatürk und seinen Nachfolgern (Vgl.: Kroissenbrunner 1996, Kara 1999, Reiser 2000), sowie die Kontrolle der Religion durch den Staat und folglich der Ausschluss anderer religiöser Auslegungen aus der nationalen Interpretation des Islam, haben das Verhältnis zwischen dem türkischen Staat und den Süleymancılar bis heute geprägt. Die Süleymancılar lehnen die widersprüchliche laizistische Praxis der Türkei strikt ab, die postuliert Staat und Religion zu trennen, Religion aber in Wirklichkeit kontrolliert und aus der öffentlichen Sphäre ausschließt. Das Verhältnis zwischen türkischem Staat und Süleymancılar in der Türkei ist bis heute gespannt, die Ausbildungsstätten und Internate der Süleymancı werden „*stillschweigend geduldet, erlaubt oder auch gefördert*“ (Karakaşoğlu-Aydın 1999: 336) und stellen eine informelle Alternative zu staatlichen Ausbildungsstätten dar.

### **2.2.1 Das Islamische Kulturzentrum als Teil einer weltweiten religiösen Bruderschaft?**

Die Frage nach der Verbindung zwischen der heutigen Union Islamischer Kulturzentren in Europa und Süleyman Hilmi Tunahan ist sehr heikel. Sie soll anhand dreier Punkte, der Entstehungsgeschichte der IKZ in Europa, der religiösen Ausrichtung der IKZ und der Personalpolitik der Vereine beantwortet werden:

1) Zusammen mit türkischen EmigrantInnen wanderten auch die Lehren Süleyman Tunahans und das Prinzip der Koranschulen ins Ausland. So gehörten in der Tradition Tunahans ausgebildete SchülerInnen zu den MitbegründerInnen der Islamischen Kulturzentren, die in dieser Organisation die Prinzipien Süleymans in der Emigration manifestierten. Obwohl die Islamischen Kulturzentren anerkennen, dass SchülerInnen Tunahans die Grundsteine für diese Organisation in Europa gelegt haben und etliche Seiten auf der Homepage des VIKZ in Deutschland Süleyman Tunahan gewidmet sind<sup>28</sup>, lehnen die offiziellen Vertreter des Vereins eine Gleichsetzung mit den „Süleymancılar“ ab. Die offiziellen Vertreter der IKZ wehren sich gegen die Behauptung, Süleyman habe eine eigene

---

<sup>28</sup> Siehe auch Homepage des Verbandes Islamischer Kulturzentren in Deutschland: „Selbstdarstellung - Die Frage der ‚Mystischen Ausrichtung‘ von Angehörigen des VIKZ“: [www.vikz.de](http://www.vikz.de) [Zugriffsdatum: 14.5.2007].

Eine Homepage der österreichischen Union Islamischer Kulturzentren gibt es meines Wissens nach nicht.

Lehrmeinung bzw. eine eigene Bruderschaft, nämlich die der „Süleymanlılar“, begründet und definieren sich als Teil des sunnitischen Islam<sup>29</sup>. Beides geschieht aus der Bemühung heraus, sich möglichst offen nach außen zu präsentieren, Religion nicht als abgrenzenden Faktor darzustellen, und damit gleichzeitig möglichst wenig Skepsis und Angriffspunkte nach außen zu liefern.

In der Literatur hingegen wird der Begriff der „Süleymanlılar“ sehr wohl mit den IKZ in Verbindung gebracht und oft gleichgesetzt. Das IKZ wird als europäischer Ableger einer weltweiten Bruderschaft der Süleymanlılar bezeichnet (Reiser 2000: 264). Ebenfalls wird Tunahan als Gründer der Lehre der Süleymanlılar und indirekt als Gründer der Islamischen Kulturzentren dargestellt (Vgl.: Kroissenbrunner 1996). Yasemine Karakaşoğlu-Aydın setzt in einem ihrer Artikel ebenfalls den VIKZ mit den Süleymanlılar gleich, sie weist auch darauf hin, dass sich der Verband in Deutschland explizit als Religionsgemeinschaft verstehe (Karakaşoğlu-Aydın 1999: 334).

Der Telfer Verein der Islamischen Kulturzentren zeigt sich in der diesbezüglichen Selbstdarstellung widersprüchlich. In einem Gespräch mit dem dortigen Imam betonte dieser die Gemeinsamkeit mit anderen MuslimInnen und lehnte die Bezeichnung als Süleymanlılar ab. Auf meine Frage, ob die Mitglieder in diesem Verein nun Süleymanlı oder ganz normale MuslimInnen seien, antwortete der Imam wie folgt<sup>30</sup>:

*Der Imam lachte, er meinte: „Müsülmanlı“ („Wir sind Muslime“). Er erklärte weiters, dass sie keine Süleymanlı seien. Sie seien so wie alle Muslime, sie glauben an Allah. Nur die anderen nennen sie Süleymanlılar, ihre Feinde nennen sie so, und deshalb glauben alle, sie seien Süleymanlı. Aber sie seien ganz normale Muslime, so wie alle anderen auch. Der einzige Unterschied sei, dass ihr Lehrer Süleyman geheißen habe. Sie lehnen diese Bezeichnung selbst aber ab. (Protokoll, 3.11.2006: 14).*

In Gesprächen mit anderen leitenden Personen im Verein wurde allerdings betont, dass das IKZ einer anderen religiösen Ausrichtung folgt als zum Beispiel ATIB. So meinte der Sekretär des Vereins auf die Frage, warum die Leute denn zum IKZ kommen würden, und nicht zu ATIB:

*„Wir sind mehr mystisch. Unser Gründer Tunahan, ein islamischer Gelehrter in der Türkei gehörte zur sufistischen und mystischen Richtung. (...) ATIB ist methodisch anders. Wir sind eine Bruderschaft.“ (Protokoll, 13.5.2006: )*

---

<sup>29</sup> Vgl.: [www.vikz.de](http://www.vikz.de)

<sup>30</sup> Da der Imam kaum Deutsch sprach, übersetzte eine Schülerin zwischen uns bzw. fand das Gespräch teilweise auf Türkisch statt.

Es ist auffallend, dass Tunahan hier als Gründer der IKZ bezeichnet wird. Dies legt nahe, das IKZ auch als Teil der Bewegung der Süleymanlılar zu bezeichnen. Auch etliche Gespräche mit Hocas und anderen mehr oder weniger Affilierten des Vereins, die nicht die Aufgabe hatten den Verein nach außen zu repräsentieren, ergaben, dass Süleyman nicht nur als Gründer der Bewegung der Süleymanlılar, sondern auch als Gründer der IKZ ausgewiesen wurde. Auch die Angestellten des IKZ selbst bezeichneten sich als Süleymanlılar bezeichneten und wurden auch unter den türkischsprachigen TelferInnen so genannt. Auch das Vereinsgebäude des IKZ wurde als „Süleymaniye“ bezeichnet.

2) Auch das transnationale Netzwerk, in das jeder Verein der IKZ eingebettet ist, weist auf eine enge Verbindung von Süleymanlılar und IKZ hin: Die NachfolgerInnen Tunahans haben sich in einer Religionsgemeinschaft formiert deren Zentrum in Istanbul ist. Sie folgen den Lehren eines geistlichen Führers, der in direkter Nachfolge zum Begründer Süleyman Tunahan steht. Im Ausland treten die Süleymanlılar als IKZ in Erscheinung. So bezeichnete eine Hoca beim IKZ Süleyman Hilmi Tunahan sehr wohl als Gründer der Bewegung der IKZ, auch die IKZ selbst bezeichnete sie auf mehrmalige extra Nachfrage als Süleymanlılar. *Jetzt sei es der Enkel von Tunahan*, erklärte sie weiters, *der die Lehren vorgebe nach der sich alle richten. Der Sitz der Süleymanlılar sei in Istanbul, der der IKZ in Köln* (Protokoll, 1.7.2006: 18).

Diese Aussage belegt die transnationale Organisationsstruktur des IKZ. Zu Beginn meiner Forschung legten meine GesprächspartnerInnen sehr viel Wert darauf, die Eigenständigkeit der lokalen Vereine und andererseits deren Orientierung an Österreich zu betonen: *„Wir sind ein österreichischer Verein. ATIB hingegen ist ein türkisch-staatlicher Verein“* (Vorstand IKZ, Protokoll, 13.5.2006: 33). Dieser Österreich-Bezug dient als Abgrenzung zu jenen Organisationen, die in Anbindung an eine politische Partei in der Türkei oder an den Staat Türkei selbst entstanden sind und daher nicht als unabhängig betrachtet werden.

*Bei einem Interview mit den Vorstandsmitgliedern des IKZ Telfs erklärten diese, dass das IKZ aus der Union, mit Sitz in Wien entstanden sei. Jetzt seien sie in Telfs aber unabhängig, eigenständig, aber trotzdem direkt mit Wien verbunden.*

*Später meinten sie jedoch vorsichtig, die Vereinssatzungen seien nur hier für Telfs. Es gebe aber auch Vereine in Landeck und Imst. Deren Satzungen seien ungefähr gleich. Es gebe eine Verbindung, aber diese sei „nicht gesetzlich“. Die Verbindung sei „herzlich“, „freundschaftlich“, „nicht gesetzlich“: „Man besucht sich untereinander.“ (Protokoll, 13.5.2006: 31/73)*

Jeder IKZ-Verein in Österreich ist tatsächlich autonom in Bezug auf die Finanzierung der Lokalvereine und die Erhaltung der Infrastruktur. Die Aussage einer Lehrerin deutet

allerdings darauf hin, dass das religiöse Personal teilweise von Köln bezahlt wird. Auf meine Frage, ob sie denn selbst Geld hätte und etwas verdienen würde, meinte eine junge Frau vage, Hocas und Imame würden ein wenig Geld von Köln bekommen (Protokoll, 1.7.2006: 21). Die weitgehende finanzielle Autonomie der Lokalvereine ist allerdings nicht mit einer Unabhängigkeit von anderen IKZ-Organisationen in Europa und der Türkei gleichzusetzen.

Im Laufe der Forschung kam die transnationale Ausrichtung des IKZ immer mehr zu Tage. Die Verbindung zwischen den Vereinen in Europa und dem geistlichen Zentrum der Türkei ist zwar nicht „gesetzlich“, wird aber inoffiziell durch die Organisation der religiösen Lehre und Ausbildung praktiziert und ist strukturell verankert, wie im nächsten Punkt gezeigt wird. Während die einzelnen Lokalvereine oft nur rudimentär miteinander vernetzt sind, ist jeder einzelne Verein in ein transnationales System der Ausbildung und Lehre eingebunden, das durch das europäische Zentrum in Köln und das weltweite Zentrum in Istanbul koordiniert wird. Auch in der Literatur wird das IKZ meist als „straff-zentralistisch“ geführte Organisation dargestellt (Vgl.: Karakaşoğlu-Aydın 1999).

*Bei einem nachmittäglichen Besuch bei einer Lehrerin des IKZ kam es in der Pause eines Korankurses zu einer Unterhaltung über die Süleymanlılar. Eine der Hocas schilderte begeistert: „Süleymanlı gibt es auf der ganzen Welt!“ Ihrer Aussage nach ist das Zentrum der Süleymanlılar in Istanbul, zwei weitere in Köln und Australien. Diese Zentren sind aber untereinander verbunden, und Istanbul hat die Führung. (Protokoll, 3.7.2006: 21)*

Diese Darstellung widerspricht eindeutig der offiziellen Darstellung der Vereine, die behaupten, dass es „keinerlei organische Bindungen“<sup>31</sup> zwischen dem VIKZ und Vereinen anderer Länder gebe. Die inoffizielle Struktur der Islamischen Kulturzentren überschreitet nationale Grenzen und zeigt die vergleichsweise geringe Bedeutung der nationalen Dachverbände im Vergleich zu den Zentren Köln und Istanbul. Die jeweiligen nationalen Verbände beschäftigen sich unabhängig von der Bruderschaft der Süleymanlılar mit nationalen gesetzlichen Rahmenbedingungen und arbeiten an einer Verbesserung der religiösen Ausbildung auf der nationalen Ebene, wie z.B. die Zusammenarbeit zwischen Union und IGGiÖ zum Aufbau einer islamischen Religionsakademie in Wien belegt (Reiser 2000: 277). Der Bereich der religiösen Lehre hingegen ist aber ausschließlich auf das türkische Zentrum ausgerichtet.

---

<sup>31</sup> „[Stellungnahme](#) des VIKZ zu der Studie ‚Islamische Organisationen in der Bundesrepublik Deutschland, eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse‘ von Prof. Dr. Udo Steinbach“: [www.vikz.de](http://www.vikz.de) [Zugriffsdatum: 14.5.07].

3) Die Führung der IKZ Vereine durch das religiöse Zentrum in Istanbul wird auch durch die derzeitige Praxis von Ausbildung und Personalbesetzung innerhalb der Islamischen Kulturzentren belegt. In mehreren Gesprächen mit den Angestellten des IKZ wurde bestätigt, dass man als Imam nur im IKZ tätig werden kann, wenn man in den Lehren Süleymans unterrichtet wurde. Auch Hocas, Frauen und Männer zuständig für den Religionsunterricht, müssen eine Ausbildung in den Lehren Süleymans genossen haben. Diese Ausbildung und die anschließende Personalbesetzung wird durch das Zentrum in Köln und Istanbul koordiniert, wie mir bei einem Besuch eines größeren IKZ-Vereins in Tirol von den dortigen Lehrerinnen erklärt wurde:

*Im Laufe eines gemeinsam verbrachten Nachmittags in den Kurs- und Wohnräumen des IKZ-Mädcheninternats, erzählten mir zwei Lehrerinnen, dass die Vereine von einer Kette von Leuten organisiert werden. Für den Ort, an dem wir uns befanden, ist z.B. der Imam hier zuständig. Er ist für den Mädchen- und den Buben-Kurs verantwortlich. Seine Frau verwaltet alle Sachen, sie erledigt die Einkäufe bzw. gibt Geld dafür und ist für die organisatorischen Sachen verantwortlich.*

*Die Frauen erzählten weiters, dass es jemanden in München gibt, der für Tirol und München zuständig ist. Der versetzt auch die Hocas in dieser Region. Und dann geht diese Kette so weiter und ganz oben ist der Enkel von Süleyman in der Türkei. Er ist für die Lehre zuständig, der geistliche Vorsitzende sozusagen. Die Hocas erzählten, sie müssen immer genau Bericht geben über die Noten der Schülerinnen, welches Kapitel sie im Religionsunterricht gerade durchnehmen usw. Sie müssen das dem Imam berichten und der gibt die Informationen weiter nach München, bis ganz nach oben. (Protokoll, 7.11.2006: 37)*

Die Ausbildung zum Hoca oder Imam mit Arabischunterricht erfolgt in mehreren Phasen. Der erste Teil der Ausbildung kann in den lokalen Vereinen, z.B. Telfs, absolviert werden, dann wechselt man in ein regionales Zentrum (meist in kleinen Städten), und der Abschluss der Ausbildung wird in Köln und schließlich in Istanbul in einer der unzähligen Ausbildungs- und Kursstätten der Süleymancılar gemacht. Alle Hocas und Hoca-Anwärterinnen mit denen ich gesprochen habe, durchlaufen dieses Ausbildungssystem, das insgesamt ca. vier Jahre dauert. Allerdings bekommt man kein offizielles Zeugnis für diese Ausbildung, wie mir eine der jungen Frauen erklärte (Protokoll, 3.7.2006: 26, siehe Protokollauszug weiter unten). Obwohl ein Großteil der Ausbildung beim IKZ, im Gegensatz zu ATIB, im jeweiligen Land erfolgt, in dem sich die Islamischen Kulturzentren etabliert haben, ist der Abschluss dieser Ausbildung nur in Istanbul möglich (Vgl. dazu auch: Kroissenbrunner 1996). Ob sich dies mit der Einrichtung islamischer Akademien und diesbezüglichen Ausbildungsabschlüssen in europäischen Ländern (z.B. IRPA – Islamische Religionspädagogische Akademie in Wien, Islamische Akademie Villa Hahnenburg des VIKZ in Köln) ändern wird, bleibt abzuwarten.

Nach Abschluss der Ausbildung entscheidet das Zentrum in Köln gemeinsam mit der Führung in Istanbul in welchem Lokalverein LehrerInnen gebraucht und eingesetzt werden. Die Entscheidung erfolgt nach den jeweiligen Talenten und Fähigkeiten der AnwärterInnen.

*Bei einem meiner nachmittäglichen Besuche in den Frauenräumlichkeiten des IKZ erzählte mir eine Hoca, wie die Personalbesetzung innerhalb der IKZ erfolgt. Sie meinte, dass Istanbul, sobald jemand seine Ausbildung beendet hat, mit Köln telefoniere, **um zu bestätigen, dass jemand offiziell Hoca ist.** Köln führt eine Liste mit all den Namen der Hocas die ihren Abschluss in Istanbul gemacht haben. Von Köln aus werden die Hocas dann in einen der IKZ Vereine als Hocas versetzt. Die Lehrerin erklärte, man könne überall in Europa eingesetzt werden. (Protokoll, 3.7.2006: 26)*

Die Selbstdarstellungen von Mitgliedern des Vereins, die allgemeine Wahrnehmung in der türkischen Bevölkerung, die Orientierung der Lehre an einem geistlichen Führer in Istanbul, sowie die zentralistisch organisierte Personalpolitik der IKZ, lassen den Schluss zu, dass das IKZ ein Teil der Religionsgemeinschaft der Süleymancılar ist. Während sich das geistliche Zentrum der Süleymancılar in der Türkei befindet, ist diese Religionsgemeinschaft auch über nationale Grenzen hinweg weltweit organisiert und tritt im Ausland als Islamisches Kulturzentrum auf.

Andererseits bedeutet diese organisatorische Verbindung nicht, dass alle Mitglieder des IKZ auch Süleymancılar sind. Yasemine Karakaşoğlu-Aydın unterscheidet innerhalb der Ordenshierarchie der Süleymancılar zwischen einem „inneren (in die mystische Lehre Eingeweihte) und einem äußeren Kreis“ (Karakaşoğlu-Aydın 1999: 335). Diese Unterscheidung lässt sich auch auf die Mitgliedschaft beim IKZ im Gegensatz zur Zugehörigkeit zu den Süleymancı anwenden. Voraussetzung für die Mitgliedschaft beim IKZ ist *nicht* die Zugehörigkeit zu den Süleymancı, sondern die Zugehörigkeit zum sunnitischen Islam. Auf der Homepage des VIKZ in Deutschland definiert man „Vereinsmitglieder“ als all jene, die einen monatlichen Mitgliedsbeitrag leisten und auch wahlberechtigt sind.<sup>32</sup> Zusätzlich gibt es so genannte „Gemeindemitglieder“, die die Angebote des Vereins nutzen und ihn durch Spenden unterstützen.<sup>33</sup> Das Ziel Tunahans möglichst vielen Personen die Lehren des Korans weiterzuvermitteln schließt eine Nutzung des Vereins v.a. durch Jugendliche und Kinder auch ohne Vereinsmitgliedschaft (der Eltern) nicht aus, wie mir gegenüber immer wieder betont wurde.

---

<sup>32</sup> Auch beim IKZ sind es meistens Familienvorstände, die in Stellvertretung ihrer Angehörigen als Mitglied registriert sind.

<sup>33</sup> Publikationen: [www.vikz.de](http://www.vikz.de) [Zugriffsdatum: 14.5.2004].

*Eine Lehrerin versuchte mir den Unterschied zwischen Süleymançis und anderen Muslimen zu erklären. Sie meinte, Süleymançis seien auch Muslime, sie haben aber etwas zusätzlich. Süleymançis sei es wichtig gewesen, dass alle jungen Muslime den Koran lernen und arabisch lernen, deshalb können noch immer zu den Süleymançis-Schulen auch Nicht-Süleymançis kommen. Die meisten Dinge die die Süleymançis praktizieren, gelten ohnehin für alle Muslime. (Protokoll, 3.7.2006: 22)*

Innerhalb diesem Gros der sunnitischen Mitglieder gibt es einen „inneren“, viel kleineren Kreis jener, die die Lehre der Süleymançılar praktizieren und deren Gemeinschaft angehören. Während Süleymançılar spezielle zusätzliche Gebete und Rituale haben (siehe Zitat), erfolgt der Ablauf der Versammlungen in den Moscheen nach sunnitischem Ritus ohne Elemente der Süleymançis-Lehre, damit alle sunnitischen MuslimInnen daran teilnehmen können. Zu dem „inneren“ Kreis der Süleymançis ist das gesamte religiöse Personal der Vereine zu rechnen und wahrscheinlich auch deren administrative Repräsentanten. Das IKZ ist also Teil der Bruderschaft der Süleymançılar und verbreitet deren Interpretation der Religion in der Emigration weiter. Während die Angestellten des Vereins den Süleymançılar angehören müssen, verbindet „einfache“ Mitglieder des Vereins nur ihr Bekenntnis zum sunnitischen Islam.

### **2.2.2 Inhalte, Aufgaben und Aktivitäten – Der „Nutzen“ des Vereins**

Religion in ihrer süleymanischen Interpretation steht im Zentrum des Islamischen Kulturzentrums. Das IKZ verfolgt daher primär das Ziel der Religionsvermittlung. Schon der Name beinhaltet im Unterschied zu ATIB keinen nationalen oder ethnischen Bezug auf die Türkei oder türkische MigrantInnen. „Kultur“ weist hier keine ethnischen, sondern ausschließlich religiöse Bezüge auf. „Die Wahrung der islamischen kulturellen Werte“ ist laut Vereinssatzung neben der Verkündigung, geistigen Betreuung der MuslimInnen, Religionsunterricht und Ausrichtung religiöser Feste Hauptziel des Vereins<sup>34</sup>. Der religiöse Bezug des Kulturbegriffs kommt auch in diesem Tagebuchausschnitt zu Tage, in dem der Vereinssekretär die Vereinssatzung kurz zusammenfasst:

*Der Sekretär meinte: „Wir erklären den Muslimen die Kultur, den Islam.“*

*Daraufhin las er drei Punkte aus der Satzung vor: Pflege der islamischen Kultur nach der sunnitischen Ausrichtung, soziale und kulturelle Dienste, und Jugendarbeit. (Protokoll, 13.5.2006: 15)*

---

<sup>34</sup> Reiser zitiert die Ziele des Vereins direkt aus den Vereinssatzungen: „Die Verkündigung der islamisch-sunnitischen Glaubensrichtung und die *Wahrung der islamischen kulturellen Werte*; die geistige Betreuung der sunnitischen Muslime im gesamten österreichischen Bundesgebiet; die Vermittlung religiösen Wissens und Ankündigungen an muslimische Jugendliche, Erwachsene und Kinder; die Durchführung ritueller Glaubensunterweisungen und die Organisation und Veranstaltung religiöser Feste“ (Reiser 2000: 269).

Die Vermittlung des Islam ist das vorrangige Ziel des Vereins. Dabei wird immer wieder betont, dass man den „*gercek*“ (den „wahren“, „richtigen“) Islam zeigen will, wie es der Imam ausdrückte (Protokoll, 3.11.2006: 13). Das IKZ verfolgt dabei eine sehr praxisnahe Interpretation des Islam: „*Islam ist Leben, nicht nur Glaube*“, meinte eine Hoca im Anschluss an ein Interview mit dem Vereinsvorstand in den Büroräumlichkeiten des IKZ zu mir, *man soll hier auch praktisch üben können was man lernt. Die Kinder lernen hier wie sie sich benehmen sollen* (Protokoll, 13.5.2006: 12). Nicht alle MuslimInnen wüssten über ihre Religion bescheid, auch ihnen will man den Islam als Richtschnur im Alltag nahe bringen. *Man könne schlechte Dinge tun und trotzdem sagen: Ich bin Muslim*, meinte z.B. ein junger Mann des Vereins, dem besonders daran gelegen war, die Gemeinsamkeiten des IKZ mit anderen Organisationen und Personen herauszuarbeiten (Protokoll, 13.5.2006: 27). Eine Lehrerin, die gerade ihre Probezeit beim IKZ machte, drückte dies bei unserem ersten Aufeinandertreffen so aus:

*Hier kann man über den Koran lernen, ihn als echte Religion zeigen. Es geht darum wie man leben soll, Islam soll fürs Leben helfen. Damit man richtig und falsch unterscheiden kann. (Protokoll, 22.2.2006: 19)*

Das IKZ folgt dabei einem „absoluten“ Religionsverständnis: Der Islam definiere eindeutig für alle Lebenslagen was „richtig“ und was „falsch“ sei. Er lasse keinen Raum für Interpretationen. Auf meine Frage an dieselbe Lehrerin, ob es einen Unterschied gebe, zwischen dem wie die ältere Generation (ihre Eltern) und die jüngere (z.B. sie) den Koran leben und wahrnehmen, reagierte sie sehr verständnislos: „*Der Koran ist der Koran, man kann ihn nur auf eine Weise sehen*“ (Protokoll, 22.2.2006: 58).

Diese strikte Interpretation von Religion als nicht-interpretierbare Wahrheit, führt dazu, dass z.B. AlevitInnen nicht einmal als Teil der MuslimInnen gesehen werden, da sie nicht die drei Grundpfeiler des Islam einhalten, wie mir eine Hoca an einem Nachmittag erklärte, während die Mädchen, die für den Korankurs gekommen waren, gerade Pause machten. Für sie sind die drei Grundpfeiler des Islam Glaube an Allah, Mohammed und den Koran. Da die Aleviten jedoch nicht an Mohammed glauben, sondern an seinen Schwiegersohn Ali, gehörten sie nicht zu den Muslimen und deshalb auch nicht zum IKZ (Protokoll, 3.7.2006: 38).

Im Gegensatz zu ATIB ist Ethnie kein Kriterium zur Erlangung der offiziellen Mitgliedschaft beim IKZ. Es wurde immer wieder betont, alle MuslimInnen ansprechen zu wollen, egal woher diese kommen. Auch wenn Ethnie prinzipiell keine Rolle in Bezug auf die Zugehörigkeit und Nutzung des Vereins spielen sollte, erlangt sie in der Praxis an Bedeutung, wie im Gespräch mit den Männern des Vereinsvorstandes deutlich wurde:

*Der Imam, er war zu Beginn des Gespräches auch anwesend, meinte, die Ethnie sei im Islam nicht wichtig. Alle Menschen seien gleich wie die „Zähne eines Kammes“. Ein anderer der anwesenden Männer relativierte jedoch, dass meistens Türken hierher kommen, weil die meisten Muslime hier in Telfs aus der Türkei sind. Manchmal würden auch Bosnier kommen, aber nur fürs Gebet, weil sie die Unterhaltung ja nicht verstehen. (Protokoll, IKZ-Vorstand, 13.5.2006: 46)*

Die schlechten bis kaum vorhandenen Deutschkenntnisse der meisten Imame, die generell für eine bestimmte Zeitspanne aus der Türkei rekrutiert werden, verfestigen diesen indirekten Ausschluss weiter. Obwohl jeder Verein bemüht ist, immer wenigstens eine deutschsprachige Kontaktperson zu haben, kann es aus Gründen der Personalversetzung dazu kommen, dass das gesamte Personal nur Türkisch spricht. So musste mir nach den Sommerferien bei einem Besuch des IKZ eine der dortigen Schülerinnen beim Übersetzen helfen, da meine bisherigen deutschsprachigen Kontaktpersonen, junge Hocas, in andere Tiroler Vereine versetzt worden waren und ich ihnen schließlich in den nächsten Ort nachreisen musste. Auch wenn das IKZ das Prinzip verfolgt sich an alle MuslimInnen zu richten, führen sein Entstehungskontext und die gemeinsame Sprache dazu, dass das IKZ in erster Linie eine Auslandsorganisation von und für türkisch- muslimische MigrantInnen ist.

Das Islamische Kulturzentrum hat es sich also zur Aufgabe gemacht, den sunnitischen Islam unter MuslimInnen wie unter Nicht-MuslimInnen zu verbreiten. Alle anderen Aufgaben müssen in diesem Licht gesehen werden. Die Vermittlung der Religion ist vorrangiges Ziel, die Wege dorthin werden durch die anderen beiden Satzungspunkte ausgedrückt: soziale und kulturelle Dienste und Jugendarbeit. Dabei folgt man dem Prinzip Süleymans, der mit der Vermittlung des Islam bei der Jugend ansetzte. Ziel ist es, die Jugend dazu zu befähigen, zwischen „Gut“ und „Böse“ unterscheiden zu können. Man will die Kinder „erziehen“, ihnen richtige Werte und Verhaltensweisen lernen. Religionsunterricht in den Schulen sei dazu unzureichend. Der Sekretär des Vereins meinte, *man müsse den „Islam zeigen“, das Barmherzige zeigen. In den Moscheen könne man auch praktizieren, in der Schule lerne man nur Theoretisches* (Protokoll, IKZ-Vorstand, 13.5.2006: 57). Auch grenzt man sich durch das strikte Praktizieren der religiösen Grundsätze gegenüber ATIB ab, der, wie bereits erwähnt, auch Aktivitäten im kulturellen und sozialen Bereich setzt: *„Wir hier wollen die Kinder erziehen. Bei ATIB kann man fernsehen, rauchen, das gibt es bei uns nicht“* (Protokoll, IKZ-Vorstand, 13.5.2006: 39).

Das IKZ hat folglich ein weitreichendes Angebot im Bereich der religiösen Bildung, und hier speziell für Kinder und Jugendliche. Jedes Wochenende gibt es Korankurse für Kinder. Buben und Mädchen werden getrennt von LehrerInnen desselben Geschlechts unterrichtet. Unter der

Woche gibt es Koranunterricht und Gebetszusammenkünfte für Frauen, am Freitag das Freitagsgebet für Männer. Während der Ferien bietet man in einer Art Internat mehrwöchige Sommerkurse für Kinder und Jugendliche an. Aufgrund der beschränkten räumlichen und personellen Ressourcen können in Telfs im Sommer nur Kurse für Mädchen angeboten werden, die Buben werden in nahe gelegenen Vereinen (z.B. Imst, Innsbruck) unterrichtet. Die Nutzung der Vereine erfolgt zudem über nationale Grenzen hinweg, so besuchen auch Kinder aus Deutschland die Sommerkurse in Telfs, da der Telfer Verein näher als andere deutsche Vereine liegt.

Ein besonderes Angebot des IKZ, das ebenfalls auf Süleyman zurückzuführen ist, ist ein permanentes Internat, in dem Kindern eine doppelte Ausbildung zukommt: Einerseits besuchen sie die örtlichen Schulen, andererseits werden sie in ihrer Freizeit im Koran unterrichtet und haben auch die Möglichkeit Nachhilfe zu bekommen. Die mangelhaften Deutschkenntnisse eines Großteils der im Verein Beschäftigten lässt eine schulische Förderung der Kinder neben dem teilweise angebotenen Nachhilfeunterricht allerdings fragwürdig erscheinen. Das Konzept dieser Internate ist es, den jungen Leuten zu ermöglichen die religiösen Pflichten einzuhalten und sich laufend über religiöse Themen austauschen zu können. Der Weg von zu Hause zum Verein und wieder zurück würde dafür zu viel Zeit in Anspruch nehmen. Zur Zeit meiner Forschung haben nur zwei Schülerinnen zusammen mit zwei weiblichen Hocas permanent in den Telfer Vereinsräumlichkeiten gewohnt. In einem Nachbarort wohnten ca. vier Schülerinnen im Mädcheninternat des Vereins, die am Vormittag die örtliche Hauptschule besuchten und am Nachmittag und Abend Religions- und Nachhilfeunterricht bekamen. Im Hauptgebäude der Moschee des Nachbarortes waren ca. 15 Buben und junge Männer permanent untergebracht. Die Mädchen die dieses Internat besuchen, wollen bzw. können Hocas werden, sie können ihre Entscheidung aber noch ändern. *Hauptsache sei, dass die Kinder etwas über ihre Religion lernen*, so eine Lehrerin.

Wie oben erwähnt, gehört es auch zu den Aufgaben des IKZ religiöse Feste zu organisieren. Zusätzlich dazu werden vor allem in jüngerer Zeit auch Veranstaltungen im kulturellen Bereich organisiert, die einerseits der finanziellen Aufbesserung der Vereinskassen dienen, und andererseits die Offenheit des Vereins nach außen demonstrieren sollen. So fand im Juni letzten Jahres z.B. ein so genanntes Kermes-Fest (Volksfest, Jahrmarkt) statt, bei dem „typisch türkisches“ Essen, wie eine Lehrerin es ausdrückte, und Handarbeit verkauft wurden. Während wie bei ATIB betont wurde, dass alle eingeladen seien und alle kommen könnten, waren es bisher einzelne VertreterInnen der Gemeinde die dieser Einladung tatsächlich nachkamen.

Die weitere Zusammenarbeit mit der Gemeinde beschränkt sich auf einzelne „interreligiöse“ oder „kulturelle“ Veranstaltungen, an denen meist ATIB und das IKZ gleichermaßen teilnehmen, wie z.B. die bereits erwähnte „Friedenswanderung“ oder dem Dorffest, an dem Telfer Vereine die Gelegenheit haben sich vorzustellen. Die Vertreter des IKZ bemühten sich aber zu betonen, dass Zusammenarbeit in der heutigen Zeit sehr wichtig sei. Als Beleg ihres guten Willens führten sie an, bei der Flutkatastrophe im Jahr 2002 und anderen Katastrophen-Ereignissen in Österreich eine große Summe gespendet zu haben.

Integration wird von den Repräsentanten des Vereins nicht als explizite Agenda des Vereins erwähnt. Es wird allerdings betont, dass man Bildung der Kinder sehr fördere und daher Nachhilfekurse anbiete. Während Jugendarbeit der zentrale Fokus des Vereins ist, bezieht sich diese rein auf Fragen der Vermittlung von religiösen Werten. Die Fokussierung auf Religion und seine Selbstdefinition als „unabhängiger“ und damit nicht-politischer Verein behindert allerdings ein Engagement des Vereins für politische Themen.

## **2.3 Die Positionierungen im Überblick**

Die Aufgaben und Ziele der heutigen Vereine sind einerseits Produkt des Entstehungskontextes in Österreich: „Gastarbeiter“ und ihre im Laufe der Zeit entstehenden Selbstorganisationen galten und gelten noch immer als „Fremde“. Es wurden daher keine Rahmenbedingungen geschaffen, sie und ihre Organisationen in die politische oder kulturelle Landschaft Österreichs zu integrieren. Dies drückt auch die räumliche Marginalisierung der Vereine aus. Als größtes Problem in der Infrastruktur islamischer Vereine in Österreich bezeichnete der Sekretär des IKZ Telfs das Platzproblem: *Während es in der Türkei große Moscheen gebe, würden hier ältere Häuser umgebaut zu Moscheen. Es gibt überall ein Platzproblem. Nur in Wien gibt es eine Moschee.* (Protokoll, 13.05.2006: 51)

Die Vereine begannen daher ihre Forderungen nach Anerkennung von Diversität am unverfänglichen und frei zugänglichen Feld der „Kultur“ zu formulieren. Im Fall ATIB's essentialisiert der Begriff „Kultur“ ethnische und religiöse, im Fall des IKZ fast ausschließlich religiöse Bezüge. Beide Vereine definieren sich als „nicht-politisch“: ATIB versteht darunter Religion vor parteipolitischer Instrumentalisierung zu schützen, was sich aus seiner Anbindung an den türkisch-laizistischen Staat ergibt. Das IKZ bezeichnet sich im Gegenzug als „unabhängig“ und konzentriert sich ausschließlich auf Agenden der Religionsvermittlung. Beide Vereine sind jedoch als politische Akteure wahrzunehmen, da sie als Form der Selbstorganisation von MigrantInnen durch ihre jeweilige Definition von Ethnie, Religion und Nation die Handlungsspielräume ihrer Mitglieder festsetzen und

Gemeinsamkeiten und Abgrenzungen innerhalb der Gemeinschaft und nach außen produzieren (Vgl.: Kroissenbrunner 1996), wie in den nächsten Kapiteln gezeigt werden wird. Die Selbstsicht der Vereine als „nicht-politisch“ oder „unabhängig“ hat die hier beschriebenen Vereine bis heute daran gehindert sich aktiv Agenden der Migrationspolitik zu stellen. Diese „passive Politik“ stellt sich in der heutigen Zeit auch für die Vereine selbst zunehmend als inadäquat heraus und ist daher einem Veränderungsprozess unterworfen.

ATIB und IKZ sind also Selbstorganisationen türkischer MigrantInnen, die beide ihre Wurzeln in der Türkei finden, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise. Während ATIB die Auslandsorganisation des türkischen Staates ist, ist das IKZ eine Auslandsorganisation einer religiösen Gemeinschaft die ihre Wurzeln in der Türkei hat und deren Stellung dort von der jeweiligen staatlichen Politik abhängig ist. ATIB fungiert als Repräsentant des türkischen Staates und seiner Ideologie im Ausland und soll Garant für den Fortbestand nationaler (religiöser und ethnischer) Werte sein. Dem IKZ hingegen fehlen diese mächtigen nationalen Bezüge. Es repräsentiert eine bestimmte religiöse Interpretation des Islam und sieht seine Aufgabe darin den islamischen Glauben an MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen weiterzugeben. Wichtig ist dabei zu betonen, dass beide Vereine sich von jenen migrantischen Selbstorganisationen unterscheiden, die der politischen Opposition in der Türkei zuzurechnen sind (Reiser 2000: 318).

Sabine Kroissenbrunner arbeitet heraus, dass *„alle islamischen Organisationen den Kontakt zum Heimatland, zu einer bestimmten Region, einer Partei und ihrer Ideologie bzw. einer bestimmten Interpretation und Lebensführung des Islam zu bewahren“* (Kroissenbrunner 2003: 11) versuchen. Die jeweilige Interpretation der Religion seitens ATIB und IKZ unterscheidet sich daher grundlegend: Während das IKZ den Islam als Lebensweg sieht und für die strenge Einhaltung religiöser Pflichten steht, benutzt ATIB Religion mehr als Mittel den Zusammenhalt innerhalb der türkischstämmigen Bevölkerung zu sichern. Das IKZ beruft sich auf seine Aufgabe, den „wahren Islam“ als „Kultur an sich“ (Wahrheit, Norm) zu vermitteln und meint damit die Interpretation des Islam durch Süleyman; ATIB hingegen vertritt die Version des Islam des türkischen Staates als Teil der „türkischen Kultur“.

Während beide Vereine nur sunnitische MuslimInnen als ihre Zielgruppe sehen, spielt Ethnie eine unterschiedliche Rolle bei der Definition von Mitgliedschaft. So ist die ethnische Zugehörigkeit zum türkischen Volk, definiert durch die Sprache der Mehrheit und auch deren Religion, für die Mitgliedschaft bei ATIB entscheidend. Das IKZ spricht alle MuslimInnen unabhängig ihrer Ethnie an. In beiden Vereinen kommt dem Faktor Ethnie in der Realität aber

ein bedeutender Stellenwert zu, da die Umgangssprache in den Vereinen Türkisch ist und besonders die Imame keine anderen Fremdsprachenkenntnisse besitzen. Dadurch wird die Nutzung der Vereine durch anderssprachige Personen, außer für das Gebet, de facto verhindert.

Die unterschiedliche Anbindung an die Türkei resultiert auch in einer unterschiedlichen Organisation der Vereine auf nationaler und transnationaler Ebene. Während ATIB neben seiner institutionalisierten Verbindung zur Türkei auf der nationalen Ebene organisiert ist und auch dort handelt, spielen beim IKZ nationale Bezüge eine weitaus geringere Rolle. Während jeder Lokalverein formal autonom handelt, ist er gleichzeitig informell in ein internationales System der Koordination von Ausbildung und Personal eingebunden und folgt den religiösen Weisungen des Zentrums in der Türkei.

Diese allgemeinen Schlussfolgerungen werden durch lokale Handlungen und Aktivitäten relativiert. Wie sich das Verhältnis verschiedener Vereine untereinander bzw. zu lokalen politischen VertreterInnen gestaltet, ist neben diesen Positionierungen auch personenabhängig und hängt mit der jeweiligen Geschichte vor Ort zusammen.

### **2.3.1 Abgrenzungen und Gemeinsamkeiten der Vereine untereinander**

Trotz der bestehenden Gemeinsamkeiten zwischen ATIB und IKZ, gibt es bislang nur wenig Kooperation und Austausch zwischen den Vereinen. Beide Vereine waren jedoch sehr bemüht, das gegenseitige Verhältnis als positiv und problemlos zu beschreiben: *„Es gibt keine Probleme“*, meinte z.B. der Obmann von ATIB, *„Wir verstehen uns, sind nicht getrennt“*, eine Hoca des IKZ, und ein anderer Vertreter des IKZ beschrieb die Zusammenarbeit der beiden Vereine folgendermaßen: *„Es gibt gegenseitige Besuche.“* Die gemeinsame Religion wird dabei von beiden Seiten als verbindendes Merkmal beschrieben. Nach den Unterschieden zwischen ATIB und IKZ befragt, relativierte eine Lehrerin beim IKZ, dass ATIB vielleicht andere Einstellungen oder Meinungen habe, dass aber alle SunnitInnen seien: *Der Islam sei das Dach, und darunter gebe es viele verschiedene Richtungen.* Im Laufe der Forschung stellte sich aber immer mehr heraus, dass die ideologischen Positionen der Vereine oft vor diesen Gemeinsamkeiten überwiegen und Hindernisse einer verstärkten Zusammenarbeit darstellen. Osman Saltan meinte zur Zusammenarbeit der beiden Vereine in Telfs:

*„Es verbessert sich. Es ist aber von Ort zu Ort unterschiedlich. Man kann es nicht vereinheitlichen, das ist eine ganz schwierige Sache und man muss sensibel damit umgehen. (...) Früher ist man kaum eingeladen worden, jetzt lädt man sich*

*gegenseitig auch ein. Mittlerweile versucht man auch gemeinsam Organisationen aufzubauen, und auch Veranstaltungen zu machen. Und das soll auch ein Zeichen sein, dass es besser geht.“ (Saltan, 5.7.2006: 30)*

Spannungen in der Vergangenheit werden auf bestimmte Personen, auf „alte Köpfe“ zurückgeführt. Obwohl es zwischen den Vereinen keine direkte Konkurrenz um Mitglieder mehr gibt und sie sogar angeben sich mit ihren Angeboten „zu ergänzen“, meinten VertreterInnen beider Vereine, dass es von Vorteil wäre als einziger Verein vor Ort zu sein. Besonders ATIB, der möglichst viele muslimische TürkInnen unter sich versammeln will, wäre mit einer Moschee in Telfs mehr als zufrieden, wie ein ATIB-Mitglied der ersten Stunde bei einem Interview erläuterte:

*Der Mann meinte, dass es nur 2000 Türken hier gebe, da würde eine Moschee auch reichen. Man habe ja auch genau denselben Koran. ATIB ist eben mit der Türkei verbunden, .... Wenn wenig Platz wäre, dann könne ruhig auch eine dritte Moschee kommen, kein Problem, meinte er beschwichtigend. Aber bei ATIB sei soviel Platz hier, da sei das nicht nötig. ATIB müsse ja auch um jeden Cent betteln bei den Leuten. (Protokoll, 10.11.2006: 21)*

Doch obwohl man „denselben Koran“ hat, erschweren die beschriebenen unterschiedlichen Anbindungen und Sichtweisen der Vereine eine verstärkte Zusammenarbeit. So kritisierte das IKZ die politische Abhängigkeit ATIB's und forderte die Unabhängigkeit des Glaubens vom Staat ein. Auch distanzierte man sich von ATIB aufgrund der dortigen laxen Ausübung religiöser Pflichten und der mangelnden Vorbildfunktion des Vereins für seine Kinder und Jugendlichen. Die Auseinandersetzung ATIB's mit der Religion wird als oberflächlich kritisiert, seine Repräsentationsfunktion abgelehnt: *ATIB sei auf das Gebet fixiert, nicht auf die Menschen. Der Glaube solle unabhängig sein. ATIB sei aber nicht unabhängig*, meinten Vorstandmitglieder des IKZ bei einem Interview (Protokoll, 13.5.2006: 36). Für das IKZ hingegen, seien mehr das Innere, der Glaube und das Lernen wichtig. Dabei folgt man einer Interpretation des Islam, die zur einzig wahren verabsolutiert wird. Dies hat auch zur Folge, dass der Gebetsturm vom IKZ prinzipiell abgelehnt wird. Einerseits da man nichts von solchen äußerlichen Symbolen halte, andererseits da der Gebetsturm kein richtiges Minarett sei und ATIB keine richtige Moschee wie aus islamischen Ländern bekannt.

Auf der anderen Seite scheint ATIB viel mehr an einer Zusammenarbeit bemüht, befindet sich aber gleichzeitig auch in einer machtvolleren Position als das IKZ, was wiederum Ursache

vieler Spannungen ist. Erstens ist ATIB in Telfs zahlenmäßig größer als das IKZ<sup>35</sup>, verfügt zweitens über mehr finanzielle Mittel und repräsentiert drittens den türkischen Staat und dessen hegemoniale Sichtweise. Diese Repräsentationsfunktion resultiert auch darin, dass ATIB traditionell bessere Beziehungen zur Gemeinde in Telfs aufgebaut hat. Gleichzeitig verursacht dieser Vertretungsanspruch Spannungen mit dem IKZ oder Personen, die nicht in die Vereine involviert sind.

Wie diese Positionierungen die Identitätsentwürfe und Handlungsspielräume der Mitglieder der Vereine beeinflussen, und wie sie sich auf integrationspolitische Interaktionen auswirken, soll im Folgenden anhand der gelebten Praxis in den Vereinen dargestellt werden.

---

<sup>35</sup> Reiser (2000) schätzt die Größenverhältnisse der wichtigsten türkischen Organisationen in Österreich insgesamt nach Anzahl ihrer Mitgliedervereine mit 30% für ATIB am höchsten ein, die IKZ liegen nach Milli Görüş mit 19% an dritter Stelle.

### **3 Der Einfluss von Identitätskonstruktionen auf die Praxis**

Die Positionierungen der Vereine vor ihrem nationalen und transnationalen Hintergrund beeinflussen ihre Aktivitäten und Zielsetzungen auf lokaler Ebene. Gleichzeitig konstruieren sie bestimmte Identitäten, die sie an ihre Mitglieder weitertransportieren. Damit stellen sie ihren Mitgliedern und NutzerInnen der Vereine verschiedene Handlungsspielräume und Ressourcen zur Verfügung. Sie beeinflussen Konstruktionen von Zugehörigkeiten unter ihren NutzerInnen und damit deren Interaktionen untereinander und nach außen. Gleichzeitig sind diese Konstruktionen von Zugehörigkeiten einem dauernden Veränderungsprozess unterworfen und reagieren auf Sichtweisen und Handlungen von außen wie von innen. Veränderungen der transnationalen, nationalen und lokalen Rahmenbedingungen führen somit auch zu Veränderungen der von oben festgesetzten Identitäten, welche dem jeweiligen Zweck und Kontext angepasst werden (Vgl.: Baumann 1999, Strasser 2003). Die Positionierungen der Vereine bestimmen schließlich, wen diese prinzipiell ansprechen, und in welchen Bereichen sie für potenzielle Mitglieder wichtige Ressource sein können.

Diese Prozesse der Interaktion zwischen divergierenden Sichtweisen innerhalb der Vereine, wie von VertreterInnen von „außen“ sollen in den folgenden Kapiteln analysiert werden. Dabei soll klar gemacht werden, wie sich Identitätskonstruktionen „von oben“ auf Beteiligungsstrukturen innerhalb und auf Interaktionen nach außen auswirken, und wie umgekehrt diese Interaktionen mit außenstehenden AkteurInnen „innere“ Konstruktionen von Zugehörigkeit und Identität beeinflussen können.

Dabei möchte ich noch einmal betonen, dass erstens, dieses „innen“ und „außen“ keine klar voneinander abgrenzbaren Einheiten darstellen, sondern immer in einer Wechselwirkung zueinander stehen und sich gegenseitig konstituieren. Veränderungen der einen Seite ziehen als Reaktion Veränderungen der anderen Seite nach sich. Zweitens, sind Vereine oder Gemeinde keine homogenen Räume in denen alle Beteiligten eine gemeinsame Sichtweise teilen, sondern sind umstrittene Felder in denen verschiedene Interessen und Positionen um die Durchsetzung ihrer pragmatischen Interessen kämpfen (Vgl.: Strasser 2003). Dies führt zu drittens dazu, dass Interaktionen nach innen wie nach außen niemals in einem machtfreien Raum stattfinden, sondern in Interaktionsprozessen einige Positionierungen immer mächtiger sind als andere und sich daher besser durchsetzen können. So definiert der Staat, und seiner Vertretung die Gemeinde, welche Differenzen von Minderheiten anerkannt werden und welche nicht. Durch seine Sichtweisen auf sich und andere, gibt er die Art der Integration vor, die praktiziert werden soll. Die Eliten innerhalb von Minderheiten bestimmen wiederum über

ihre „inneren Minderheiten“ (Vgl.: Eisenberg/ Spinner-Halev 2005), definieren wer dazugehört und wer nicht, wer mitbestimmen, etc. Beide, Minderheiten und „minorities within“ versuchen trotz ihrer unterlegenen Position ihre Interessen auf vielfältige Art und Weise durchzusetzen.

Ich werde im Folgenden zwei Prozesse der Interaktion als Fallbeispiele der Praxis türkisch-islamischer Vereine anführen. Beide sind in die schon beschriebenen Rahmenbedingungen des Minarettbaus und der folglich intensivierten Zusammenarbeit zwischen Gemeinde und Vereinen eingebettet und beschreiben daher beide die Veränderungsprozesse innerhalb der beteiligten AkteurInnen und ihrer Interaktionen nach außen:

1) Einerseits soll die Position von Frauen in den Vereinen veranschaulichen, wie „Kultur“ als machtvolle Basis für Identitäten von oben festsetzt, wer teilnehmen darf und wer nicht. Kultur wird dabei dazu benutzt, Machtverhältnisse innerhalb der Vereine zu reproduzieren. Es soll aber auch gezeigt werden, wie diese Verhältnisse „von unten“ in Frage gestellt und herausgefordert werden. Dabei sollen Identitätskonstruktionen „von oben“ und deren Auswirkungen auf Handlungsspielräume, Zugehörigkeiten und Ausschlüsse den Positionierungen „von unten“ entgegengestellt werden.

2) Als zweites Fallbeispiel sollen die Interaktionen zwischen Vereinen und Gemeinde im Rahmen des 2006 initiierten Integrationsprojekts „Miteinander Zukunft“ analysiert werden. Es soll gezeigt werden, wie sich Sichtweisen übereinander gegenseitig konstituieren, und über Partizipationsmöglichkeiten bestimmen. Auch soll am Beispiel der Situation von Frauen, der Einfluss von Einmischungen von außen auf marginalisierte Gruppen im Inneren von Minderheiten dargelegt werden.

### **3.1 Die Vereine in der Praxis**

Zwischen dem Telfer Bahnhof, Kirchturm und Rathaus liegen die beiden Vereine ATIB und IKZ, die einzigen türkisch-islamischen Vereine vor Ort. Obwohl sie beide nahe dem Ortszentrum angesiedelt sind, befinden sie sich doch „an den Rändern“. Beide Vereine sind in alter Bausubstanz untergebracht, ATIB im alten Feuerwehrhaus und das IKZ in einem unauffälligen Wohnhaus, und wirken nicht sonderlich einladend auf vorübergehende Personen. Ortsansässige, nach dem Weg zu den Vereinen gefragt, konnten nur selten Auskunft über Name und Ort der Vereine erteilen. Auf einem Schild, jeweils über dem Eingang der Vereine angebracht, werden die Gebäude nebst Abbildung der türkischen und österreichischen Flagge in deutscher Sprache als die Vereine ATIB und IKZ ausgewiesen.

Auf dem Vorplatz von ATIB steht seit Sommer 2006 der umstrittene Gebetsturm, ein 15 Meter hoher Turm aus Beton. Beide Vereinsgebäude sind zu Fuß nur fünf Minuten voneinander entfernt.

An den Freitagsgebeten versammeln sich vor den beiden Moscheen eine große Anzahl von Männern, wie überhaupt auf den sichtbaren Plätzen vor den Vereinen gewöhnlich fast ausschließlich Männer anzutreffen sind. Das IKZ verfügt neben einem großen Gebetsraum für die Männer, der nach Angaben der Repräsentanten des Vereins 300 Personen Platz bieten soll, über einen kleinen Aufenthaltsraum. Im hinteren Teil des Hauses befinden sich auf drei Stockwerke verteilt die gemütlich ausgestatteten Wohnungen für die ein bis zwei dort wohnenden Lehrerinnen und ihre Schülerinnen, ein Gebets- Aufenthalts- und Unterrichtsraum für die Schülerinnen, die erst kürzlich renovierten Schlaf-, Ess-, und Waschräume des Sommerinternats (das IKZ Telfs hat sich aufgrund von Platzmangel auf den Unterricht von Mädchen spezialisiert), sowie im ersten Stockwerk Wohnungen für die Familien von Angestellten des Vereins.

Das größere Vereinsgebäude von ATIB beherbergt einen großen Aufenthaltsraum im Erdgeschoss mit Fernseher, Getränkeautomat und einer kleinen Kochnische, der, außer an bestimmten dafür vorgesehenen Tagen, ausschließlich von Männern genutzt wird, ein Klassenzimmer für Religionsunterricht, einen kahlen Jugendraum dessen einziger Einrichtungsgegenstand ein Billardtisch zu sein scheint und im oberen Stockwerk zwei mit Teppich ausgelegte, kunstvoll ausgestattete Gebetsräume für Männer und Frauen, die einigen hundert Menschen Platz bieten. Im oberen Stockwerk ist eine Wohnung für den Imam und seine Frau untergebracht.

Beide Vereine sind überzeugt davon, den Großteil der in Telfs lebenden TürkInnen ansprechen zu können. Vor allem bei Freitagsgebeten und religiösen Festen behauptet jeder Verein mehrere Hundertschaften an MuslimInnen anziehen zu können. ATIB hat offiziell 200 bis 220 Mitglieder, das heißt „pro Familie einer“ der den Mitgliedsbeitrag stellvertretend für die gesamte Familie entrichtet. Zahlen über die Mitgliederanzahl beim IKZ konnte ich leider nicht herausfinden. Im Vereinslokal von ATIB hängt gut sichtbar die Liste der Mitglieder die Auskunft darüber gibt, wer seinen Beitrag schon bezahlt hat und wer nicht, und auch über die Höhe dieses Beitrages. Dasselbe System wird bei den „freiwilligen“ Spenden für den Gebetsturm angewandt.

Prinzipiell können beide Vereine aber nur religiös interessierte Personen ansprechen, wie Herr Saltan für ATIB erklärte:

*„Es leben 2. 340 Islamangehörige in Telfs, oder Türkisch-Stämmige. Und davon können wir vielleicht, wenn viel, ungefähr 800 bis 1000 Leute ansprechen. Der Rest ist verteilt über Leute, die sagen, sie wollen nichts mit dem Verein zu tun haben. Gut, ist halt einmal so, dann will er halt nichts zu tun haben mit dem Verein. Es gibt auch andere Leute die in anderen Vereinsgruppen vertreten sind [nicht in Telfs, da es hier nur ATIB und IKZ gibt]. Es gibt natürlich auch Leute unter den Türkisch-Stämmigen die sagen, Religion interessiert mich einfach nicht, oder, ich bin kein Strenggläubiger, habe einfach keinen Bezug zur Religion. Gibt es auch. Da kommt man nicht drum herum.“ (Saltan, 22.2.2006: 47)*

Innerhalb dieser „religiös interessierten“ Gruppe befinden sich Frauen und Männer der ersten, zweiten und dritten Generation, neu zugewanderte Ehemänner oder Ehefrauen und deren Kinder (ein Grossteil der Personen in den Vereinen heiratet jemanden aus dem Heimatort der Eltern in der Türkei), praktizierende MuslimInnen und jene denen die Religion weniger wichtig ist, AnalphabetInnen wie Personen mit Matura- oder Lehr-, oder Uni-Abschluss (unter letzteren jedoch kaum Angehörige der zweiten Generation), Hausfrauen, ArbeiterInnen, Geschäftsleute, religiöses und administratives meist ehrenamtliches Vereinspersonal, österreichische und türkische StaatsbürgerInnen, also ein mittlerer Durchschnitt der migrantischen Bevölkerung Österreichs.

Die Einbindung dieser Personen in die Vereine ist allerdings sehr vielfältig und kann entlang der „Zielgruppen“ Männer, Frauen, Jugend und Kinder unterschieden werden. Die jeweiligen Angebote und Aktivitäten der Vereine entscheiden über dessen Nutzen für diese Personengruppen. Gleichzeitig sind Nutzung und Zugehörigkeit zu den Vereinen aber voneinander unabhängig. Personen nutzen Vereine ohne sich mit ihnen zu „identifizieren“, gehören formell dazu ohne Angebote zu nutzen, oder wechseln aufgrund der Angebote ihre von einem Verein zum anderen.

### **3.1.1 Bewegte Zugehörigkeiten und Nutzungen der Vereine**

Wie im theoretischen Teil dieser Arbeit herausgearbeitet wurde, fixieren Organisationen (von MigrantInnen) in einem Zusammenspiel lokaler, nationaler und transnationaler Kräfte Identitäten und legen dabei kollektive Zugehörigkeiten, aber auch individuelle Spielräume fest (Strasser 2003: 12). Auch wenn Handlungsspielräume von oben eingeschränkt werden, übernehmen „Mitglieder“<sup>36</sup> oder anders Affilierte eines Vereins die Sichtweisen der dominanten Gruppe nicht eins zu eins. Ob man sich zugehörig fühlt und sich mit einem

---

<sup>36</sup> Wenn sich der Begriff „Mitglied“ auf die formelle Mitgliedschaft bezieht, wird dies extra ausgewiesen. Ansonsten meine ich mit „Mitglied“ oder „NutzerIn“ jene Personen, die in der einen oder anderen Weise Gebrauch von den Leistungen der Vereine machen.

Verein identifiziert, ist unabhängig von der individuellen Nutzung des Vereins (siehe Strassers Konzept des „Belonging“ 2003: 11/f). Zugehörigkeiten gestalten sich weitaus komplexer und oszillieren nicht nur zwischen zwei Polen. Es wird sich zeigen, wie viele verschiedene Abstufungen von Zugehörigkeiten es unter NutzerInnen der Vereine gibt, wie sich Zugehörigkeiten ändern und formen können und wie pragmatisch Entscheidungen über Nutzung oder Dazugehören-Wollen getroffen werden.

Mitglieder der Vereine vollziehen die formellen Unterschiede zwischen den beiden Moscheen teilweise nach. Im allgemeinen Sprachgebrauch ist selten von „Verein“, „ATIB“ oder „IKZ“ die Rede, sondern meist vom „Diyamet“ (für ATIB) und der „Süleymaniye“ (für das IKZ). Andererseits werden die Moscheen ihrer Lage gemäß oft einfach als „untere“ und „obere“ Moschee bezeichnet. Die Bezeichnungen Diyanet und Süleymaniye spiegeln wider, welche Unterschiede von außen als hauptsächlich wahrgenommen werden: es sind dies die Form der Organisation und Finanzierung der beiden Vereine. Alle meine GesprächspartnerInnen erwähnten als Unterschied zwischen ATIB und IKZ zuerst, dass die einen staatlich, die anderen privat finanziert würden und sich durch Spenden und Mitgliedsbeiträge erhalten müssten. Dabei wird oft undifferenziert angenommen, dass ATIB alle seine Mittel von der Türkei bekäme. Nur stärker involvierte Mitglieder wissen, dass sich auch der Telfer ATIB-Verein zu einem großen Teil durch Mitgliedsbeiträge und Einnahmen durch Getränkeautomaten über Wasser halten muss. Dieser formelle Unterschied ist für die meisten Personen aber nebensächlich, schließlich seien beide Vereine gleichermaßen für die Vermittlung der Religion zuständig. Eine junge sunnitische Kurdin erklärte mir: *Bei beiden lerne man etwas über den Koran, über die Religion, das sei doch das Wesentliche (Protokoll, 6.7.2006b: 15).*

Die unterschiedliche religiöse Ausrichtung der beiden Moscheen wurde so erklärt, dass die Süleymancı viel strenger religiös seien als ATIB. Dies führt in einigen Fällen zu Distanzierungen vom Verein, genauso wie die starke kulturell-ethnische Ausrichtung ATIB's und dessen Fokus auf Unterhaltung von manchen Personen kritisch gesehen wird. In Bezug auf Kriterien der Zugehörigkeit bzw. des Ausschlusses zu den Moscheen, wurden die offiziellen Darstellungen bestätigt: Der sunnitische Islam vereine Menschen unterschiedlicher Herkunft. Religion sei wichtiger als „Kultur“, die in diesem Zusammenhang meist in Bezug auf unterschiedliche Sprache und soziale Werte verwendet wurde.

Im Zuge einer Einladung bei einer berufstätigen zweifachen Mutter, die ich bei einer Beschneidungsfeier kennen gelernt und bei den ersten Treffen der Gemeinde mit türkischen

Frauen wiedergetroffen hatte, die Kinder und ihr Mann waren außer Haus, kam das Gespräch auf die Vielfalt der TürkInnen in Telfs und darauf, dass diese von außen nicht wahrgenommen würden. Die Frau meinte: *„Die Türken hier sind so verschieden!“ Von außen meine man immer, alle seien gleich und es gebe nur „die Türken“. Aber es gebe so viele verschiedene: z.B. die Aleviten. Für die Frau war der größte Unterschied zu den AlevitInnen, dass diese den Ramadan nicht halten, und auch nicht in die Moschee gehen. Sie überlegte: Von der Kultur her seien sie zwar gleich, aber die Religion sei anders. Und dann gebe es die Kurden, fuhr sie fort. Die seien von der Kultur her ganz anders, aber die Religion sei gleich. Natürlich gebe es auch Kurden die Aleviten sind. „Die sind dann sowieso ganz anders.“* (Protokoll, 3.11.2006: 14/f)

Während in den Moscheen TürkInnen und KurdInnen gemeinsam sind, da man *von der Religion her keinen Unterschied machen dürfe*, so eine Kurdin, gehen TürkInnen und KurdInnen außerhalb der Moscheen meist getrennte Wege. Allerdings sind KurdInnen, die ihre kurdisch-ethnische Identität im Gegensatz zur türkisch-nationalen stärker betonen nicht bei ATIB vertreten, sondern in eigenen kurdischen Vereinsorganisationen in der nahe gelegenen Tiroler Hauptstadt Innsbruck organisiert. Der Unterschied zwischen diesen beiden „kulturellen“ Gruppen wird stärker von TürkInnen betont, während in den Vereinen vertretene sunnitische KurdInnen oder Personen einer anderen Minderheit in der Türkei bemüht sind, sich in erster Linie als Teil der TürkInnen zu definieren. Eine kurdische Nutzerin des IKZ betonte bei einem Spaziergang, bei dem die Sprache auf mögliche Spannungen zwischen TürkInnen und KurdInnen gekommen war: *„Überhaupt sind wir auch Türken, wir sprechen ja Türkisch; aber eben auch Kurdisch“* (Protokoll, 6.7.2006b: 19).

Abgesehen von den Zugehörigkeitskriterien zu den Vereinen, sind die formellen Unterschiede, außer für einige wenige, nicht ausschlaggebend für die Nutzung und Unterstützung der Vereine. Generell werden beide Vereine als wichtige Ressource wahrgenommen, um die eigene Religion und Kultur ausleben zu können und aufrechtzuerhalten. Feste und Feiern, wie Ramadan oder Beschneidungsrituale können nur dank der Infrastruktur beider Vereine in dieser Form praktiziert werden. Die Vereine stellen Möglichkeiten zur Verfügung selbst über die eigene Religion zu lernen, sich mit ihr auseinanderzusetzen und diese auch an die Kinder weitergeben zu können. So erzählte eine junge Mutter Mitte zwanzig, dass sie in ihrer Kindheit ebenfalls von ihrer Mutter im Sommer zu den Korankursen beim IKZ geschickt wurde, obwohl sie *viel lieber schwimmen gegangen wäre. Damals habe sie das gehasst, obwohl die Kurse damals nur ein, zwei Stunden pro Tag waren. Jetzt sei sie ihrer Mutter aber dankbar dafür, weil sie damals gelernt habe Koran zu lesen und über ihre Religion etwas*

*erfahren habe. Sie habe auch vor, ihre Kinder zu den Kursen zu schicken, wenn sie alt genug sind (Protokoll, 6.7.2006b. 14).*

Ein großer Teil der Bedeutung ATIB's liegt in seiner Funktion als sozialer Treffpunkt. Dies gilt aber hauptsächlich für Männer, die das Vereinslokal jederzeit nützen können, während man Frauen nur zu besonderen Anlässen oder Kursen dort sieht. Besonders für neu zugewanderte Ehemänner, die sonst keine außerfamiliären Kontakte haben, bietet der Verein die Möglichkeit Kontakte zu knüpfen und Türkisch zu sprechen, wie mir einige junge Männer bei ATIB erklärten. Im Gespräch mit dem türkischen Ehemann einer Kontaktperson meinte auch er, dass er lieber zu ATIB gehe als in türkische Cafes. Man könne dort Fußball schauen und auch beten. Auch eine junge türkischstämmige Telferin, deren Mann nach ihrer Hochzeit in der Türkei hierher kommen würde, machte sich keine Sorgen darüber, dass ihr Mann keinen Anschluss finden könnte, war doch ATIB ganz in der Nähe ihrer Wohnung. Doch auch für die männliche Jugend der zweiten Generation ist die wichtigste Funktion des Vereins einen „Treffpunkt“ zu haben. Im Gespräch mit (männlichen) Jugendlichen fiel öfters die Bemerkung, dass es hier besser sei als in türkischen Cafes, auch wenn hier *nichts Besonderes* passiere. Man könne sich über interessante Themen unterhalten und würde nicht nur Karten spielen, rauchen oder Alkohol trinken (Protokoll, 12.5.2006). Der Verein stellt einen geschützten Raum dar, in dem man erstens Kontakte zu türkischsprachigen Personen knüpfen kann, und sich zweitens ungezwungen aber innerhalb „gewisser Regeln“ unterhalten kann.

Der Verein als sozialer Kontaktpunkt ist auch ein wichtiger Anbieter von Ressourcen. Während das administrative Personal in den Vereinen ehrenamtlich arbeitet und dadurch finanziell keinen Gewinn erzielt, so erlangt man durch die Arbeit im Verein doch soziales Prestige und Anerkennung. Die Zugehörigkeit zu einem Verein eröffnet aber auch den Zugang zu „handfesteren“ Ressourcen. So konnte eine Familie, die nach längerem Türkeiaufenthalt wieder nach Telfs zurückkehrte in einer Wohnung beim IKZ unterkommen. Der Zugang zu Ressourcen wird dabei auch von transnationalen Zugehörigkeiten bestimmt: in diesem Fall war die in der Türkei lebende Mutter des türkischen Ehemannes auch Süleymanci. Neben dieser ökonomischen, besteht auch eine soziale Bindung zu den Vereinen, die durch enge Familienbande und soziale Kontrolle im kleinräumigen Telfs leicht aufrechterhalten werden kann. Die Unterstützung der Vereine gehört unter sunnitischen MuslimInnen zumindest zum „guten Ton“:

*Bei einem Besuch bei ihr zuhause erzählte mir eine Frau über ihr Verhältnis zu den Vereinen. Obwohl sie nur an größeren Feiertagen in die Moschee bei ATIB geht, findet sie die Anliegen des Vereins durchaus unterstützenswert. Manchmal würden*

*allerdings auch Männer vom IKZ kommen und Spenden sammeln. Aber mit denen habe sie nicht so viel zu tun, meinte sie. Sie gebe dann schon etwas wenn sie schon da seien: „Was soll man machen, so 10, 20 Euro werfe ich schon hinein.“ Aber beim Minarett, da habe sie und ihr Mann 250 Euro gespendet. Aber für das IKZ würde sie das nicht tun. (Protokoll, 3.11.2006: 44)*

Wer sich um eine „schlechte Nachrede“ kümmert, wird die erwähnten 250 Euro Spende für den Bau des Gebetsturms gerne „freiwillig“ leisten, wie mir einige junge Frauen an einem Nachmittag beim Tee-Trinken im Familienkreis erklärten. *Ihre ganze Familie habe gespendet. Die Frauen überlegten, das sei schon freiwillig, aber eigentlich auch ein Muss. Jeder wisse ja, ob man spendet oder nicht, das wird ja aufgeschrieben, und man wolle sich nichts nachsagen lassen. Eine Frau erklärte aber, dass nicht alle Türken hier spenden. Auch welche die sonst schon zu ATIB gehen, sie sagen, sie haben überhaupt nichts davon, warum sollten sie spenden?* (Protokoll, 2.7.2006: 23).

Obwohl der Gebetsturm viele Spaltungen zwischen den Vereinen und zwischen den türkischen MigrantInnen und der Bevölkerung in Telfs sichtbar gemacht hat, wurde er andererseits als verbindendes Symbol der Anerkennung der eigenen Religion wahrgenommen und auch von Personen unterstützt, die sonst nichts mit ATIB zu tun hatten. Der Verein erlangte in diesem Zusammenhang die Funktion, die eigene Kultur und Religion nach außen zu kommunizieren und zu zeigen, dass man vertreten ist. Obwohl die VertreterInnen des IKZ den Bau des Gebetsturms nicht offiziell unterstützten, haben Mitglieder beim IKZ, für das Minarett gespendet. So auch eine junge Frau, obwohl sie selbst noch nie bei ATIB war. Das gemeinsame „MigrantIn-Sein“ verbindet hier über andere Trennlinien hinweg.

*Die junge Frau beschwerte sich, dass Österreich in dieser Hinsicht eines der konservativsten Länder überhaupt ist. Insgesamt meinte sie zum Minarett, es schaue ganz anders aus als ein Minarett normalerweise ausschauen muss. Aber trotzdem versteht sie die ganze Aufregung nicht. Sie findet es gut, dass es so etwas jetzt gibt. Nachdem man schon 30 Jahre hier lebt. (Protokoll, 6.7.2006b: 23)*

Die fehlende Unterstützung des Minaretts durch die offiziellen Vertreter des IKZ wurde von manchen Personen als exemplarisch für die Absonderung seitens des IKZ kritisiert. Dies bestätigen auch andere Angaben in der Literatur, die das IKZ häufig als Elite-Club beschreiben (Vgl.: Karakaşoğlu-Aydın 1999). Eine zweifache Mutter, die beide Vereine gleichermaßen unterstützt und nutzt, deren Ehemann aber das IKZ besucht, lehnt den Exklusivbegriff von Religion, den die Süleymancis propagieren, ab.

*„Sie glauben etwas Besseres zu sein“, meinte die junge Frau. Sie erzählte von einer Begebenheit mit einer Bekannten, die zu den Süleymancis gehört. Sie selbst zeigte stolz auf das Minarett, während die Nachbarin den Bau ignorierte und nicht einmal hinschaute. Sie meinte ärgerlich zu mir, die Süleymancis würden immer*

*einen Unterschied zu allen anderen machen. Sie mögen ATIB nicht, weil dort nicht die richtig Gläubigen sind, sie lehnen Frauen ab, die kein Kopftuch tragen oder ein T-Shirt mit kurzen Ärmeln anhaben. Die Männer dort rauchen nicht und trinken keinen Alkohol. Sie glauben, dass nur sie den richtigen Weg haben, alle anderen seien keine richtigen Muslime. (Protokoll, 2.7.2006: 12)*

Während sich das IKZ selbst so definierte, dass das „Innere“, „der Glaube“ wichtig seien, schreiben ihm außenstehende NutzerInnen zu, sich durch die strenge Einhaltung der religiösen Pflichten nach außen abzugrenzen und somit den Glauben zu etwas „Äußerlichem“ zu machen. So erkenne man Frauen der Süleymancıs auch auf der Straße, da sie ihr Kopftuch auf eine bestimmte Art und Weise binden und sich auch altmodisch kleiden. Auch praktizieren die Süleymancıs eine spezielle Haltung beim Gebet sowie zusätzliche Gebete, allerdings nur wenn sie unter sich sind. In Bezug auf diese formalen Kriterien meinten zwei Schwestern, die beide noch kein Kopftuch tragen wollten, zu mir, dass *der Glaube etwas sein solle, das man nach innen trägt. Für sie sei jeder ein Muslim, der es wolle, auch wenn man nicht gleich alles richtig mache (Protokoll, 2.7.2006).*

Obwohl man manchen Aspekten der Vereine kritisch gegenübersteht, nutzt man deren Angebote, oder ist sogar Mitglied. So hat eine Frau ihre Tochter zu den Korankursen des IKZ geschickt, obwohl sie den Verein an sich nicht unterstützte. Als ihre Tochter sich durch die strenge Religiosität dort aber eingeschränkt fühlte, musste sie nicht mehr dorthin gehen. Eine Nutzerin des IKZ hingegen hat für das Minarett gespendet und fand es unterstützenswert, auch wenn sie sonst nichts mit ATIB am Hut hat. Eine weitere Frau lehnt die Haltung der Süleymancıs an sich ab, nutzt aber dennoch die Ressourcen des Vereins und ihr Mann ist sogar Mitglied dort.

Die Entscheidung welchen Verein man nutzt erfolgt pragmatisch. Die gemeinsamen Freunde und Freundinnen sind genauso ein Grund für einen Vereinsbesuch, wie Angebote, die es bei dem einen Verein gibt und beim anderen eben nicht. So haben viele junge Männer in ihrer Jugend das IKZ besucht, da es dort einen sehr beliebten Imam gab, haben aber nach dessen Versetzung zu ATIB gewechselt, unter anderem auch deshalb, da das IKZ sich auf Mädchen-Kurse spezialisierte, das Internat ausbaute und so nur mehr wenig Platz als sozialer Treffpunkt blieb. Einige der jungen Männer bei ATIB erzählten, *dass das IKZ jetzt mehr für Frauen und Mädchen ist.* Auch die Frauen dieser jungen Männer gingen, wenn überhaupt, ins IKZ, *weil dort einfach mehr Frauen seien, es gebe Lehrerinnen, und es werde mehr für Frauen angeboten,* suchten die Männer nach einer Erklärung (Protokoll, 7.7.2006: 14). Auf Seiten der Frauen und Mädchen erfolgt die Entscheidung daher oft genau anders herum: Sie

gehen zum IKZ, da es dort erstens junge, weibliche Lehrerinnen gibt und dort viel mehr Platz für Frauen vorhanden ist.

Die Zugehörigkeit und Nutzung der Vereine ist also nicht starr, sondern kontextabhängig und veränderbar. Sie ist beweglich und passt sich dem aktuellen Zweck und Nutzen, den man glaubt daraus zu ziehen, an. Gleichzeitig erfolgen manche Formen der Nutzung aufgrund sozialer Kontrolle und sozialen Drucks, wie bei den Spenden für den Gebetsturm ersichtlich wurde, oder bei Kindern, die von ihren Eltern zum Religionsunterricht geschickt werden. (Die aber die zeitweise Abwesenheit ihrer Mütter nutzen um zu schwänzen). Auch die Abhängigkeit von Ressourcen der Vereine führt zu einer weiteren Nutzung.

Die Spannungen zwischen den beiden Vereinen werden auf Ebene der Mitglieder teilweise nachvollzogen, haben aber nicht zwingend zur Folge, dass man die Angebote des anderen Vereins gar nicht mehr nutzt oder ihn nicht finanziell unterstützt. Jedenfalls schließt eine kritische Sicht auf gewisse Aspekte des Vereins dessen Nutzung nicht aus. Nutzung und Mitgliedschaft verlaufen deshalb in den meisten Fällen problemlos quer durch die Familien. Während der Ehemann, überspitzt formuliert, zu ATIB Billard-Spielen geht, besucht die Frau beim IKZ religiöse Veranstaltungen oder hilft, wo sie gerade gebraucht wird. Natürlich gibt es auch Männer, die lieber das Freitagsgebet beim IKZ besuchen, und deren Frauen sich weniger für Religion interessieren. Andere besuchen die Moschee nur an größeren Feiertagen. Auch gibt es Fälle bei denen der Mann den Mitgliedsbeitrag bei ATIB bezahlt und die Frau für das IKZ, oder beide gemeinsam beide Vereine unterstützen: *Sie sind ja beide für einen da.*

Neben dieser allgemeinen Beschreibung der Bedeutung der Vereine und den bewegten Zugehörigkeiten und Nutzungen ihrer Mitglieder widmet sich der folgende Teil den geschlechtsspezifischen Angebotsstrukturen der Vereine. Besonders ATIB ist mit der Einbindung zweier Zielgruppen in den Verein nicht zufrieden: Einerseits mit der von Jugendlichen der Zweiten Generation, und andererseits mit der von Frauen. Im Folgenden soll die Situation von Frauen in den Vereinen näher betrachtet und folgende Fragen analysiert werden: Welche unterschiedlichen Partizipationsmöglichkeiten gibt es für Frauen in den Vereinen, auf Basis welcher Rollenbilder entstehen diese, und wie divergieren die Sichtweisen auf diese Partizipationsstrukturen und Geschlechterrollen zwischen den männlichen Repräsentanten der Vereine und involvierten Frauen selbst?

### **3.2 Frauenräume – Frauenträume: Die Situation von Frauen in den Vereinen**

Am 22. Februar 2006 fand in einem Gasthof in Telfs das erste Treffen zwischen der Gemeinde und MigrantInnen statt, das zur Gründung einer MigrantInnenplattform im Rahmen des Projekts „Miteinander Zukunft - Migranten und Telfer Interessen an der Zukunft“ führen sollte. Gleichzeitig war das der erste Tag meiner Forschung, und ich wollte diesen Abend nutzen um Kontakte zu VertreterInnen der Vereine zu knüpfen, was mir schlussendlich auch gelang. Es hatten sich Vertreter von ATIB, vom IKZ, einige Unternehmer und anderweitig am Projekt interessierte Personen, sowie der Bürgermeister und einige andere GemeindevertreterInnen angekündigt. Schließlich saßen 20 MigrantInnen, ca. 5 VertreterInnen der Gemeinde und des Landes Tirol gegenüber. Auf Seite der Migranten waren nur Männer anwesend, auf Seite der Gemeinde rettete eine Gemeinderätin die Quote. Trotz dieses Geschlechter-Ungleichgewichts wurde viel über Frauen gesprochen, besonders aber über ihre Defizite (mangelnde Deutschkenntnisse) und ihre unverzichtbare Rolle im Integrationsprozess (Sprach- und Gesundheitserziehung ihrer Kinder). Auch in den auf diesen Abend folgenden Interviews mit den männlichen Vereinsvertretern kam das Thema Frauen hauptsächlich in Zusammenhang mit mangelnder Integration vor. Auch schien man sich im Unklaren darüber zu sein, warum Frauen sich nicht gleichermaßen wie ihre männlichen Verwandten und Bekannten im öffentlichen Leben engagierten. Die Begründungen, Frauen seien „zu schüchtern“, hätten „kein Interesse“ sich zu engagieren, oder es bestünde „kein Bedarf“, wollte ich nicht so einfach hinnehmen und entschloss mich daher mit Hilfe der Frauen der Vereine nach den darunter liegenden Gründen für deren mangelndes Engagement zu suchen. Die schon seit mindestens zehn Jahren bestehende Absicht, Frauen zu einer Zielgruppe der Vereine zu machen (Vgl.: Kroissenbrunner 1996, Reiser 2000), sollte dabei an der Praxis überprüft werden. Parallel dazu hatten auch die Männer des Vereins ein immer stärker werdendes Bedürfnis, mehr über „ihre“ Frauen zu erfahren, da dies auch von der Gemeinde eingefordert wurde, wiederum in Zusammenhang mit Integrationsproblematiken. Aus diesen spannenden Voraussetzungen ergab sich die folgende Analyse der Situation von Frauen in den Vereinen und den Auswirkungen von Sichtweisen „von oben“ auf Handlungsspielräume von Frauen. Dieser Darstellung werden dann Sichtweisen „von unten“, Forderungen und Meinungen der Frauen selbst entgegengestellt.

### 3.2.1 Frauenräume - Männerräume

Die Nicht-Sichtbarkeit von Frauen, ihre mangelhafte Organisation in den Vereinen und vor allem ihr fehlendes Auftreten als öffentliche AkteurInnen wurden durch die Kommunikation zwischen Gemeinde und Vereinen im Rahmen des Integrationsprojekts immer stärker zum Thema. Aufgrund dieser Entwicklungen rückten Frauen auch im Inneren der Vereine explizit ins Blickfeld. Bei ATIB entdeckte man, dass Frauen sich in keinen Vereinsbelangen engagierten, außer den Korankursen, die eines der wenigen Angebote für Frauen darstellten und auch generell „*sehr gut angenommen*“ wurden (Saltan, 22.2.2006). Das IKZ sah sich der Situation gegenüber, dass nur sehr wenige erwachsene Frauen den Verein in Telfs nutzten. Auch an den Wochenenden kamen nur ca.10 bis 15 Mädchen zu den Kursen. Eine Lehrerin beschwerte sich darüber, dass sie immer wieder sagen würden, *jeder könne hierher kommen. Aber es komme niemand*. Auf meine Frage, ob die Frauen vielleicht nicht nur religiöse Dinge machen wollen, meinte sie, dass sie auch *andere Sachen machen würden, Kuchen backen usw., das seien nur Ausreden, wenn man nicht kommen wolle, dann komme man eben nicht* (Protokoll, 1.7.2006: 40).

Auch die Männer bei ATIB konnten sich nicht erklären, warum Frauen sich nicht mehr im Verein engagierten. Auch sie sahen die Gründe für eine mangelnde Teilnahme von Frauen auf der Seite der Frauen selbst: Diese seien „*so ein bisschen schüchtern von ihrer Natur aus*“, es bestehe „*kein Interesse in solchen Vereinslokalen mitzuarbeiten*“ oder es sei „*kein Bedarf*“ für frauenspezifische Angebote vorhanden:

*„Zumindest die Frauen zu denen wir Zugang haben und andere Mädchen, Frauen der dritten oder auch vierten Generation, die hier aufgewachsen sind und der Sprache sicherlich mächtig sind, haben entweder kein Interesse in solchen Vereinen dabei zu sein, oder ehrenamtlich dabei zu sein. Ich kann es nicht sagen warum. (...) Die Möglichkeit ist ja wohl da, es ist einfach kein Bedarf vorhanden. Ich habe, oder wir haben noch keine Möglichkeit gefunden, dass wir die Frauen umstimmen können.“ (Saltan, 22.2.2006: 36/f)*

*„Man sagt zwar oft, dass der Mann zu Hause das nicht will, aber ich hoffe du kannst mir das jetzt auch bestätigen, dass es oft nicht so ist, und oft die Frau selber so ein bisschen schüchtern von ihrer Natur aus ist. Und auch ein bisschen in Ruhe gelassen werden will. Ja, ich weiß es nicht.“ (Saltan 5.7. 2006: 20)*

Beide Vereine hinterfragen jedoch nicht, welche Räume sie Frauen prinzipiell zur Verfügung stellen. Jeder Verein definiert Räume für Frauen und Männer durch seine Sicht auf Frauen, die geprägt ist durch kulturell gerechtfertigte (Religion, gemeinsame Herkunft und Geschichte oder Nation) Rollenbilder, in deren Mittelpunkt das Prinzip der Geschlechtertrennung steht. Diese wiederum sind verantwortlich für die dargebotene Angebotsstruktur, wie für die

Partizipationsmöglichkeiten und Handlungsspielräume, die Frauen zur Verfügung gestellt werden. Dabei hat das Prinzip der Geschlechtertrennung bei beiden Vereinen gänzlich unterschiedliche Auswirkungen auf Frauenräume: Während ATIB Frauen gänzlich aus organisatorischen Belangen im Verein ausschließt, hat die streng praktizierte und religiös begründete Geschlechtertrennung beim IKZ zur Folge, dass sich eine geschlechtsspezifische Parallelstruktur im Bereich der religiösen Lehre entwickelte. Generell sind Aktivitäten für Frauen und Mädchen bei beiden Vereinen jedoch hauptsächlich auf den religiösen Bereich (Korankurse) beschränkt.

▪ **„Unsichtbare“ Frauenräume innerhalb der Vereine**

Wie schon erwähnt werden beide Vereine ausschließlich durch Männer nach außen repräsentiert. Auch die Angebote beider Vereine sind geschlechtsspezifisch: Erstens, folgen sie dem religiösen Prinzip der Geschlechtertrennung, zweitens den unterschiedlichen Geschlechterrollen für Frauen und Männer. In beiden Vereinen beschränken sich die Angebote für Frauen (und Mädchen) zum größten Teil auf Koranunterricht, während bei ATIB die Angebote für Männer vor allem soziale Aktivitäten wie Fußball spielen, fernsehen, sich im Vereinslokal treffen, etc. umfassen. Das IKZ definiert seine Aufgaben für beide Geschlechter hauptsächlich im Bereich der Religionsvermittlung. Außerdem werden bei beiden Vereinen Sprachkurse (nur) für Frauen angeboten, die den Spracherwerb, besonders von neu zugewanderten Frauen unterstützen sollen. Der Sekretär von ATIB Telfs fasste die Angebote für Frauen wie folgt zusammen:

*„Am Abend kommen speziell nur Männer, weil es tagsüber etwas für die Frauen gibt. Oder für die Frauen gibt es eigentlich die Möglichkeit, die Einrichtung bietet eine Sprachförderungsmöglichkeit bzw. wird Religionsunterricht gemacht. Für die Frauen und für Männer, zu unterschiedlichen Zeiten. Und am Abend ist es im Moment ausschließlich für Männer, wo man sporadisch Informationsabende macht, wo man sporadisch versucht aktuelle Themen anzusprechen, wo man in Verbindung mit andern Aktivitäten, wie z.B. Essen, auch zur Weltgeschichte etwas erzählt.“ (Saltan 22.2.2006: 30/f)*

Angebote für Frauen finden alle tagsüber statt, während Veranstaltungen für Männer am Abend angesetzt sind und nicht nur religiöse, sondern vor allem soziale Aktivitäten umfassen. Das Vereinslokal wird bei ATIB ausschließlich von Männern genutzt, Frauen kommen nur zu den Kursen ins Gebäude. Für Frauen gibt es einen speziellen „Frauentag“, an dem nach Angaben der Vereinsführung zweimal pro Monat die Frauen den Verein für sich nutzen können: *„Das wird auch abgesperrt, das Lokal, die sind für den ganzen Tag für sich selbst, und können da, was weiß ich, da wird gestrickt und gekocht...“ (Saltan 22.2.2006: 34).*

Allerdings war diese Veranstaltung fast während der gesamten Zeit meiner Erhebungen ausgesetzt.

Die Einbindung von Frauen ins IKZ ist viel stärker, wie auch Vertreter von ATIB zugeben. In Bezug auf die religiöse Ausbildung von Frauen in den Vereinen meinte der Sekretär von ATIB: *„Das Kulturzentrum ist in dieser Hinsicht viel offensiver noch, die schauen da sehr drauf, und das fehlt bei uns ganz“* (Saltan, 5.7.2006: 23). Bei ATIB wird die religiöse Lehre für Frauen informell gehandhabt. Wenn man Glück hat, hat die Frau des jeweiligen Imams ebenfalls ein religiöses Studium abgeschlossen und kann die Frauen des Vereins unterrichten, ansonsten muss der Imam selbst Frauen ausbilden, die diese Rolle übernehmen können:

*„Nur löst man das so, dass der Imam einfach schon vom Vorgänger Frauen übernimmt, die sich da schon in einem höheren Stadium befinden, oder eher die Gelehrten sind, und mit denen er dann kooperiert. Meistens ist dann der Kontakt schwierig, klar, ein Imam kann nicht einfach zu einer Frau hingehen und sie fragen, das kommt von der Religion. Aber man hat da Wege gefunden um sich zu helfen.“*  
(Saltan, 5.7.2006: 29)

Beim IKZ hingegen gibt es für Frauen und für Männer LehrerInnen desselben Geschlechts. Außerdem bieten der Verein und seine Anbindung an das transnationale Ausbildungsnetzwerk des IKZ die Möglichkeit, sich zu Hocas ausbilden zu lassen. Lehrerinnen und ihren Schülerinnen wird Raum zur Verfügung gestellt, den sie nur für sich nutzen und verwalten können. Diese streng praktizierte Geschlechtertrennung ist sehr ressourcenintensiv und führt dazu, dass sich kleinere Vereine wie jener in Telfs auf Angebote für ein Geschlecht spezialisieren müssen. So gibt es das Angebot der Nachhilfe und des Sommerinternats nur für Mädchen. Obwohl es beim IKZ also Räumlichkeiten für Frauen gibt, sind diese nicht frei zugänglich und können von Frauen nicht einfach als Treffpunkt genutzt werden, sondern sind nur bei Besuchen oder einer bestimmten Veranstaltung zugänglich. Auch für Männer gibt es meines Wissens nach keinen Raum der reinen Unterhaltungszwecken dient. Allerdings unterscheidet sich die Atmosphäre dieser Räumlichkeiten entscheidend von jener bei ATIB: Beim IKZ ist eine komplette Wohnung und ein mit Teppichen ausgelegtes Dachgeschoss für die Frauen reserviert, während der Koranunterricht bei ATIB in einem kahlen, einer alten Schulklasse gleichenden Raum stattfindet.

Bei beiden Vereinen „sieht“ man aber hauptsächlich Männer, wie ich z.B. zum Zeitpunkt des Freitagsgebets feststellen konnte, während ich als einzige Frau zwischen hundert kommenden und gehenden Männern vor dem Verein auf eine Interviewperson wartete. Beim IKZ gibt es aufgrund des Platzmangels in den Moscheeräumlichkeiten an der Vorderseite des Hauses nur

einen Gebetsraum für Männer, der Frauengebetsraum befindet sich in den Privaträumlichkeiten im hinteren, nicht einsichtigen Teil des Hauses. Nur bei außerordentlichen Veranstaltungen, wie religiösen Festen oder kulturellen Veranstaltungen kommen auch Frauen in die Moschee (kaum jedoch ins Vereinslokal). Welcher Raum Männern und welcher Frauen zugewiesen wird, wurde auch beim Besuch einer Veranstaltung im Innsbrucker ATIB Verein, an der der Bundesvorstand von ATIB Österreich teilnahm eindrücklich „sichtbar“. Ich wurde den ca. 25 anwesenden Frauen „übergeben“, die in einem hinteren Eck des Raumes saßen, während die ca. 100 Männer den Großteil des restlichen Raumes einnahmen. Die Vertreter von ATIB Telfs saßen aufgrund ihrer Tirolweiten Funktionen in der ersten Reihe.

#### ▪ **Partizipationsstrukturen für Frauen in den Vereinen**

Während die Darstellungen „von oben“ schließen lassen, Frauen wollten sich nicht aktiver am Vereinsgeschehen beteiligen, lässt ein Blick auf die Partizipationsstrukturen für Frauen in den Vereinen diesen Schluss nicht zu. Es wird vielmehr klar, dass es für Frauen keine Möglichkeit gibt, sich am Vereinsgeschehen zu beteiligen.

Bei ATIB sind Frauen und Männer formell gleichberechtigt. Theoretisch könnten also auch Frauen zu Vorständen des Vereins gewählt werden, wie Herr Saltan auf die Frage nach der Gleichberechtigung von Frauen und Männern im Verein darlegte:

*„Wenn man von ATIB aus redet, von den Statuten her gibt es überhaupt keine Eingrenzungen dorthin. Es wird aber von Frauen nicht angenommen. Ich kann jetzt nur für Telfs sprechen, es gibt im Vorstand keine Frau. Ich hätte mir aber gern eine gewünscht, weil wir leider oft diesbezüglich kritisiert werden. Weil man einfach glaubt, dass man die Frau damit links liegen lässt, aber im Gegenteil, aber es wird nicht angenommen. Ich kann es nicht ändern.“ (Saltan, 22.2.2006: 35)*

Schon ein näherer Blick auf die Handhabung der offiziellen Mitgliedschaft und des Stimmrechts unterminiert diese Darstellung formeller Gleichberechtigung. Wie schon erwähnt, ist bei ATIB in der Regel eine Person in Stellvertretung der ganzen Familie Mitglied. Diese Person ist mit höchster Wahrscheinlichkeit ein Mann. In Bezug auf die Wahlberechtigung in internen Entscheidungsprozessen, z.B. der alle zwei Jahre stattfindenden Wahl des Vorstandes, bedeutet dies folgendes:

*Ich: „Und jeder der seine 10 Euro pro Monat zahlt darf wählen?“*

*Saltan: „Jedes ATIB Mitglied ist wahlberechtigt.“*

*Ich: „Weil ja manchmal auch nur einer aus der Familie bezahlt...Dann gibt es eine Stimme pro Familie?“*

*Saltan: „Richtig, genau.“ (Saltan, 5.7.2006: 69-73)*

Frauen sind folglich aus den formellen Entscheidungsprozessen im Verein ausgeschlossen und können nicht direkt mitbestimmen, wer an der Spitze des Vereins steht. In Folge dieser Praxis ist es auch äußerst unwahrscheinlich, dass sich Frauen selbst für die Wahl zum Vorstand aufstellen lassen, da alle Entscheidungsträger nur Männer sind.

Vom IKZ-Vorstand erhielt ich eine ausweichende Antwort auf die Frage, ob auch Frauen im Vereinsvorstand tätig sein können, die im Grunde einer Verneinung gleichkam:

*Einer der anwesenden Männer antwortete auf meine Frage, ob auch Frauen in den Vereinsvorstand gewählt werden können: „Wenn sie es machen könnten wie ein Mann, dann schon. Vielleicht verstehen sich Männer aber besser untereinander.“ (Protokoll, Vorstand IKZ, 13.5.2006)*

Reiser (2000) weist ebenfalls darauf hin, dass es beim IKZ im Vorstand keine Frauen gibt. Den Unterschied zu ATIB sieht er darin, dass das IKZ diesen Umstand nicht zu rechtfertigen versuchte (Vgl.: Reiser 2000: 272). Auch Karakaşoğlu-Aydın (1999) stellt fest, dass in den IKZ Vereinen in Deutschland eine Hierarchie zwischen Frauen und Männern herrscht. Frauen und Männer nehmen durch die Religion begründet, unterschiedliche Rollen und Aufgaben ein. Während Männer des IKZ Telfs Frauen nicht dieselben Fähigkeiten wie sich selbst zugestehen, war den Frauen im IKZ daran gelegen zu betonen, dass trotz dieser unterschiedlichen Aufgaben *Frauen und Männer ganz gleich seien, sie könnten genau das gleiche* (Protokoll, 22.2.2006).

Doch auch von informellen Entscheidungsprozessen bzw. von (den formellen Entscheidungen vorausgehenden) Entscheidungsfindungsprozessen werden Frauen strukturell ausgeschlossen. Das Freitagsgebet dient neben der religiösen Unterweisung und dem Gebet auch als Informations- und Kommunikationsplattform für vereinsinterne Angelegenheiten, wie der Sekretär des Vereins erklärte: *„Aber wenn man zu den Leuten reden will, dann ist das natürlich die beste Gelegenheit. Und von da spricht sich das dann immer herum“* (Saltan, 5.7.2006). So gingen der Entscheidung zum Bau des Gebetsturms immer wieder Diskussionen bzw. Bekanntmachungen im Rahmen der Freitagsgebete voraus. Auch eine Informationstafel im Vereinslokal informiert über Veranstaltungen und neueste Entwicklungen. Die Nutzung dieser hauptsächlich für Männer reservierten Informations- und Diskussionskanäle macht den Informationsstand von Frauen abhängig von ihren männlichen Bezugspersonen (Vätern, Brüdern, Ehemännern, ...). Die Männer sind die direkten Adressaten von Informationen, sie können diese dann an ihre Familien weiterleiten und treffen dann wiederum direkt Entscheidungen, die ihre Familien repräsentieren sollen. Für Frauen gibt es in diesen Entscheidungsfindungsprozessen keinerlei institutionalisierte Partizipationsmöglichkeiten, sie

sind auf den guten Willen ihrer Männer angewiesen, werden weder um ihre Meinung gefragt, noch zählt ihre Stimme bei vereinsinternen Entscheidungen.

Auch beim IKZ haben Männer die Aufgabe das weibliche religiöse Personal über Angelegenheiten die außerhalb der religiösen Parallelstruktur liegen, zu informieren. Die Lehrerinnen könnten diese Informationen dann unter den Frauen weiter tragen. Doch auch hier zeigte sich, dass die Kommunikation zwischen Männern und Frauen nicht recht funktionierte. In Bezug auf das Miteinander Projekt gaben Repräsentanten des Vereins an, Frauen auf dem Laufenden zu halten. Die Lehrerinnen beim IKZ wussten aber kaum über dieses Projekt Bescheid und waren nicht daran beteiligt. Auch in Hinsicht auf administrative Belange zeigte sich, dass die Mitbestimmung von Frauen außerhalb ihres definierten Raumes beschränkt war. So lag z.B. die Organisation des Sommerinternats ganz in den Händen der Vereinsführung und die verantwortliche Lehrerin wusste kurze Zeit vor Beginn desselben noch nicht, wie viele Teilnehmerinnen es geben würde. Eine andere junge Frau konnte mir nicht sagen, was mit den Einnahmen des Dorffests, an dem sich beide Vereine mit einem Stand beteiligt hatten passieren würde, auch wenn die Frauen für die Produktion des ganzen zum Verkauf angebotenen Essens verantwortlich waren.

Andererseits haben die Frauen des Vereins die Möglichkeit in ihrem Bereich eigene Ideen zu verwirklichen. So stellten die Frauen des Vereins ein freitägliches Lahmacun-Essen auf die Beine, ein Ausschnitt aus meinen Beobachtungen hält dies fest:

*Ungefähr fünf Frauen machen in der „Küche“ neben dem Gebetsraum der Männer gemeinsam Lahmacun. Sie haben acht Kilo Teig gemacht. Die Frau vom Imam und ein, zwei junge Helferinnen rollen die Fladen. Die Frau vom Vereinssekretär bestreicht sie mit Füllung. Die anderen bedienen und machen dies und das. So um 13:00 Uhr kommen einige wenige Männer, weil das Freitagsgebet gleich beginnt. Sie essen draußen vor der Tür, nehmen dann auch Lahmacun mit nach Hause für ihre Familien. Es würden vor allem Männer kommen, die beten und Lahmacun kaufen und dann mitnehmen, Frauen eher weniger, erzählten die Frauen. Das Lahmacun verkaufen sie, um Geld für verschiedene Belange des Vereins zusammen zu bekommen: z.B. war gerade der Geschirrspüler oder die Waschmaschine kaputt, für solche Sachen verwendet man das Geld. (Beobachtung IKZ, 7.7.2006)*

Bei öffentlichen Veranstaltungen und Festen nehmen Frauen generell einen Raum „im Hintergrund“ ein. Obwohl ein Vertreter ATIB's behauptete, dass Frauen bei größeren Veranstaltungen tadellos eingebunden wären, sie „kochen“, „servieren“, „mithelfen“ und „an einem Standl stehen“ würden, zeigt die Praxis ein anderes Bild. Frauen werden zu Hilfsdiensten eingeteilt, sie kochen und bereiten vor, werden aber nicht in die Vorbereitung der Feste miteinbezogen und stehen sicher nicht als Verkäuferinnen an einem Stand. Bei dem schon erwähnten Dorffest im Juli 2006 in Telfs, wurden die beiden Stände von ATIB und IKZ

ausschließlich von Männern betreut. Auch bei der Veranstaltung zum Fastenbrechen bei ATIB waren es bisher nur junge Männer die servieren und bedienen. Bei einer Veranstaltung im ATIB Verein Innsbruck, boten ebenfalls nur junge Männer das von den Frauen gekochte und vorbereitete Essen an.

Während es beim IKZ einen Anlaufpunkt für Frauen gibt und diese in ihrem Bereich für sich selbst bestimmen, eigene Ideen entwickeln und verwirklichen können, sind Frauen auch dort nur in jene Veranstaltungen eingebunden, bei denen die Geschlechtertrennung garantiert werden kann. So waren Frauen beim Dorffest ebenfalls nur „Hilfsarbeiterinnen“, die schwitzend und schwatzend Berge verschiedener Leckereien vorbereiteten, die dann von den Männern verkauft wurden. Auch in Interaktionen mit der Gemeinde könnte nicht garantiert werden, dass Frauen unter sich blieben, was zur Folge hat, dass Frauen nicht miteinbezogen werden. Beim Kermes-Fest (jahrmarktähnliches Fest) hingegen, das im Garten des Vereins stattfand, waren Frauen sehr wohl „sichtbar“ als Verkäuferinnen. Mädchen und junge Frauen verkauften Handarbeiten, die in langer Vorbereitung entstanden sind, und selbst gemachte Süßigkeiten. Personen, die dieses Fest besuchten bestätigten mir allerdings, dass es auch dort einen Frauen- und einen Männerbereich gab. Diese informell getrennten Bereiche entsprachen den geschlechtsspezifischen Rollen von Frauen und Männern: Frauen verkauften Handarbeiten und Süßes, während Männer den Kebabspieß drehten. Die jungen Verkäuferinnen trugen alle Kopftuch. Obwohl die räumliche und rollenspezifische Geschlechtertrennung nirgends festgelegt oder von jemandem eingemahnt wurde, kannten alle Anwesenden diese Codes eines adäquaten Verhaltens in einem „religiösen“ Rahmen und folgten diesen: Eine junge Frau erzählte mir im Nachhinein von diesem Fest, *wenn sie ein Kebab wollte, hätte ihr Mann ihr eines von den Männern geholt, wenn er etwas Süßes wollte, habe sie es für ihn gekauft* (Protokoll, 6.7.2006a: 13).

### **3.2.2 Die Sicht auf Frauen konstruiert Frauenräume**

Diese Vorstellungen von rollenadäquatem Verhalten und Rollenbildern beeinflussen die Art der Angebote, die Frauen zur Verfügung gestellt werden, die Aufgaben, die von ihnen übernommen werden können und ihre Partizipationsmöglichkeiten innerhalb der Vereine. Die eben beschriebenen Beteiligungsstrukturen für Frauen in den Vereinen beruhen auf bestimmten Sichtweisen auf Frauen, die, egal ob durch „Kultur“ oder konkreter durch „Religion“ gerechtfertigt, für beide Vereine ähnlich sind. Während diese Rollenbilder generell unter den in Telfs lebenden TürkInnen präsent sind, werden sie von den Vereinen weiter transportiert und damit auch unterstützt. Die derzeitige Angebotsstruktur der Vereine und die

Art der Einbindung von Frauen in die Vereine sind strukturelle Folgen von darunter liegenden Sichtweisen auf Frauen und Männer.

*Frauenräume sind private Räume.* Frauen sind private Akteurinnen. Das heißt nicht nur, dass Frauen zu Hause sein sollen und für Haushalt und Familie zuständig sind, sondern hat viel weitreichendere Auswirkungen auf Beteiligungsstrukturen in der Gesellschaft, und in diesem Fall, in den Vereinen. Frauen handeln hinter geschlossenen Türen, leisten Vorarbeiten und mischen sich nicht in öffentliche Entscheidungsprozesse ein. Man glaubt daher, Frauen würden keinen öffentlichen Raum brauchen, um sich zu treffen und zu versammeln, da „ihr“ Raum in den Wohnungen ihrer weiblichen Verwandten und Freundinnen ist. Im Gespräch mit einigen jungen Männern im Vereinslokal von ATIB, die sich der Jugendabteilung des Vereins annehmen sollten, kam heraus, wie „natürlich“ diese Räume betrachtet werden. Auf die Frage, warum im Verein nicht mehr Frauen wären, meinten sie, dass Frauen eher untereinander seien: *Frauen treffen sich zu Hause, das genügt ihnen. Aber als Mann fühlt man sich dann nicht sehr wohl, wenn nur Frauen zu Hause sind, deshalb geht man dann woanders hin* (Protokoll, 12.5.2006: 50)

So gibt es bei keinem der Vereine einen Treffpunkt für Frauen, an dem sie sich unverbindlich treffen können um zu tratschen, fernzusehen, über sich und die Welt zu diskutieren oder einfach eine Auszeit von den immer gleichen vier Wänden zu bekommen.

„Privat“ definiert den Raum der Frau abseits von öffentlichem Engagement und repräsentativen Funktionen. Folgendes Zitat zeigt, dass dieser Raum nicht vordefiniert ist, sondern durch andere „Erziehung“ auch verändert werden könnte. Trotzdem wird daraus nicht der Schluss gezogen, dass diese Strukturen verändert werden müssen, um die Beteiligung von Frauen in den Vereinen zu erhöhen.

*„In Anatolien ist das sicher mehr so, in den Städten weniger, dass die Frau mehr im Haushalt ist. Aber das kommt sicher von der Erziehung her, dass die Frau für die Familie und für die Kinder da ist. Und dementsprechend vielleicht da auch weniger Interessen hat.“ (Saltan, 28.4.2006: 23)*

Die Rolle der Frau als Mutter ihrer Kinder, Tochter oder Ehefrau, und ihre damit verbundenen Aufgaben im Haushalt, führt dazu, dass die öffentlichen Vereinsgeschäfte und Repräsentationsfunktionen von Männern übernommen werden. Zum Zeitpunkt meiner Forschung waren in beiden Vereinen keine Frauen in ehrenamtlichen Funktionen der Vereinsführung vertreten. Nur der streng nach Geschlechtertrennung geregelte Bereich der religiösen Lehre machte die Einrichtung von Ämtern für Frauen notwendig, die aber über keine Kompetenzen außerhalb dieses Bereichs verfügten.

***Frauenräume sind repräsentierte Räume.*** Frauen sprechen nicht für sich selbst. Sie sind immer Teil eines größeren Ganzen. Auch wenn Frauen in als privat definierten Bereichen für sich selbst entscheiden können, sind sie keine öffentlichen oder aktiven Entscheidungsträgerinnen. Während Frauen beim IKZ in finanziellen und administrativen Angelegenheiten von den Entscheidungen der Männer abhängig waren, konnten sie in Teilbereichen Entscheidungen für sich selbst treffen, wie das Lahmacun Essen oder die Vorbereitungen für das interne Kermes-Fest zeigten.

Bei internen Entscheidungsprozessen in den Vereinen wird wie selbstverständlich angenommen, dass Frauen immer von den Entscheidungen „ihrer“ Männer (Väter, Brüder, Ehemänner, ...) mit eingeschlossen und repräsentiert werden. Vor der Heirat sind es die Eltern, an die eine junge Frau mit ihren Entscheidungen gebunden ist, nach der Heirat geht diese Anbindung an den Ehemann über. Männer wählen die Vorstände der Vereine, Männer sprechen mit der Gemeinde über „ihre“ Frauen, Männer bestimmen was Frauen brauchen und was nicht.

Diese fehlenden Mitbestimmungsstrukturen für Frauen führen dazu, dass Frauen „verstummen“. Nicht-Artikulation wird im Folgenden einfach als Zustimmung gewertet. Nur so kann man davon sprechen, Frauen hätten „keinen Bedarf“ sich zu engagieren, oder es läge „kein Interesse“ für eine reichere Angebotsstruktur vor. Auch der Blick auf Frauen von außen wird durch diese fehlenden Beteiligungsmöglichkeiten für Frauen geprägt. GemeindevertreterInnen sprachen in Bezug auf türkische Frauen oft von „euren“ Frauen. Dieses persönliche Fürwort im Plural drückt aus, dass Frauen weder als eigenständige noch als individuelle Akteurinnen wahrgenommen werden. Frauen sind immer Teil eines größeren Ganzen und repräsentieren mit ihrem Verhalten je nach Kontext und Blickwinkel ihre Familie, ihre Ethnie, ihre Kultur oder ihre Religion.

***Frauenräume sind zu schützende Räume.*** Im Gespräch mit einer Frau der zweiten Generation erwähnte sie, dass es für TürkInnen sehr wichtig sei, was die anderen sagen und denken. Der „Ruf“ sei wichtiger als die Religion, meinte sie, und der eigene Ruf beeinflusse den der ganzen Familie. Frauen können ihren „Ruf“, ihre „Ehre“ nicht selbst schützen, sondern dieser muss von außen geschützt werden: von ihren Vätern, Ehemännern, Brüdern, der häuslichen Sphäre, der Bedeckung durch das Kopftuch. Doch während Frauen unter dem Druck stehen, ihren „Ruf“ zu bewahren, wird der Erfolg dieses Unterfangens immer von äußeren Instanzen, dem Familienverband, NachbarInnen, Verwandten, beurteilt.

Der schon erwähnte Frauentag bei ATIB wurde laut Erzählungen einer jungen Frau deshalb ausgesetzt, da die Frauen *mit kurzen Röcken und ohne Kopftuch in den Verein gekommen sind und die betenden Männer durch Musik gestört hätten*. Sie meinte, die Frauen hätten *schon mehr aufpassen können, es könnten ja jederzeit Männer ins Vereinslokal kommen und die Frauen so sehen* (Protokoll, 12.5.2006: 8).

Zu häufiger öffentlicher Kontakt mit Männern, die nicht dem Familienverband angehören, könnte den Ruf der Frauen ebenfalls gefährden. Die Begründung, Frauen hätten „kein Interesse“ sich im Verein zu engagieren wird in folgender Darstellung relativiert. Es ist vielmehr das Bild der Frau als privates, zu schützendes Objekt, das ein Engagement ihrerseits verhindert:

*„Speziell bei den Mädchen geht es zurzeit nicht, weil wir einfach keine haben, die sich dafür interessieren. Wenn ich mit X darüber rede, sie tut sich natürlich schwer. Da kommt das Kulturelle, das Religiöse zusammen. Es ist schwierig für ein Mädchen sich da engagiert einzusetzen, weil man oft sagt, wenn man woanders gesehen wird, ist man oft der Meinung, man ist da aus der Rolle gestoßen. Wenn man mit den Burschen oft gesehen wird, ist das auch nicht fein für die Mädels, das wollen sie vermeiden.“* (Saltan, 5.7.2006: 54)

Angebote für Frauen finden generell untertags statt. Am Abend haben Frauen zu Hause zu sein. Dies spiegelt sich auch in der Sicht auf jugendliche Frauen im Gegensatz zu ihren männlichen Gegenübern wider. Während ATIB versucht, junge Männer durch sehr breite Unterhaltungs-Angebote stärker in den Verein einzubinden und sie vor weltlichen Gefahren wie Alkohol oder Drogen zu schützen, werden jungen Frauen diese Bedürfnisse abgesprochen. Für sie sei der ihnen zugewiesene Privatbereich Schutz genug:

*„In erster Linie schon die Burschen. Warum? Weil die Burschen eher leichter in andere Wege hineinkommen wie die Mädels. Weil die Mädels einfach eher familiär aufwachsen. Sie sind in einer engen Beziehung zu den Eltern oder zu der Mama, und sind eher nicht so aus der Rolle gestoßen. Aber bei den Burschen ist das eher nicht so. Deswegen eher angefangen, oder Fokussierung auf die Burschen, weil du wirst in Telfs um Mitternacht eher selten ein türkisches Mädels sehen, aber Burschen sehr wohl.“* (Saltan, 5.7.2006: 54ff)

Die Angebotsstruktur der Vereine macht auch deutlich, dass berufstätige Frauen dem weiblichen Rollenbild nicht entsprechen. Während bei Männern generell davon ausgegangen wird, dass sie als „Familienversorger“ berufstätig sind und sie sich deshalb am Abend oder am Wochenende in den Vereinen treffen können, können berufstätige Frauen die Angebote der Vereine nur selten nutzen, da fast alle Angebote tagsüber und unter der Woche stattfinden.

Dominante Geschlechterrollen wirken sich auf die Angebots- und Partizipationsstrukturen in den Vereinen aus. Diese werden essentialisiert und mit Religion oder „Kultur“ gerechtfertigt.

Dies führt dazu, dass bestehende Strukturen nicht mehr hinterfragt und als starr und natürlich gesehen werden: „*Ich kann es nicht ändern*“. Ursachen für fehlende Beteiligung von Frauen werden daher in erster Linie bei ihnen selbst und in ihrer „Natur“ gesucht. Nur selten werden veränderbare Aspekte wie „Erziehung“ in die Argumentation eingebracht. Doch auch dann wird nicht daran gedacht, Rahmenbedingungen zu ändern, um Partizipation zu ermöglichen. Der Druck „von unten“ ist dafür zu gering. Es gibt keine Strukturen, die Frauen zu Wort kommen und sie zu Mitgestalterinnen dieser Strukturen werden lassen. Sie scheinen bedürfnislos, erwartungslos und wunschlos zu sein.

Frauen selbst stellen diese Darstellungen allerdings in Frage. Hört man auf ihre vielfältigen Stimmen, nimmt man auch ihre Initiativen, Vorschläge und Veränderungswünsche wahr. Mit diesen beschäftige ich mich im folgenden Kapitel.

### **3.2.3 Widerständige Frauenräume und Frauenträume**

Ende Oktober fand im Rahmen des Integrationsprojekts „Miteinander Zukunft“ das zweite Treffen zwischen der Gemeinderätin Renate Sailer und türkischen Frauen statt. Diesmal traf man sich in den Vereinsräumlichkeiten von ATIB. Die Männer kehrten noch schnell das Lokal zusammen, während sich die Frauen überlegten, wie man die ansonsten in Reihen aufgestellten Tische ansprechender anordnen könnte. Es waren ca. zwölf Frauen anwesend, Angehörige der zweiten Generation, kürzlich zugewanderte Frauen, Hausfrauen und größtenteils berufstätige Frauen, mit und ohne Kopftuch. Jede Frau hatte eine Kleinigkeit mitgebracht, sodass aus dem Treffen ein gemütliches Zusammensein wurde. Auf die einleitenden Worte der Gemeinderätin, ihr sei es wichtig, dass die Frauen selbst Ideen einbrächten und selbst sagten, was sie gerne unternehmen und über was sie gerne diskutieren würden, sprudelte es aus den Frauen nur so heraus. Sie waren begeistert von ihren eigenen Ideen, wollten am liebsten jeden Tag etwas unternehmen, sodass Renate Sailer ihre Euphorie wieder auf ein realistisches Maß herunterbremsen musste. Von passiven Frauen, die keine Interessen zeigen und sich nicht engagieren wollen, keine Spur. Diesen Eindruck konnte ich schon vorher in etlichen Gesprächen und gemütlichen Nachmittagen mit Frauen und Mädchen des Vereins gewinnen. Dabei sprach ich mit Frauen über die Vereine, was sie daran gut oder schlecht fanden und was sie verändern würden.

Der Wunsch von Frauen mehr in kulturelle Veranstaltungen, in deren Organisation und Abwicklung eingebunden zu werden, war eindeutig herauszuhören. So beschwerte sich eine junge Mutter, dass Frauen bei Veranstaltungen immer nur zu Hilfsdiensten herangezogen würden. Frauen dürften zwar kochen und bei den Vorbereitungen helfen, im Grunde machten

sie aber nur das, was die Männer ihnen auftrügen. Die planerische Vorarbeit zu Veranstaltungen findet hauptsächlich dort statt, wo Vereinsmitglieder sich treffen – im Vereinslokal oder beim Freitagsgebet unter Männern. Die junge Frau kritisierte, dass Männer jedoch nie auf die Idee kommen würden, die Frauen nach eigenen Ideen und Gestaltungsvorschlägen zu befragen. Sie selbst brachte dabei „natürlich“ weibliche Talente ins Spiel, indem sie argumentierte: *Frauen sollten beim Iftar-Fest (Fastenbrechen) viel mehr machen, weil Frauen das doch auch viel besser könnten. Z.B. sollten Frauen auch servieren, oder aufdecken. Frauen hätten ja viel mehr Geschick und Gefühl für so etwas. Sie würde z.B. auch ein Buffet machen, und nicht alles servieren, weil man sich da alles selbst aussuchen könnte, man käme auch leichter ins Gespräch mit Gästen* (Protokoll, 6.7.2006a: 12).

Die Annahme, Frauen würden sich mehr für religiöse Themen interessieren als Männer und bräuchten daher keine anderen Angebote, wurde von der Aussage einer anderen Frau ad absurdum geführt. Diese Frau, berufstätig und Mutter von zwei Kindern, meinte, sie würde sich gerne mehr im Verein engagieren, wenn es nur um kulturelle Sachen, wie Kermes oder ähnliches ginge. *Aber da komme die Religion dann auch dazu und das sei ihr zuviel* (Protokoll, 3.11.2006: 25). Der gute Besuch der Korankurse dürfte also doch auch daran liegen, dass es keine alternativen Angebote für Frauen in den Vereinen gibt.

Bisher werden die größeren Veranstaltungen der Vereine von Männern dominiert. Die Dominanz der Männer sei es auch, die Frauen indirekt von einer Teilnahme ausschließe. Als ich eine junge Frau mit der Frage konfrontierte, ob Frauen „zu schüchtern“ seien um an Veranstaltungen teilzunehmen, meinte sie: *Sie weiß nicht so recht. Es sei ja auch so, dass man nicht wohin gehe, wo man dann als einzige Frau dort ist. Die Männer müssten einen schon einmal einladen. Von alleine gehe man sicher nicht hin, da kommt man sich ja blöd vor. Als Beispiel führte sie an, dass zwar jede Frau jederzeit in die Moschee (ATIB) gehen könne, um zu beten, dass man das aber nicht tue, weil sonst nur Männer dort seien* (Protokoll, 6.7.2006a: 11). Sie erzählte weiters, dass manchmal vor den Veranstaltungsortlichkeiten Frauen darauf warteten, dass noch andere Frauen kommen würden, damit sie nicht alleine unter den mehrheitlich männlichen Besuchern sind. Seitdem zum Iftar-Fest auch junge zweisprachige Frauen eingeladen werden, um zwischen den geladenen Gästen von der Gemeinde und anderen Personen zu übersetzen, habe sich dieser Zustand aber zumindest ein wenig verbessert.

Im Zusammenhang mit diesen „Männerräumen“ fiel auch der Wunsch der Frauen, endlich „raus aus dem Haus“ zu kommen. So ist sehr wichtig, einen Treffpunkt für Frauen außerhalb

der gewohnten vier Wände zu schaffen, wie zwei Frauen an einem gemeinsamen Kochnachmittag erwähnten: *Bis jetzt treffen sich Frauen ja meistens nur zu Hause im Verwandten- und Nachbarinnenkreis. Aber es wäre auch gut, wenn es etwas gäbe, wo man auch andere Frauen treffen könnte, und nicht immer nur daheim* (Protokoll, 4.7.2006: 20). Auch eine andere Frau meinte auf die Frage, warum sie ein regelmäßiges organisiertes Frauentreffen wichtig fände, dass dies erstens den Zusammenhalt unter den Frauen fördern würde, und sie es zweitens wichtig findet, dass man sich auch einmal außerhalb treffen könne: *Sonst treffe man sich immer nur in den Wohnungen der anderen. Aber sie wollten ja auch einmal hinausgehen* (Protokoll, 3.11.2006: 40).

Doch auch den Frauen selbst war nicht klar, wo ein solcher Ort für Frauen geschaffen werden könnte: *In den Vereinen sind die Männer, und in die türkischen Cafes kann man sowieso nicht gehen. Da würde sie erschossen werden*, meinte eine zweifache Mutter lachend. *Aber da gehe nicht einmal ihr Mann oft hin. Da seien ganz bestimmte Leute dort, Machos und so* (Protokoll, 3.11.2006: 40). Dass Frauen „österreichische“ Lokale oder Räumlichkeiten für so einen Treffpunkt weniger in Betracht zogen, hatte, wie sich beim zweiten Treffen der Frauen mit der Gemeinderätin Renate herausstellte, damit zu tun, dass sie die Grenzen ihrer Rollen nicht überschreiten wollten. So wurde der Verein als Versammlungspunkt bevorzugt, da dort die Männer immer darüber informiert wären, was „ihre“ Frauen gerade machten und der Ruf der Frauen, und damit der ihrer Männer, nicht gefährdet werden könnte.

Trotz dieser teilweisen Nachvollziehung und Reproduktion traditioneller Rollenbilder, wehrt man sich gegen einseitige Interpretationen religiöser und sozialer Werte, die dazu benutzt werden, Frauen einzuschränken und zu kontrollieren. Man wehrt sich auch gegen ungleiche Interpretationen der Religion, die Frauen und Männern scheinbar unterschiedliche Werte und Normen auferlegen. So widersprach eine gläubige Frau der dominierenden Sichtweise, nur Frauen müssten ihre „Ehre“ und „Unschuld“ bewahren: *Es sei schon klar, dass eine Frau mehr aufpassen müsse, mit dem Kopftuch und so, aber eigentlich verlange die Religion vom Mann ganz dasselbe, erklärte sie aufgebracht. Nur passen die Eltern bei den Töchtern viel mehr auf. Sie befand das als sehr ungerecht. Auch, dass Frauen immer nur daheim sein müssten, stehe ihrer Ansicht nach alles nicht in der Religion. Frauen sollen zwar mehr aufpassen, aber dieses nur daheim sein, sei nicht im Islam begründet* (Protokoll, 6.7.2006a: 18). Vielmehr resultiere diese für die Männer vorteilhafte Interpretation, und leider auch Praxis, aus der „Kultur“, den anerzogenen Werten, die ihre Eltern aus der Türkei „mitbrachten“ und die dann in der Migrationssituation erstarrten. Die junge Frau erzählte weiter: *Mit Religion habe das Ganze nichts zu tun. Als ihre Eltern vor 30 Jahren nach*

*Österreich gekommen sind, sei das eben in der Türkei so gewesen. Die Eltern haben dann gesehen wie anders alles in Österreich war, alles war freizügiger, und das war wie ein Stoppschild für sie. Sie haben die Kultur, ihre Erziehung wie sie sie aus der Türkei mitgebracht haben, von da an behalten und nicht mehr verändert, während sich in der Türkei selbst sehr wohl alles weiter entwickelt habe.* (Protokoll, 6.7.2006a: 28) Interessant ist, wie diese junge Frau hier die zwei Sichtweisen von Kultur gegenüberstellt und gleichzeitig herausarbeitet, welche Wirkung eine starre, und welche eine flexible Sicht auf Kultur dabei haben. Die eine Sicht wirkt wie ein „Stoppschild“, sie verhindert und schränkt ein, während die andere Raum für Veränderung schafft.

Auch die Kommunikations- und Informationsflüsse über Veranstaltungen oder Entscheidungen in den Vereinen werden als ungenügend empfunden. Allerdings treffe dies auf alle, Frauen und Männer zu, da insgesamt Strukturen der Kommunikation fehlen. Dies mag auch an der ehrenamtlichen Tätigkeit der Vereinsmitarbeiter liegen, die mit ihrem „Allround-Job“ oft überfordert sind. Aus den Bemerkungen einer anderen, dem IKZ prinzipiell kritisch gegenüberstehenden Frau, kam allerdings heraus, dass die Informationslage von Frauen im Islamischen Kulturzentrum durch deren größere Eigenständigkeit besser sei als bei ATIB.

Insgesamt waren meine Gesprächspartnerinnen allerdings wenig über den organisatorischen Aufbau der Vereine und den Ablauf von Entscheidungsprozessen informiert. Dies ist ein weiterer Beleg dafür, dass die Weiterverbreitung von Informationen von den Männern zu ihren Frauen nicht anstandslos funktioniert. So waren sich zwei Schwestern nicht sicher darüber, ob Frauen bei ATIB auch offiziell Mitglieder werden können. Gleichzeitig befanden sie dies aber als erstrebenswert. Vorschläge von Frauen, auch formal in den Verein (in diesem Fall ATIB) eingebunden zu werden und z.B. auch in den Vorstand gewählt zu werden, erfolgten meist informell an bekannte und verwandte Männer, und gingen schließlich unter.

#### ▪ **Vorraussetzungen für Veränderungen**

Während Sichtweisen „von oben“ Frauen für ihr mangelndes Engagement verantwortlich machen, zeigen die Sichtweisen der Frauen selbst, dass es Frauen-ausgrenzende Strukturen und dominante Rollenbilder sind, die ihr Engagement verhindern. Frauen fordern, dass Männer ihnen entgegenkommen, um diese ungleichen Beteiligungsstrukturen auszugleichen: *Die Männer müssten auf die Frauen zugehen und sie einladen. Männer müssten auch mehr für die Frauen machen* (Protokoll, 4.7.2006: 21). Dieses „auf Frauen zugehen“ wird als wichtigste Voraussetzung für Veränderungen gesehen. Wie wichtig die Unterstützung und

Zustimmung der Männer für die Förderung von Frauen ist, zeigte auch die Diskussion beim zweiten Frauentreffen zwischen Gemeinde und Migrantinnen, wo immer wieder zur Sprache kam, ob die (Ehe-)Männer etwas gegen die eine oder andere vorgeschlagene Aktivität, gemeinsame Kinobesuche, Gymnastik, etc., einzuwenden hätten. Die Forderung an Frauen, sie selbst sollten mehr Initiative zeigen, ignoriert bestehende Strukturen, die diese Initiative verhindern.

Von Seiten der Frauen wird der fehlende Zusammenhalt unter Frauen als weiterer Grund dafür gesehen, dass Frauen sich nur wenig im öffentlichen Leben engagieren. Würden sich Frauen zusammenschließen, könnten sie gemeinsam als Gruppe auftreten und so auch ihre Interessen besser formulieren und durchsetzen. In Bezug auf den Besuch von Veranstaltungen, meinte eine junge Frau, dass Frauen mehr zusammenhalten müssten und gemeinsam zu solchen Veranstaltungen gehen sollten. Dies sei aber bisher nie passiert. (Protokoll, 4.7.2006). Bis jetzt haben unkoordinierte und teilweise konkurrierende Aktivitäten von Frauen dazu geführt, dass am Ende niemand das Heft in die Hand nahm, um niemanden vor den Kopf zu stoßen. Auch die Sorge, türkische Frauen würden sich keine Zeit für eigene Treffen nehmen, hat einzelne Akteurinnen entmutigt, ihre Pläne umzusetzen. Die mangelnde Solidarität unter Frauen zeigte sich auch beim Planen eines regelmäßigen Frauentreffens. Die Zugehörigkeit zu einem Verein wurde hier zur umstrittenen Ressource: Einige Frauen beschwerten sich nach dem Treffen darüber, dass auch Frauen, deren Männer nicht Mitglieder im Verein seien, daran teilgenommen hätten.

Frauen wehren sich gegen Sichtweisen „von oben“: von ihrer Familie, ihren Männern, den Vereinsvorständen, strengen religiösen Interpretationen. Sie machen Verbesserungsvorschläge oder wehren sich durch konkrete Handlungen. Teilweise werden die Sichtweisen „von oben“ aber auch übernommen und für eigene Zwecke uminterpretiert, teils unreflektiert reproduziert. Durch ihre Erziehung haben Frauen Teile dieser Strukturen und Sichtweisen verinnerlicht und handeln daher unbewusst in dem ihnen vorgeschriebenen Rahmen. Dies wird durch die Erzählung einer berufstätigen Frau veranschaulicht, die immer wieder von ihren ArbeitskollegInnen mit der Frage konfrontiert wird, warum sie z.B. schon früher als die anderen von Firmenfeiern heimginge. Sie meinte dazu, *sie weiß nicht genau warum das so ist. Sie erzählte, dass sie bei der Weihnachtsfeier immer schon um 22:00 Uhr nach Hause gehe. Ihre Arbeitskollegen fragen sie dann, ob ihr Mann das so wolle. Und sie weiß dann nicht, was sie antworten soll. Das sind eben so Sachen, über die man sich nicht so bewusst ist, meinte sie, sie habe darüber noch nie so nachgedacht. Muss sie wegen ihrem Mann zu Hause sein, oder wegen ihrer Kinder? Ihr Mann sei da nicht so, überlegte sie, und*

*die Kinder schlafen und bräuchten sie nicht. Also nein. Und trotzdem würde sie nie später heimgehen. Dann hätte sie ein schlechtes Gewissen. Das sei einfach so in ihr drinnen* (Protokoll, 3.11.2006: 35).

Trotz, oder gerade wegen diesen Verinnerlichungen, nimmt Widerstand unendlich viele unterschiedliche Formen an. Frauen beginnen sich auf unterschiedlichste Art und Weise und zu unterschiedlichsten Zeitpunkten von einschränkenden Verhaltensmustern und Rollenbildern zu emanzipieren. Diese Emanzipation kann aber auch wieder durch einen Schritt zurück ersetzt werden, indem man vorhandene Möglichkeiten des Widerstandes nicht immer umsetzt. So meinte eine junge Frau in Bezug auf ihre Eltern zu mir, *sie verstehe heute nicht, warum sie sich früher nicht mehr gewehrt habe* (Protokoll, 6.7.2006a: 24). Widerstände sind als solche nicht immer offensichtlich, sie können auch sehr subtile Formen annehmen. Ob Widerstand geleistet wird und wie, ob Sichtweisen akzeptiert, uminterpretiert oder verneint werden, kann unendlich variieren: Dies hängt vom Zweck und Kontext der jeweiligen Situation ab, wie auch vom Ausmaß des Drucks den Sichtweisen „von oben“ ausüben. Ökonomische und soziale Abhängigkeiten nehmen den Mut sich zu wehren, verinnerlichte soziale Normen machen Widerstand „undenkbar“, auch wenn dieser möglich wäre.

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit dem Einfluss der Vereine auf Handlungsspielräume von Frauen in ihrem alltäglichen Leben, die im Wechselspiel mit dominanten Sichtweisen der Aufnahmegesellschaft Handlungsmöglichkeiten von Frauen beeinflussen.

### **3.3 Integrative Räume - Frauen im Schnittpunkt dominanter Sichtweisen auf Religion, Ethnie und Nation**

Vereine von MigrantInnen sind Spiegelbilder der dominanten Sichtweisen jener Gruppen, die sie zu repräsentieren suchen. ATIB und IKZ als Repräsentanten einer bestimmten Sichtweise auf Ethnie, Nation und Religion kommunizieren kulturelle Werte und Normen nach außen und produzieren und reproduzieren dominante soziale Verhältnisse. Diese Verhältnisse sind aber nicht „natürlich“. Sie sind Produkt spezifischer transnationaler Beziehungen zum Heimatland (institutioneller Anbindungen, wie „mitgebrachten“ Wertesystemen), der Migrationssituation (Verhärtung von Grenzen durch Ausgrenzungen seitens der Gastgesellschaft, rechtliche und soziale Ungleichstellung) und lokalen Verhältnissen. Widerstände von innen zeigen jedoch immer wieder auf, dass Veränderungen dieser als natürlich erscheinenden Strukturen möglich sind.

Dominante Sichtweisen innerhalb einer Gruppe haben dabei nicht nur Auswirkungen auf innere Beteiligungsstrukturen, sondern beeinflussen durch die Schaffung von Werten und Normen auch das alltägliche Leben ihrer „Mitglieder“. Welche Wirkungen diese Interpretationen von Religion, Ethnie und Nation konkret entfalten, hängt davon ab, auf welche äußeren Rahmenbedingungen bzw. dominanten Sichtweisen der Aufnahmegesellschaft sie dabei treffen. Beide Sichtweisen schränken die individuelle Entscheidungsfreiheit Einzelner ein und homogenisieren die jeweils „andere“ Gruppe durch ihren Blick „von außen“. Die Vereine und ihre Sichtweisen „von oben“ geben vor, was in einer gesellschaftlichen Gruppe als möglich und akzeptiert gilt, und was nicht. Dominante Sichtweisen der Aufnahmegesellschaft tun dasselbe, nur haben ihre Definitionen des „Akzeptierten“ und „Nicht- Akzeptierten“ mehr Macht als jene von Minderheiten (siehe Bauböck 1996). Besonders marginalisierte Gruppen innerhalb der dominanten Gruppen geraten damit in ein Spannungsfeld verschiedener Definitionen des Möglichen und Unmöglichen. Trotzdem sind Frauen diesen Sichtweisen nicht ausgeliefert, sondern versuchen ihre eigenen Wege pragmatisch innerhalb asymmetrischer Verhältnisse zu gehen.

Die folgenden Fallbeispiele sollen das Zusammenwirken von Sichtweisen „von oben“ und ihrem Einfluss auf drei spezifische Handlungsspielräume von Frauen veranschaulichen: Am Fallbeispiel Kopftuch soll gezeigt werden, wie Frauen im Spannungsfeld dominanter Sichtweisen „von oben“ ihre individuelle Entscheidungsfreiheit verlieren. Das Fallbeispiel Heirat veranschaulicht, wie sich Frauen innerhalb dominanter Werte und Normen Freiräume schaffen. Und schließlich soll am Beispiel der religiösen Nische innerhalb der Islamischen Kulturzentren gezeigt werden, wie dominante Sichtweisen auf Religion im Wechselspiel mit äußeren Rahmenbedingungen Handlungsräume für Frauen erweitern bzw. beschränken.

### ***3.3.1 Das Kopftuch im Spannungsfeld von dominanten Sichtweisen „von oben“***

Sichtweisen „von oben“ (innere wie äußere) legen fest, mit welchen Bedeutungen Symbole wie das Kopftuch belegt werden. Sie definieren das Kopftuch als religiöses, kulturelles oder politisches Symbol. Durch diese Befrachtung mit Bedeutungen wird das Symbol Kopftuch zu einem Kriterium der Zugehörigkeit bzw. des Ausschlusses aus gewissen Domänen des Lebens und nimmt Frauen die Entscheidungsfreiheit über ihr individuelles Kopftuch-Tragen. Auch wenn alle meine Gesprächspartnerinnen betonten, dass die Entscheidung für oder gegen das Kopftuch individuell getroffen werden müsse, hat diese im Zusammentreffen mit

„äußeren“ Sichtweisen Auswirkungen auf die ökonomische und soziale Integration von Frauen.

Alle Frauen, mit denen ich ins Gespräch kam, bekannten sich zum sunnitischen Islam und teilten die Meinung, dass es religiöse Pflicht sei, Kopftuch zu tragen und zwar aus folgenden zwei Gründen: Einerseits solle nur der eigene Mann das Recht haben, „*seine Frau zu genießen*“, andererseits könne man nur mit Kopftuch eine Verbindung zum Übernatürlichen, „*zu den Engeln*“, herstellen. Dies sei auch der Grund, erklärte mir eine Lehrerin beim IKZ, warum die Mädchen während den Korankursen Kopftuch tragen. *Die Lehrerin erklärte, manche Frauen tragen sogar während dem Schlafen Kopftuch. Sie lachte. Aber das könne sie nicht, so könne sie nicht schlafen. Und wenn sie ehrlich sei, sie nehme das Kopftuch auch ab, wenn sie in ihrem Zimmer ist* (Protokoll, 3.7.2006: 17).

Die Sicht auf das Kopftuch als religiöse Pflicht impliziert, dass die Nicht-Einhaltung dieser Pflicht nicht ohne Folgen bleibt. So erklärte mir eine Hoca, dass im Koran stehe, dass Frauen Kopftuch tragen müssen: *Frauen ohne Kopftuch würden bestraft werden. Sie selbst würde niemanden bestrafen, betonte sie, aber Allah werde sie bestrafen* (Protokoll, 22.2.2006: 40). Obwohl meine Gesprächspartnerinnen diese Sicht teilten, vertraten sie gleichzeitig auch die Meinung, dass jede Frau die Entscheidung für oder gegen das Kopftuch für sich selbst treffen müsse. So müsse diese Entscheidung von „innen“ kommen, man müsse wissen warum man sich so entscheide und diese Entscheidung auch „verteidigen“ können. Ob für oder gegen das Kopftuch, die jeweiligen Entscheidungen wurden von meinen Gesprächspartnerinnen gegenseitig respektiert. Eine junge Kopftuchtragende Frau erzählte über den freizügigeren Lebensstil ihrer Schwester: *Sie selbst würde nicht so leben, das sei von der Religion her auch verboten, aber jeder könne sich frei entscheiden, wie er lebe* (Protokoll, 6.7.2006b: 20). Auch in Bezug auf die zu erwartende göttliche Strafe meinten einige junge Frauen, diese eben in Kauf zu nehmen, sie wollten das Kopftuch jetzt aber (noch) nicht tragen (Protokoll, 2.7.2006). Die Frauen distanzieren sich auch gegenüber der „Tradition Kopftuch“: Während ihre Mütter das Kopftuch meist aus Gewohnheit und Tradition tragen, entscheiden sich junge Frauen der zweiten Generation eher bewusst und in Folge einer Auseinandersetzung mit „ihrer“ Religion fürs Kopftuch.

Auch wenn meine Gesprächspartnerinnen betonten, die Entscheidung für oder gegen das Kopftuch bewusst, freiwillig und selbstständig zu treffen, lassen sich aus ihren Erzählungen vielfältige äußere Einflussfaktoren heraushören. So haben sich zwei Frauen von den Auslegungen eines Schwagers davon „überzeugen“ lassen, dass es gut sei, das Kopftuch zu

tragen. Eine andere entschied sich aufgrund eines Schicksalsschlages ihr Leben zu bessern und damit auch das Kopftuch zu tragen. Auch Schwiegereltern und Ehemänner können diese Entscheidung beeinflussen. So erzählte eine Frau, die nach ihrer Hochzeit eine Zeit lang in der Türkei lebte, dass ihre Schwiegermutter über ihren zukünftigen Ehemann Druck auf sie ausgeübt hätte, das Kopftuch zu tragen. Eine andere junge Frau betonte, dass es an den Eltern liege, wie freiwillig eine Entscheidung getroffen werden könne. Einige Mädchen nutzten die Abwesenheit ihrer Mütter, um den Koranunterricht zu schwänzen und „vergaßen“ außerdem auf ihr Kopftuch.

Diese Beispiele weisen darauf hin, dass das Bild einer guten, ehrbaren Tochter, Ehefrau und Mutter mit dem Kopftuch verbunden ist. Diese Sicht wird nicht nur von außenstehenden Personen geteilt, sondern teilweise auch von den Frauen selbst. Bei einigen Frauen änderte sich die Einstellung gegenüber dem Kopftuch als sie Mütter wurden, nun seien sie „reifer“ und könnten daher auch das Kopftuch tragen. Eine andere Frau beschrieb, dass sie einerseits *erleichtert*, andererseits *enttäuscht* war, als ihr Mann vor der Hochzeit meinte, sie sei noch zu jung, um Kopftuch zu tragen. Auch nach zehn Ehejahren hatte sich diese zwiespältige Haltung nicht aufgelöst. Die Frau meinte, *grundsätzlich finde sie das Kopftuch richtig und sie wolle es auch tragen, aber noch könne sie nicht dazu stehen und sei nicht bereit dazu* (Protokoll, 4.7.2006: 9). Dieser innere Konflikt ergibt sich aus den Erwartungen der Gesellschaft an Frauen und ihrem Wunsch diesen zu entsprechen, obwohl sie eigentlich einen anderen Weg vorziehen würden. Dieses Beispiel zeigt auch, dass die Einstellungen von Männern zum Kopftuch-Tragen keineswegs einheitlich sind und es auch sozialen Druck gegen das Kopftuch-Tragen gibt. So erzählte eine andere junge Frau, dass sie manchmal von türkischen Männern dumm angeredet werde, weil sie als junge Frau Kopftuch trage (Protokoll, 6.7.2006a: 12). Ein junger Mann wiederum beschwerte sich bei mir, dass seine Frau das Kopftuch so altmodisch binde, und er *mit seiner Frau in fast keine Lokale gehen könne, weil man wegen dem Kopftuch einfach immer blöd angeschaut würde* (Protokoll, 3.7.2006: 7).

Die Sicht meiner Gesprächspartnerinnen, dass eine Entscheidung, ob positiv oder negativ, freiwillig und bewusst erfolgen müsse, widerspricht der strengen religiösen Interpretation des IKZ. Danach sei das Kopftuch für Mädchen schon ab sieben oder acht Jahren verpflichtend. Auf mein Nachfragen hin, erklärte mir eine Lehrerin, dass diese Pflicht zwar eigentlich erst beginne, wenn die Mädchen ihre Menstruation bekämen, dass man aber schon früh beginnen sollte, den Mädchen zu erklären, warum man das Kopftuch trage und sie daran heranzuführen solle (Protokoll, 3.7.2006: 16). Religion wird hier zum Mittel, konservative und patriarchale Strukturen aufrechtzuerhalten und Druck auszuüben. So erzählte der Vater einer jugendlichen

Tochter, der in einer repräsentativen Funktion bei ATIB tätig war, dass seine Tochter bis zum Hauptschulalter Kopftuch getragen habe, es dann aber ablegte. *Er wisse auch nicht warum, meinte er ratlos. Er hätte seine Tochter nie dazu gezwungen, er habe nur einfach erklärt, die Mutter und die Großmutter machen es auch so, bei „unserem“ Glauben sei das eben so* (Protokoll, 10.11.2006: 7). Gerade Repräsentanten der Vereine müssten aber bewusster mit ihrer Vorbildfunktion umgehen und hinterfragen, welche Werte sie durch ihre Handlungen weitervermitteln. Wissen über Religion macht es Frauen in solchen Situationen möglich, Religion in ihrem Sinne zu interpretieren und sich gegen traditionelle Argumentationen zu wehren.

Neben dem Festschreiben von religiösen und sozialen Normen „im“ Kopftuch belegt die Sicht von außen dieses Symbol und damit auch seine Trägerinnen mit Zuschreibungen. So beschwerte sich eine Lehrerin beim IKZ über die vielen Vorurteile, denen man als kopftuchtragende Muslima begegnet, als wir zu einem Dorffest der Gemeinde Telfs aufbrechen wollten. Sie kritisierte, dass *jeder meine muslimische Frauen seien unterdrückt und ungebildet. Doch das stimme nicht: „Man sieht immer nur das Kopftuch und meint, die Männer sind immer die ersten“* (Protokoll, 1.7.2006: 43). Auch eine andere Gesprächspartnerin, die wegen des Kopftuchs Probleme in ihrer Arbeit hatte, kritisierte, dass von außen immer nur das Kopftuch gesehen werde, der Mensch dahinter aber gar nicht mehr wahrgenommen werde. Dies bestätigte auch ein Vertreter der Gemeinde, der in Bezug aufs Kopftuch meinte: *Das sei wie ein Signal, es mache Angst* (Protokoll, 4.7.2006: 34).

Doch Kopftuchtragende Frauen haben nicht nur mit Vorurteilen ihnen gegenüber zu leben, die negative äußere Sicht aufs Kopftuch beschneidet ganz konkret Rechte von Frauen im alltäglichen beruflichen und sozialen Leben, wie zahlreiche Erzählungen über Diskriminierungserfahrungen von Frauen mit Kopftuch belegten. So wurde einer Frau in der Arbeit das Leben sehr schwer gemacht, nachdem sie sich fürs Kopftuch entschieden hatte, obwohl ihr Chef mit ihrer Entscheidung einverstanden gewesen war. *Sie habe zwar versucht, klar zu machen, dass sie noch immer dieselbe sei wie zuvor, doch einige KollegInnen stachelten alle anderen gegen sie auf, erzählte sie* (Protokoll, 4.7.2006: 11). Einer anderen Frau wurde trotz guter Ausbildung und Berufserfahrung nach der Karenzzeit im AMS nahe gelegt: *Mit Kopftuch müsse sie gar nicht erst probieren sich für irgendwelche Stellen zu bewerben.* Der jungen Frau war es ein großes Anliegen einmal jemand Außenstehenden von diesen Erfahrungen berichten zu können. Sie beschwerte sich, dass man *mit Kopftuch nicht einmal mehr als Putzfrau in einem Hotel eine Stelle bekommen würde.* Sie entschied sich daher ein zweites Kind zu bekommen, *was solle man sonst daheim machen, das sei doch auch*

*langweilig* (Protokoll, 6.7.2006b: 11). Dieselbe Frau, zum Zeitpunkt unseres Gesprächs gerade auf Wohnungssuche, kritisierte, dass es als AusländerIn kaum möglich sei, eine Wohnung zu finden. Wenn die VermieterInnen dann auch noch das Kopftuch sehen, *sei es sowieso vorbei*.

Diese Beispiele belegen, wie viel Macht dominante Sichtweisen von innen und außen ausüben können. Keine der berufstätigen interviewten Frauen trug während der Arbeit Kopftuch. Auch Frauen, die im Alltag Kopftuch trugen, legten es bei der Arbeit ab. Die Anerkennung von kultureller Diversität spielt sich demnach nicht auf einer rein rechtlichen Ebene ab (Strasser 2003: 21), in Österreich sind es nicht die rechtlichen Rahmenbedingungen, die Kopftuch und Beruf unvereinbar machen, sondern dominante Sichtweisen auf das nationale „Selbst“ und „die Anderen“. Obwohl der Islam in Österreich rechtlich anerkannt ist, ist es für Kopftuchtragende muslimische Frauen de facto nicht möglich einen (sichtbaren) Beruf auszuüben. Im Gegensatz dazu, ist es durch die undefinierte gesetzliche Lage sehr wohl möglich, dass kleine Mädchen schon in der Volksschule Kopftuch tragen „dürfen“. Eine klarere Regelung würde vermeiden, diesbezügliche Konflikte nicht auf dem Rücken von Kindern auszutragen und sie zu Vertreterinnen von ethnischen, nationalen und religiösen Ideologien zu machen.

Auch strikte Auslegungen der Religion können Macht ausüben. Das IKZ, bzw. die Süleymancilar, legen die Befolgung von religiösen Pflichten sehr eng aus. So gebe es für Frauen nur eine Ausnahme von der Pflicht des Kopftuch-Tragens, wenn dies wie in der Türkei per Gesetz verboten ist. Eine Hoca stellte fest, dass der Koran nur Ausnahmen mache, *wenn etwas nicht möglich sei, wenn man wirklich nicht anders könne. Im Laufe des Gesprächs kam heraus, dass man nach der Pflichtschule ja nicht studieren müsse, und eine Frau grundsätzlich gar nicht arbeiten müsse, da der Mann dafür verantwortlich sei die Familie zu versorgen* (Protokoll, 3.7.2006: 19). Eine Verkäuferin stellte dahingehend richtig fest, dass es für berufstätige Frauen nicht möglich sei zu den Süleymancis zu gehören. *In der Arbeit könne man eben oft kein Kopftuch tragen, aber dann könne man eben auch keine Süleymanci sein*, kritisierte sie die Exklusivität dieser religiösen Bruderschaft (Protokoll, 2.7.2006: 11).

Für Frauen und junge Mädchen, die diese strengen religiösen Auslegungen jedoch nachvollziehen, da sie diese durch ihre Erziehung mitbekommen haben oder sich später bewusst dafür entscheiden, verhindert diese religiöse Auslegung im Zusammenspiel mit den

Rahmenbedingungen der Aufnahmegesellschaft eine Integration ins berufliche Leben. Die Entscheidung der Tochter eines ehemaligen Imams, Hoca zu werden, veranschaulicht dies:

*Die junge Frau wollte eigentlich die HAK (Handelsakademie) machen und später studieren, sie war sogar schon angemeldet in der HAK, war Zweitbeste ihrer Klasse, hat sich dann aber doch dafür entschieden Hoca zu werden. Sie meinte, da sie Kopftuch getragen habe, habe sie sich überlegt, dass sie später keine Arbeit finden würde. Man würde schon Arbeit finden, aber leicht sei es nicht. Das wollte sie sich nicht antun, und so hat sie mit der Hoca-Ausbildung in einem der IKZ-Vereine begonnen<sup>37</sup>. (Protokoll, 7.11.2006: 14)*

Der enge Rahmen dieser religiösen Sichtweise und die Auswirkungen auf Frauen sollen im nächsten Kapitel noch genauer dargelegt werden.

Ins Kopftuch eingeschriebene religiöse, nationale und ethnische Bezüge machen das Kopftuch zu einem „Konfliktstoff“, auf dem soziale Auseinandersetzungen ausgetragen werden. Kopftuchträgerinnen werden zu Trägerinnen von religiösen und sozialen Normen und Werten degradiert, auf Vorurteile und Klischees reduziert und von kollektiven Sichtweisen benutzt. Auch wenn meine Gesprächspartnerinnen ihre Entscheidungen für oder gegen das Kopftuch als persönliche Angelegenheit empfinden, ohne dabei irgendein politisches Statement setzen zu wollen, können sie sich den weitreichenden Implikationen dieser Entscheidung nicht entziehen und müssen diese dabei auch mitbedenken. Das Kopftuch kann im heutigen Kontext also weder als rein religiöses, „kulturelles“, privates oder politisches Symbol bewertet, und auch nicht einfach zum „Schmuckstück“ reduziert werden, wie ein Vertreter der Gemeinde das Kopftuch bezeichnete. So waren auch Diskriminierungen aufgrund des Kopftuchs während meiner Forschung kein Thema im Integrationsprojekt der Gemeinde. Individuelle Entscheidungen von Frauen für oder gegen das Kopftuch werden von teilweise verinnerlichten hegemonialen Sichtweisen beeinflusst. Sichtweisen der Mehrheitsgesellschaft auf das Kopftuch schränken Interaktionen von Frauen mit ihrer Umwelt ein. Das Kopftuch ist somit ein Beispiel dafür, wie ein „privates“ Symbol auf Kosten der Frauen (und teilweise auch durch diese) zu einem öffentlichen, politischen Statement hochstilisiert wird. Es wäre Sache der Politik mit Hilfe von migrantischen Selbstorganisationen dieses Symbol wieder zu neutralisieren.

---

<sup>37</sup> Siehe Kapitel: Das Islamische Kulturzentrum als Teil einer weltweiten religiösen Bruderschaft?

### **3.3.2 Heirat im Spannungsfeld von dominanten Sichtweisen „von oben“**

Ein Mann der ersten Generation, engagiert bei ATIB, erzählte von den Heiratsplänen seiner 19-jährigen Tochter. *Er war gerade mit seiner Familie auf Urlaub in der Türkei. Er ist eine Woche vor seiner Familie wieder gefahren, weil er von der Firma aus Probleme mit dem Urlaub gehabt hat. Als er wieder eine Woche da ist, rief seine Frau an und sagte, die Tochter wolle, er suchte nach dem Wort, „söz yapmak“ (sich verloben). Sie wolle das. Er habe sich gewundert, weil er ja selber gerade zwei Wochen unten war und niemand habe etwas gesagt und jetzt rufe sie an und wolle sich verloben. Er habe dann gemeint, das sei kein Spiel, man könne nicht einmal ja und dann wieder nein sagen. Sie solle sich das gut überlegen. Aber die Tochter wolle das so. Sie ist jetzt 19.* (Protokoll, 10.11.2006: 8)

Dieses Beispiel veranschaulicht das Spannungsfeld indem sich junge gläubige TürkInnen in ihrem Beziehungsleben befinden. Wie die Tochter dieses Mannes, die sich während der Sommerferien in der Türkei verlobte, heirateten zwei meiner Kontaktpersonen während des Sommers einen Türken aus dem Heimatort ihrer Eltern. Alle Frauen und Männer der Zweiten Generation im Umkreis der Vereine, mit denen ich während meiner Forschung Kontakt hatte, hatten EhepartnerInnen aus der Türkei, die meist aus der Heimatregion ihrer Eltern stammten. Diese GesprächspartnerInnen meinten auch, dass dies für den Großteil der Bevölkerung in Telfs so sei. Und auch eine junge Frau, die nicht in die Vereine involviert war und diese stark kritisierte, erklärte, dass die Heiratsbeziehungen der Zweiten Generation in Telfs noch mehrheitlich in die Türkei gingen (Protokoll, 7.11.2006: 46). Meine GesprächspartnerInnen waren zum Zeitpunkt ihrer Heirat noch sehr jung, zwischen 17 und 22 Jahre alt. Diese Heiratsbeziehungen sind Produkt bestimmter kulturell legitimierter Rollenbilder, die jungen Menschen, und dabei vor allem Frauen, einen Rahmen für sozial akzeptiertes Verhalten vorgeben.

Heirat sei, so erklärte mir eine Hoca beim IKZ, religiöse Pflicht, nicht zu heiraten demnach Sünde. Keine meiner Gesprächspartnerinnen hatte nicht vor zu heiraten: „... *oder willst du alleine sterben?*“ Während die Frauen diese Sicht prinzipiell teilten, waren alle jungen Frauen überzeugt davon, dass Heirat in zu jungem Alter abzulehnen sei. Eine Hoca beim IKZ kritisierte diese unter Telfer TürkInnen sehr verbreitete Praxis: Während es Pflicht sei zu heiraten, sei es keine Pflicht *jung* zu heiraten. Junge Frauen wehren sich gegen diese Rollenbilder und Normen, sie greifen aber aufgrund fehlender Alternativen oft selbst auf diese zurück und benutzen sie als Ausweg in einem sozial akzeptierten Rahmen.

Ein Grund für dieses frühe Heiratsalter findet sich auch in folgender Aussage einer Hoca: Sie meinte, entgegen der offiziellen Definition des IKZ von Heirat als religiöse Pflicht, *man könne auch unverheiratet bleiben, man wohne dann eben weiterhin bei seinen Eltern* (Protokoll, 3.7.2006: 71). Für junge Frauen gibt es also zwei gesellschaftlich anerkannte Alternativen: Entweder sie heiraten und bilden einen eigenen Haushalt, oder sie bleiben unverheiratet und Teil des elterlichen Haushaltes. Dies bedeutet auch, weiterhin unter der Kontrolle der Eltern zu bleiben und z.B. nicht über das eigene Einkommen bestimmen zu können. So erzählte eine verheiratete Frau über die finanzielle Bindung an die Eltern, dass das Einkommen bis zur Hochzeit von den Eltern verwaltet werde, diese im Gegenzug aber für die Hochzeitskosten und einen Teil der Einrichtung aufkommen (Protokoll, 6.7.2006a: 27). Heirat ist also eine Möglichkeit Unabhängigkeit von den Eltern zu erlangen. Eine junge Frau wartete z.B. schon ungeduldig darauf in ihre fertig eingerichtete, eigene Wohnung einzuziehen zu können, musste damit allerdings warten, bis ihr junger Ehemann aus der Türkei einreiste, auch wenn die offizielle Hochzeit schon einige Monate zurückreichte (Protokoll, 2.7.2006).

Heiraten als Ausweg aus sozialen Beschränkungen erlangt auch im Zusammenhang mit dem anfänglichen „Sich Kennen lernen“ an Bedeutung. Der Umgang mit dem anderen Geschlecht sei, wie auch die Geschlechtertrennung in den Vereinen zeigt, weitestgehend zu vermeiden. Der Ruf eines Mädchens und damit der der ganzen Familie gerät in Gefahr, wenn sie zu viel öffentlichen Umgang mit dem anderen Geschlecht pflegt. So war sogar eine ansonsten liberale junge Türkin sehr darauf bedacht, ihre Beziehungen geheim zu halten, um nicht ins Gerede zu kommen und ihren Eltern damit Probleme zu bereiten. Eine inzwischen verheiratete Frau erzählte über ihre diesbezüglichen Erfahrungen: *Ihr Vater habe gesagt, dass seine Töchter sich frei entscheiden könnten wen sie heiraten möchten, dass sie aber keinen Freund haben dürften. Wie solle man sich aber frei entscheiden, wen man will, wenn man niemanden kennen lernen dürfe* (Protokoll, 6.7.2006a: 17)? Alle meine Gesprächspartnerinnen mussten z.B. darum kämpfen, bei Schul- und sogar Betriebsausflügen mitfahren zu dürfen, aus Angst der Eltern „etwas könne passieren“. In einer Diskussion unter jungen Frauen und Mädchen über eine Freundin, die sich mit 15 gerade verlobt hatte, übte eine andere junge Frau ebenfalls Kritik am zu frühen Heiraten. Sie erklärte, dass *die Eltern denken würden, ab 15 könne etwas passieren, und um das Mädchen zu „schützen“ verloben sie es. Sie finde 15 viel zu früh um sich zu verloben. Das seien doch eher noch Kinder als Frauen. Die Mädchen waren sich aber einig, dass es abhängig von den Eltern sei, wie frei man sich wirklich für seinen Partner entscheiden könne* (Protokoll, 2.7.2006: 26).

Erst die Heirat eröffnet die Möglichkeit, sich näher kennen zu lernen. Junge Frauen, die sich für diesen gesellschaftlich akzeptierten Weg entscheiden, sehen dabei sehr wohl auch die Gefahr jemanden zu heiraten, den man noch nicht so gut kennt. Sie kritisierten, *dass man jemanden am Telefon oder bei wenigen Treffen ja nicht richtig kennen lernen könne. Erst wenn man zusammenwohne, lerne man jemanden richtig kennen. Aber das sei bei ihnen eben unmöglich, meinten sie resigniert* (Protokoll, 6.7.2006a/ Protokoll, 12.5.2006). Die Flucht aus der Abhängigkeit von den Eltern wird durch Heirat durch eine neue Abhängigkeit ersetzt, die zwar riskant ist, der alten aber vorgezogen wird. In diesem Zusammenhang ist auch die häufig gehörte Aussage von Frauen zu verstehen, die meinten, mit ihrem Mann *„Glück gehabt zu haben“*.

Die Eltern übernehmen traditionell eine sehr wichtige Rolle im Prozess des Sich-Kennenslernens. Den Eltern ist es wichtig, den Ruf der Familie zu schützen. Heirat ist nicht nur eine Verbindung zwischen zwei Individuen, sondern vor allem zwischen zwei Teilen eines Familienverbandes und dient somit der Herstellung einer Allianz zwischen zwei Familien. Die „angeheiratete“ Familie teilt nun ihren Ruf mit der Familie des/der EhepartnerIn. Um zu vermeiden, mit einer Familie mit schlechtem Ruf eine Verbindung einzugehen, bevorzugen die Eltern PartnerInnen aus der „alten“ Heimat Türkei, bzw. noch konkreter aus ihrem Herkunftsort. Ein Vater, dessen Sohn eine österreichische Türkin der zweiten Generation aus einem Nachbarort von Telfs geheiratet hatte, stellte das Problem so dar: *Er kenne die Familie nicht, die Familie kenne die seine nicht* (Protokoll, 10.11.2006: 11).

Frauen widersetzen sich immer öfter diesem Arrangement und geraten dabei in Konflikt mit sozialen Normen. So erzählte eine junge Frau über ihre Schwester, die sich ihren Ehemann ohne Zutun der Eltern ausgesucht hatte: *Ihr Vater halte der Schwester vor, dass sie ihren Mann selbst ausgesucht habe. Sie habe das alles, die eigene Wohnung, etc. gar nicht verdient. Sie wisse nicht genau warum er so reagiere, vielleicht weil er sich hintergangen oder aus der Rolle gedrängt fühle* (Protokoll, 6.7.2006a: 17).

Die Vereine und ihre Pflege der kulturellen Werte des Heimatlandes stärken diese Orientierung am Herkunftsland weiter. Sie könnten sich aber für ein Umdenken in der Bevölkerung einsetzen, wie folgendes Beispiel zeigt: Während einer Beschneidungsfeier übersetzte meine Begleiterin plötzlich überrascht einige Worte aus der Predigt des Imams. Er hatte gerade für eine Gleichbehandlung von Buben und Mädchen plädiert und gemeint, dass TürkInnen vermehrt in Österreich heiraten sollten. Meine Begleiterin war sehr positiv überrascht von diesen Worten (Protokoll, 30.4.2006: 8). Der Mann aus dem Eingangszitat

meinte, *er wisse auch nicht, warum viele Junge noch aus der Türkei heirateten. Er habe seine Tochter ja auch nicht gezwungen, sondern sie wollte das plötzlich.* Heirat erfolgt in einem Spannungsfeld von kulturell legitimierten Rollenbildern und sozialen Normen. Dieses „Wollen“ ist also mehr als Versuch zu verstehen, sich einen möglichst großen Freiraum innerhalb eines beschränkten Systems zu verschaffen.

Heirat findet in einem Spannungsfeld von Sichtweisen „von oben“, kreativem Aushandeln von Freiräumen innerhalb eines beschränkten Rahmens statt und hat nicht zuletzt auch Auswirkungen auf Ressourcen und Machtverhältnisse in der Migrationssituation. Auch traditionelle Heiratsmuster geraten in die Gefahr als natürlich, oder Teil der Kultur, gesehen zu werden. Formen des Widerstands und abweichende Sichtweisen zeigen aber auf, dass diese Verhältnisse veränderbar sind. Diese Veränderung sollte auch von den Vereinen als machtvollen Produzenten von sozialen Normen und Verhaltensweisen forciert werden.

### **3.3.3 Islamische Hocas im Spannungsfeld von dominanten Sichtweisen „von oben“: Emanzipation „im Rahmen“**

Im Laufe der Forschung verbrachte ich einige Nachmittage gemeinsam mit drei Lehrerinnen und den Schülerinnen des IKZ und unterhielt mich mit ihnen über Gott und die Welt. Die Hocas, sie waren zwischen 21 und 23 Jahre alt und waren entweder in Österreich geboren oder als Kinder eingereist, waren sehr geduldig mit mir und erklärten mir alle Dinge aus ihrer Religion und ihrem Leben, die ich nicht verstand. So bekam ich im Laufe der Zeit einen Einblick in das Leben als Hoca. Im Gegensatz zu meinen anderen Gesprächspartnerinnen arbeiteten diese Lehrerinnen direkt im und für den Verein. Einerseits repräsentierten sie daher die religiöse Sicht des Vereins nach außen, andererseits arrangierten sie ihr Leben innerhalb dieser Strukturen und gestalteten, gleich wie andere Frauen, die Räume in denen sie lebten. Hocas beim IKZ sind Teil einer religiösen Nische innerhalb der Vereine, die Frauen die Möglichkeit bietet Bildung und Unabhängigkeit zu erlangen, Emanzipation aber nur innerhalb der Grenzen religiöser Werte erlaubt.

So wehrten sich die jungen Frauen entschieden gegen Sichtweisen von außen, die Islam mit Unterdrückung der Frau gleichsetzen: *Heute glaubten viele Leute Islam sei Zwang. Frauen hätten keine Rechte, das sei aber falsch. Frauen haben im Islam auch Rechte* (Protokoll, 13.5.2006: 14). Die Frauen lehnten auch traditionelle Praktiken ab, die mit Religion gerechtfertigt werden. So stehe über die in arabischen Ländern praktizierte Ganzkörperverschleierung nichts im Koran. Diese „falschen“ Interpretationen des Koran entstehen aus Unwissen über die eigene Religion und nehmen Frauen Rechte, die ihnen der

Koran eigentlich zugestehen würde. Die Lehrerinnen finden es deshalb auch sehr wichtig, dass sie in ihrer Ausbildung beim IKZ auch arabisch lernen mussten. Überhaupt nimmt Bildung einen hohen Stellenwert ein. Die Lehrerinnen ermutigen z.B. ihre Schülerinnen zuerst in ihre Bildung zu investieren, und erst dann zu heiraten.

Die religiösen Ämter beim IKZ schaffen Freiräume für Frauen, die auf den ersten Blick die oben skizzierten Rollenbilder der Frau als privates, von anderen repräsentiertes und zu schützendes Objekt durchbrechen. Durch das transnationale Ausbildungs- und Personalnetzwerk des IKZ sind Lehrerinnen überaus mobil. Religiöse Ämter ermöglichen Mobilität von jungen unverheirateten Frauen, indem sie „geschützte“ Bewegungsräume schaffen, die unabhängig von Eltern oder Familie genutzt werden können. Die ansonsten sehr starke Kontrolle durch die Familie, durch gemeinsamen Wohnsitz bis zur Heirat, wird so durchbrochen. Während alle meine Gesprächspartnerinnen, ob Hoca oder nicht, darum kämpfen mussten, zu Klassenausflügen mitzufahren oder alleine zu einem Ausbildungsort zu reisen, impliziert eine Ausbildung zur Hoca beim IKZ Reisen in andere Städte und Länder, mindestens jedoch nach Köln und Istanbul. Die erst kurze Arbeitserfahrung einer jungen Lehrerin verdeutlicht dies:

*Inzwischen unterrichtet die junge Frau schon zwei Jahre als Lehrerin, sie war schon in Vorarlberg, Salzburg und letztes Jahr in Deutschland. Ihr Betreuer habe gemerkt, dass sie eine gute Lehrerin ist und habe sie deshalb dorthin geschickt. In Deutschland waren ihre Schülerinnen schon älter, keine Kinder mehr, und sie hat nur Arabisch unterrichtet. Jetzt ist sie wieder hierher nach Tirol gekommen, wo auch ihre Familie lebt. (Protokoll, 7.11.2006: 14)*

Die beiden Lehrerinnen, die während meiner Forschungen in Telfs unterrichteten, kamen beide nicht aus Telfs und wurden beide nach dem Sommer in einen anderen Verein in Tirol versetzt.

Die jungen Frauen erzählten auch begeistert von den gemeinsamen Reisen, die vom IKZ aus organisiert werden. So waren sie schon in Holland und England, und haben auch in ihrer Ausbildungszeit in Köln und Istanbul junge Türkinnen aus vielen europäischen Ländern kennen gelernt (Protokoll, 7.11.2006). Dieses transnationale Netzwerk der Süleymancı-Bruderschaft funktioniert auch in die umgekehrte Richtung: So arbeitete während des Sommers eine junge, aufgrund ihrer Heirat neu eingereiste Frau als Helferin im Telfer Verein, die in der Türkei eine Süleymancı-Ausbildung absolviert hatte.

Diese Bewegungsräume stellen ungleiche Geschlechterrollen auf einen zweiten Blick jedoch nicht in Frage. Auf meine Frage an die Hocas, ob sie hier in Telfs wohnen würden, reagierte eine Lehrerin mehrmals leicht irritiert: *Nein, sie wohne in X bei ihren Eltern.* Und ein

andermal meinte sie, *ihre Familie wohne in X und sie lebe auch dort. Aber sie übernachtete eben hier im Verein* (Protokoll, 13.5.2006: 26/ Protokoll, 7.11.2006: 12). Diese Situationen machten deutlich, dass die Bindung unverheirateter Frauen an ihre Familie trotz der Mobilität der Hocas nicht in Frage gestellt wird.

Die Freiheit der jungen Frauen zu reisen und zu unterrichten dauert allerdings nur bis zu ihrer Heirat, an der kein Weg vorbei zu führen scheint. Durch die religiöse Pflicht der Heirat (siehe voriges Kapitel) verändert sich die Rolle der Frauen. So sollten Frauen ab ihrer Heirat nicht mehr berufstätig sein. Eine Hoca erklärte mir: *Der Prophet habe gesagt, dass eine Frau nicht mehr arbeiten soll, wenn sie verheiratet ist, außer es sei notwendig. Wenn der Mann nicht genug Geld verdiene, dann könne die Frau auch arbeiten. Aber sonst soll sie nicht.* Trotzdem stand die junge Frau dieser Lehrmeinung gespalten gegenüber. Im Laufe der Diskussion fügte sie hinzu: *Wenn der Mann viel verdiene, aber die Frau trotzdem arbeiten will, dann müsse man sich das eben untereinander ausmachen. Es sei aber keine Sünde, wenn eine Frau trotzdem arbeitet* (Protokoll, 7.11.2006: 27).

Das IKZ propagiert offiziell die Rolle der Frau als Hausfrau und Mutter. So können verheiratete Frauen nicht mehr als Hocas in den Vereinen tätig sein, dies widerspreche dem Prinzip der 24-Stunden-Betreuung im Internat. Außerdem wird bei der Ausbildung zur Hoca beim IKZ eine zukünftige berufliche Weiterentwicklung außerhalb des Vereins nicht mitbedacht, wie gleich gezeigt werden wird. Es gibt aber sehr wohl verheiratete Frauen, die tagsüber als Helferinnen im Verein arbeiten. Auch die Hocas schmiedeten selbst vielfältige berufliche Zukunftspläne, und interpretierten das strenge Korsett der religiösen Sichtweisen „von oben“ für sich um. Religion wird also einerseits von traditionellen Praktiken abgekoppelt und schafft Freiheiten, andererseits sind diese Freiheiten eingeschränkt, da Rechte und Pflichten für Frauen und Männer prinzipiell verschieden definiert werden. Während Rollenbilder prinzipiell nicht in Frage gestellt werden, werden sie durch die gelebte Praxis der Hocas teilweise aufgeweicht, und führen zu zwiespältigen Situationen im Leben der jungen Frauen.

Sichtweisen auf Berufstätigkeit und Heirat zwingen Frauen ihre Zukunftsperspektiven außerhalb der Vereine zu schmieden, nachdem sie in der religiösen Nische der Vereine längere Zeit von dieser „äußeren“ Welt abgekoppelt waren. Doch auch die Möglichkeiten außerhalb werden durch strikte religiöse Interpretationen und Rollenbilder beschränkt. Wenn das Gespräch auf die Zukunftspläne der jungen Frauen kam, hatten alle die Absicht noch ein bisschen zu unterrichten und dann einen anderen Job zu suchen. (Obwohl alle Lehrerinnen

angaben später heiraten zu werden, kam Heirat in diesen Zukunftsplänen interessanterweise nie explizit vor). Alle hatten nach der Absolvierung der Pflichtschule mit der Hoca Ausbildung begonnen. In Blick auf ihre Zukunft stellte sich heraus, wie begrenzt die Berufsmöglichkeiten außerhalb der religiösen Ökonomie der Vereine sind. Obwohl eine Lehrerin begeistert von ihrer Ausbildung erzählte, *sie habe in diesen Jahren sehr viele interessante Dinge gelernt*, wird doch deutlich, wie spezifisch die Ausbildung beim IKZ ist. Das Wissen über andere Religionen oder andere Bildungsbereiche werden den jungen Frauen kaum vermittelt (Protokoll, 7.11.2006).

Im Gespräch über ihre berufliche Zukunft gaben alle drei Lehrerinnen an, später als Religionslehrerin an öffentlichen Schulen unterrichten zu können. Weil sie beim IKZ auch arabisch gelernt haben, bräuchten sie dazu nur eine Prüfung an der religionspädagogischen Akademie der IGGiÖ in Wien zu machen (Protokoll, 7.11.2006/ 2.7.2006). Am Beispiel einer Lehrerin, die sich konkreter über diese Möglichkeit informierte, zeigte sich aber, dass diese Möglichkeit in Wirklichkeit mit großen Hürden verbunden ist, wie sie mir am Telefon mitteilte (Protokoll, 3.7.2007). Es stellte sich heraus, dass man für die Aufnahme an der religionspädagogischen Akademie einen Maturaabschluss braucht. Die Lehrerinnen beim IKZ bekommen für die interne Ausbildung zur Hoca jedoch kein offizielles Zeugnis (siehe Kapitel „Das islamische Kulturzentrum als Teil einer weltweiten religiösen Bruderschaft?“). Außerdem beginnt diese Ausbildung meist schon nach der Pflichtschule. Jene Lehrerinnen, die sich beruflich umorientieren wollen, stehen deshalb mit denkbar schlechten Karten da: Mit einer Ausbildung, die nicht offiziell anerkannt ist und ohne nennenswerten schulischen Abschluss stehen ihnen ohne zusätzliche Qualifikationen nur die unteren Segmente des Arbeitsmarktes offen.

Die Möglichkeit an öffentlichen Schulen zu unterrichten, wird jedoch auch durch die strikte Interpretation religiöser Prinzipien beschränkt. So meinte eine Lehrerin in Bezug auf die Geschlechtertrennung, *sie wolle nicht in der Hauptschule unterrichten, das ginge dann nicht mehr. Aber in der Volksschule mache das nichts* (Protokoll, 3.7.2006: 41). Zusammen mit der strengen Auslegung des Koran beschränken auch äußere Rahmenbedingungen die Entscheidungsfreiheit der Hocas, wie dieselbe Lehrerin in Bezug auf das Kopftuch meinte: *Natürlich wolle sie auch mit Kopftuch arbeiten, sie habe zwar gehört, dass das teilweise auch in Österreich verboten sei [Vorfälle an einzelnen Schulen in den vergangenen Monaten], aber für eine islamische Religionslehrerin wäre es ja komisch, wenn sie ohne Kopftuch arbeite. Wenn das nicht möglich wäre, würde sie nicht arbeiten* (Protokoll, 3.7.2006: 41).

Die Wünsche der jungen Frauen waren nicht nur auf den religiösen Bereich beschränkt. Die strikte religiöse Sichtweise und die dadurch konstruierte Abgrenzung von der Welt „draußen“, sowie die Barrieren auf die sie dort tatsächlich treffen bewirken, dass die jungen Frauen mutlos und ängstlich in die Zukunft blicken: *Was wir schon alles werden wollten!*, erzählte eine Hoca. Doch später meinte sie, *aus uns wird nichts mehr...*(Protokoll, 7.11.2006: 15). Diese Schwierigkeit sich außerhalb des schützenden Vereins wieder zurechtzufinden, veranschaulicht auch das Beispiel einer Lehrerin, die ihre Tätigkeit beim IKZ beenden wollte. Sie wollte etwas Neues lernen, einen Kurs machen. Zu meiner Überraschung traf ich sie nach dem Sommer wieder beim IKZ an, wenn auch an einem anderen Ort. Sie erzählte von ihrem Versuch etwas anderes zu machen:

*Die Lehrerin hatte sich nach ein, zwei abgebrochenen Lehren dazu entschieden, „mehr über ihre Religion zu erfahren“ und hatte mit der Ausbildung zur Hoca beim IKZ begonnen. Nachdem sie jetzt schon zwei, drei Jahre dort gearbeitet hatte, verließ sie vor dem Sommer das IKZ. Sie erzählte, dass sie ja eigentlich nicht mehr Hoca sein wollte, sie wollte vielleicht einen Englischkurs machen. Aber als sie dann daheim war, da wollte sie dann nicht mehr. Sie sei nur daheim gewesen und habe fern geschaut, und habe nicht genau gewusst was sie eigentlich wolle. Und nach ein paar Monaten sei ihr so langweilig gewesen, dass sie wieder Hoca werden wollte. Hier war zufällig eine Stelle frei, und deshalb sei sie dann hierher gekommen. (Protokoll, 7.11.2006: 12)*

Einen Sommer später, nach einem weiteren Jahr als Lehrerin beim IKZ, erzählte mir dieselbe Frau erneut über ihre Probleme und Ängste bei der Jobsuche, die auch durch einen fehlenden beruflichen Abschluss erschwert wird (siehe oben).

Religiöse Ämter schaffen Möglichkeiten und Freiräume innerhalb des religiösen Systems, außerhalb bieten sie wenig Alternativen zu einer Weiterentwicklung. Die jungen Frauen befinden sich in einem Zwiespalt zwischen gelebten Freiräumen und einschränkenden religiösen Sichtweisen. Gleichzeitig treffen sie auf negative Sichtweisen von außen. Eine stärkere Einbindung islamischer Selbstorganisationen in Strukturen der Aufnahmegesellschaft – z.B. durch die Schaffung von offiziell anerkannten Ausbildungsstätten in Österreich auch auf nicht-akademischem Niveau, Qualitätskontrollen der Inhalte dieser Ausbildung z.B. durch die IGGiÖ, oder einer verstärkten Kontrolle der finanziellen und sozialrechtlichen Arbeitssituation des religiösen Personals – würde verhindern, dass eine Kluft zwischen inneren und äußeren Sichtweisen und Standards entsteht.

#### ▪ **Aktives oder passives Aushandeln von Sichtweisen**

Diese Beispiele machen deutlich, wie migrantische Selbstorganisationen und die Aufnahmegesellschaft durch ihre Definitionen von Zugehörigkeiten direkt das soziale und

berufliche Leben von Minderheitenangehörigen beeinflussen. In Bezug auf die diesbezügliche Rolle der Vereine war eine junge Frau, die den Vereinen kritisch gegenübersteht, überzeugt davon, dass die Vereine mehr tun müssten, um die sozialen Verhältnisse innerhalb der türkisch-islamischen Bevölkerung von Telfs zu verändern. Sie meinte: *Der Verein könne Einfluss nehmen auf solche Verhaltensweisen. Er sei aber passiv und tue nichts um Veränderungen zu bewirken* (Protokoll, 7.11.2006: 47). Dasselbe gilt für den Staat und seine VertreterInnen, die Integration bisher kaum als Thema wahrgenommen haben. Verstehen sich Vereine und politische HandlungsträgerInnen als VertreterInnen „absoluter“, „natürlicher“ Normen werden sie zum Fortbestand gegenseitiger Abgrenzungen und aus der Gesamtgesellschaft ausgegrenzten Lebensbereichen beitragen. PolitikerInnen und migrantische Selbstorganisationen wie ATIB und IKZ sind wichtige AkteurInnen in diesem Aushandlungsprozess zwischen dominanten Sichtweisen und Normen, unabhängig davon ob sie sich explizit als solche wahrnehmen oder nicht.

### **3.4 Integration im Spannungsfeld von Religion, Ethnie und Nation**

Durch das im Winter 2006 gestartete Integrationsprojekt „Miteinander Zukunft“ wurden die Vereine und die lokalen PolitikerInnen aus ihrer passiven Rolle im Integrationsprozess in eine aktive gehievt. Der angekündigte Bau des Minarets hat die seit Jahrzehnten in Telfs lebende, arbeitende, sich vermehrende und organisierende migrantische Bevölkerung plötzlich sichtbar gemacht. Das Integrationsprojekt „Miteinander Zukunft“ soll dazu beitragen, die erhitzten Gemüter zu beruhigen und Problemlagen der Integration entgegenzuwirken. Ziel war und ist es, aus dem Nebeneinander der einheimischen und migrantischen Bevölkerungsgruppen ein Miteinander zu machen. Die beiden türkisch-islamischen Vereine ATIB und IKZ werden als wichtige Akteure in diesem Prozess gesehen und miteinbezogen, da sie einen großen Teil der türkischsprachigen Bevölkerung in Telfs erreichen können.

Im Rahmen dieses Projekts treffen unterschiedliche Positionierungen und Sichtweisen, Vertretungsansprüche und konstruierte Identitäten aufeinander, alle mit dem Ziel ihre Interessen durchzusetzen. Es kommt zu einem Aushandeln des Projekts „Integration“. Die Sicht auf sich selbst und auf andere bestimmt, was unter Integration verstanden wird und was nicht, wer integriert werden soll und in was man sich integrieren soll. Gleichzeitig sind diese Positionierungen nicht starr, sondern sie verändern sich in Reaktion aufeinander, passen sich an, bilden sich neu oder lösen sich auf. Dieser Aushandlungsprozess ist prinzipiell asymmetrisch, wie Integration prinzipiell einen zwar beidseitigen aber asymmetrischen

Prozess beschreibt (Vgl.: Bauböck 1996, Volf/ Bauböck 2001). In der Begegnung zwischen Gemeinde und Vereinen ist es die Gemeinde, die bedeutendere Ressourcen und somit Bestimmungsmacht besitzt. Im Verhältnis zwischen den Vereinen fungiert ATIB durch seine Ziele, Größe und Repräsentationsfunktion traditionell als Stellvertreter gegenüber der lokalen Politik. Und in den inneren Verhältnissen der Vereine sind es hauptsächlich Männer der ersten Generation, die die Vereine nach außen repräsentieren. Diese inneren Unterschiede werden von außen oft nicht wahrgenommen. Dies führt dazu, dass sich oft nur dominante Sichtweisen an einem Aushandlungsprozess beteiligen. Andererseits können äußere AkteurInnen wie die Gemeinde, bei sensiblem Umgang mit politischen AkteurInnen innere Verhältnisse beeinflussen und diese verändern, wie am Beispiel der Einbindung von Frauen in das Integrationsprojekt gezeigt wird. Im Folgenden soll das Aushandeln von „Integration“ durch das Aufeinandertreffen dominanter Sichtweisen von Gemeinde und Vereinen dargestellt werden.

Dem soll aber vorangestellt werden, dass Telfs, trotz der im Folgenden beschriebenen Schwierigkeiten, in Österreich eine Vorreiterrolle in der Auseinandersetzung mit Integration einnimmt, indem Integration zum Thema gemacht wurde und aktiv angegangen werden sollte. Erste Erfolge, z.B. die Gründung einer Frauengruppe und die Wahl einer Obfrau für ATIB, die Einrichtung einer weiteren Sprachstartgruppe, Wahlinformationsveranstaltungen, etc. zeigen, dass sich etwas bewegt. Bei allen beteiligten AkteurInnen besteht zumindest ein Grundkonsens darüber, etwas verändern zu wollen, um es den nachfolgenden Generationen leichter zu machen.

### **3.4.1 „Und integriert bin ich sehr wohl!“<sup>38</sup> – Sichtweisen auf Integration im Spannungsfeld von Religion, Ethnie und Nation**

*“Man hat Angst vor allem das fremd ist. Alles Fremde ist bedrohlich, das gilt für beide Seiten.“ (Heinz, 4.7.2006: 33)*

Die Angst vor dem Fremden steht im Mittelpunkt der beginnenden Auseinandersetzung mit Integration. Obwohl Österreich schon längst ein Einwanderungsland ist, gewinnt Integration „der“ EinwanderInnen immer nur in Zusammenhang mit akut scheinenden Problemlagen an Bedeutung. Erst der Zustand der „Nicht-Integration“ scheint eine bewusste Auseinandersetzung mit dem Thema Integration notwendig zu machen. Auch in Telfs ist es das bedrohlich wirkende Szenario eines Minarettbaus, das die Menschen sorgenvoll nach

---

<sup>38</sup> Saltan, 22.2.2006

„Integration“ rufen lässt. *„Das war jetzt schon ein bisschen eine Bombe“*, meinte der Integrationsbeauftragte der Gemeinde Ewald Heinz in Bezug auf die von der Gemeinde in Auftrag gegebene Studie zur Bevölkerungsentwicklung der MigrantInnen in Telfs.<sup>39</sup> Er sprach von *„Verdichtungsphänomenen“* und beginnenden *„Parallelstrukturen“* der sich *„rasant“* entwickelnden migrantischen Bevölkerung, man befinde sich zahlenmäßig in einem *„Quantensprung“* (Heinz, 20.2.2006).

Diese doch sehr drastische Wortwahl spiegelt die Motivation der Gemeinde wider, sich explizit mit Integrationsagenden zu befassen: Das Wissen über die türkisch-islamische Bevölkerungsgruppe ist sehr beschränkt, Kontakte mit den beiden türkisch-islamischen Vereinen gibt es auf Funktionärebene, diese sind aber *„Anlass-bezogen“*: *„... es liegt nicht viel vor uns. Es ist eigentlich so, dass das Miteinander fallweise funktioniert. Also, wenn irgend so ein Anlass ist, ein „Iftar“ z.B., dann kommen halt Gemeindevertreter“* (Heinz 20.2.2006: 27). Das Integrationsprojekt soll diesem *„Nicht-Wissen“* entgegenwirken und gegenseitige Kontakte fördern. Dabei orientiert man sich am damaligen Leitbildprozess des Landes Tirol, das unter der Leitung von Johann Gstier im Integrationsreferat des JUFF Tirol<sup>40</sup> ausgearbeitet wurde. Dessen Integrationskonzept beruht auf drei Säulen: Dem Recht auf Differenz in einem gemeinsamen Lebensraum, Chancengleichheit, sowie Teilhabe und Verantwortung.<sup>41</sup> Alle drei Punkte durchzieht das Prinzip der Beidseitigkeit. Dieses aktive Mitgestalten und *„zur Heimat machen“* (Gstier, 28.4.2006: 44) definierte auch Ewald Heinz als Mittelpunkt des Integrationsbegriffs: *„Integrationsarbeit ist für mich wirklich, sag ich, Motivationsarbeit, dass man sich am Bestehenden entsprechend einbringt“* (Heinz, 20.2.2006: 136).

Auch ATIB, sozusagen der Auslöser für die Integrationsdiskussion in Telfs, sieht in der beidseitigen Beteiligung von *„Einheimischen“* und MigrantInnen die Basis für eine gelingende Integration. Während dies die gegenseitige Bereitschaft zu Anpassung und Veränderung voraussetzt, sei diese Anpassung jedoch klar begrenzt. Osman Saltan, Vertreter von ATIB Telfs, definierte Integration wie folgt:

---

<sup>39</sup> Heinz, Ewald (2006) *Miteinander Zukunft – Migranten und Telfer Interessen an der Zukunft*. Auftraggeber: Marktgemeinde Telfs/ Sozial- und Wohlfahrtsausschuss der Marktgemeinde Telfs. Telfs, 2006.

<sup>40</sup> JUFF steht für Jugendreferat, einer Abteilung der Gruppe Bildung, Kultur und Sport des Landes Tirol.

<sup>41</sup> Vgl.: *„Integration mit Zugewanderten. Integrationskonzept des Landes Tirol mit Maßnahmenempfehlungen“*: Land Tirol, Referat für Integration der Abt. JUFF, 2006.

*„Integrieren heißt für mich, eine Bindung zu schaffen, wo man in Harmonie beidseitig leben kann. Wo man Berührungen haben kann, und vor den Berührungen keine Angst haben muss, und die auch fördert. Die Berührungen können in allen möglichen Formen sein.*

*Aber es muss auf beiden Seiten klar sein, dass es auch Sachen gibt, die man nicht integrieren kann, das ist z.B. die Kultur. Jede Seite hat eine Kultur, die man auch beibehalten will. Das ist für mich Integration.“ (Saltan, 22.2.2006: 52)*

Hier kommt Kultur in seiner essentialistischen Gebrauchsform ins Spiel: „Jede Seite hat **eine** Kultur“. Das Recht auf Differenz scheint sich mit der Notwendigkeit, sich anzupassen zu spießen. Kultur wird als Grenze einer Begegnung gesetzt und definiert Bereiche, die nicht aktiv in die Diskussion eingebracht werden können. Kultur wird somit zum Tabu. Dabei bleibt es den machtvollsten Stimmen überlassen, was sie als „Kultur“ bezeichnen und somit aus der Integrationsdiskussion ausklammern. Meist sind es die Grundpfeiler der eigenen Identität und andererseits das was am Gegenüber als „am fremdesten“ wahrgenommen wird, was als natürlich und damit unveränderbar gilt.

*Saltan: „Und Integration ist so, dass man auf beiden Seiten einen Bereich finden sollte wo man sich integriert. Aber beide Seiten haben Bereiche, wo man sich nicht integrieren kann.“*

*Ich: „Was sind die Bereiche wo man sich nicht integrieren kann?“*

*Saltan: „Ja zum Beispiel Religion.“*

*Ich: „Also wo sozusagen jeder seine eigene behält ...“*

*Saltan: „Klar, wo jeder z.B. seine eigene Kultur behält. Das ist ja auch ein Grund z.B. warum wir, ATIB, da sind. Um auch unsere Religion natürlich weiter transportieren, weitertragen zu können.“ (Saltan, 22.2.2006: 51/f)*

Die Aufgaben des Vereins ATIB, Pflege der Religion und Kultur, scheinen hier im Widerspruch zum Projekt Integration zu stehen. Während ATIB (und auch das IKZ) es sich zur Aufgabe gemacht haben diese Bereiche zu „bewahren“, gebe Integration sie ihrer Auflösung preis. Auch Ewald Heinz meinte an anderer Stelle, *Religion müsse von der Integrationsdiskussion abgekoppelt werden. Es dürfe weder um Missionierung gehen, noch sei eine gegenseitige Teilnahme machbar* (Heinz, 27.4.2006: 64). Diese Sichtweisen machen wiederum deutlich, welcher Integrationsbegriff ihnen zu Grunde liegt: Integration wird als gegenseitige Anpassung verstanden. Es wird aber weiters davon ausgegangen, dass nur eine Seite sich bewege, man sich in etwas Bestehendes integrieren müsse, während im Integrationsprozess tatsächlich neue veränderte Räume entstehen. Daraus resultiert die Angst beider Seiten vor einem zuviel an Differenz bzw. einer Assimilierung durch die dominante „Kultur“. Osman Saltan lehnte einen assimilatorischen Begriff von Integration daher dezidiert ab:

*„Viele verstehen ja den Begriff Integration dahingehend dass man sagt, dass Migranten, die in Österreich oder in Tirol leben, sich hundertprozentig integrieren müssen, dass sie sich assimilieren. Das wollte ich klar darstellen, dass das nicht sein kann, weil viele dieser Meinung sind.“ (Saltan, 22.2.2006: 60)*

Integration scheint nicht so einfach zu sein, wie es der Obmann von ATIB Telfs Temel Demir ausdrückte: *„Da muss man halt links und rechts ein bisschen Luft lassen, und dann halt zusammenleben. Beide Seiten, nicht?“* (Demir, 22.2.2006: 61). Integration steht im Schnittpunkt einer Auseinandersetzung um Zugehörigkeiten und Ausschlüsse. Bestimmte Problemlagen werden als „nicht-behandelbar“ wahrgenommen und dem Feld der Kultur zugerechnet: *„Da mischen wir uns nicht ein!“*, wie GemeindevertreterInnen mehrfach versicherten. Meist ist es Religion unter dem Deckmantel der Kultur, die als unüberwindbare Hürde im Integrationsprozess wahrgenommen wird. Diese Ausklammerung von Religion führt dazu, dass bestimmte Bereiche und AkteurInnen aus der Integrationsdiskussion ausgeschlossen werden. Der Ausschluss von Religion als Thematik im Integrationsprozess hat zur Folge, dass das IKZ nur beschränkt in einen Integrationsprozess eingebunden wird und sich daran beteiligt. ATIB hingegen, bzw. einzelne Vorreiter dort, wollen ihre Verantwortung im Integrationsprozess wahrnehmen und auch verstärkt mit politischen Organen zusammenzuarbeiten. So kündigte mir Osman Saltan im Laufe des Integrationsprojekts an, dass die Statuten von ATIB Österreich dahingehend verändert werden sollten, dass aktive Integrationsarbeit und Zusammenschlüsse mit anderen Vereinen erleichtert werden. Diese Position ergibt sich aus dem Vertretungsanspruch ATIB's, der versucht seine Legitimität trotz abnehmender Unterstützung durch die Türkei aufrechtzuerhalten.

Das IKZ hingegen, sieht seine Aufgabe hauptsächlich im Bereich der religiösen Bildung. „Integration“ bzw. der demokratische Staat solle nur sicherstellen, dass die Freiheit der Religionsvermittlung auch weiterhin gewährleistet wird. Die Berufung des IKZ auf den „richtigen“ Islam verschleiert dabei, dass dieser eine *Interpretation* der religiösen Bruderschaft der Süleymançılar ist, deren Sicht auf Religion wiederum durch ihren Entstehungskontext und ihre Geschichte geprägt ist. Diese Interpretationen haben großen Einfluss auf die Festlegung von Handlungsmöglichkeiten einzelner Personen, wie die obigen Fallbeispiele im Kapitel „Integrativen Räume“ verdeutlicht haben. Durch die Naturalisierung von Religion und der daraus folgenden Ausklammerung aus dem Integrationsprozess nehmen sich öffentliche Organe die Möglichkeit, diese Interpretationen von Religion „miteinander“ zu gestalten und zu einem Teil der neu entstehenden Wirklichkeiten zu machen.

Die Wichtigkeit auch Religion zu „integrieren“ bestätigte auch Osman Saltan nach einer längeren Diskussion über Missverständnisse und Komplexität des Integrationsbegriffs, indem er von einer starren Sicht auf Integration und Religion abging:

*„Sicher ist die Religion integrierbar. Integrierbar ja, die Definition der Integration sollte dahingehen, dass man gegenseitig einmal weiß was man unter Religion versteht. Sehr viele reden über den Islam, haben aber leider überhaupt keine Ahnung, was Islam eigentlich ist. Klar, es gibt eine Medienseite vom Islam, die sicherlich nicht sehr gut dargestellt ist. Die sicher auch ein sehr negatives Bild darstellt. Und das ist in der Regel auch der Wissenstand der einheimischen Bevölkerung hier, weil sie einfach keinen Bezug zur Religion haben.*

*Und da fängt die Integration an. Das heißt, wir Migranten, auch Angehörige des Islams, müssten auch mehr dorthin arbeiten, dass wir den richtigen Islam zeigen können. Das ist z.B. eine Art der Integration.“ (Saltan, 22.2.2006: 62/f)*

Integration kann nur dann gelingen, wenn Wege gefunden werden auch über „kulturelle“ Tabu-Bereiche zu verhandeln. Eine Tabuisierung verstärkt asymmetrische Machtverhältnisse, indem sie jene, die ohnehin schon Macht haben, mit noch mehr Definitionsmacht innerhalb dieser Bereiche ausstattet. Außerdem verstärkt sie die Grenze zwischen „uns“ und „den anderen“ und macht diese starr und bedrohlich. Tabuisierte Bereiche müssen kontextualisiert und hinterfragt werden. Auf beiden Seiten muss gefragt werden dürfen, warum die Dinge so sind, wie sie sind, und welche Auswirkungen das auf das gesellschaftliche Zusammenleben hat. Nur so können hegemoniale Machtansprüche gebrochen, und Vorurteile aus dem Weg geräumt werden. Johann Gstier; Leiter des Integrationsreferats Tirol, betonte die Kontextgebundenheit von „religiösen“ Phänomenen:

*„Ich meine, ein Ehrenmord lässt sich nicht wirklich aus der Religion begründen, genauso auch eine Zwangsheirat. Die krassesten Phänomene sind ja nicht nur religiös erklärbar, sondern da kommt noch mehr dazu. Tatsache ist jedoch, dass das in der Wahrnehmung von den Muslimen, als auch von den Einheimischen der Religion zugeschrieben wird, und damit die Religion immer in ein negatives Eck gedrängt wird.“ (Gstier, 28.4.2006: 79)*

Es ist notwendig, mit Kultur gerechtfertigte Handlungen und als kulturell wahrgenommene Lebensbereiche in eine Diskussion um Integration einzubringen, um Integration jedes Individuums in allen Lebensbereichen zu ermöglichen. Diskussionen um religiöse, kulturelle, rollenspezifische Selbstverständnisse müssen geführt werden, damit auf kollektiver Ebene, Organisationen der Aufnahmegesellschaft sowie migrantischen Selbstorganisationen, neue Selbstverständnisse entstehen können.

- **„Eine Seite ist einfach zu wenig“ – Teilnahme und Teilhabe am Integrationsprojekt im Spannungsfeld dominanter Sichtweisen**

Obwohl man sich im Integrationsprojekt „Miteinander Zukunft“ formell auf das Prinzip der Gegenseitigkeit und Beidseitigkeit geeinigt hatte, das in obigen Sichtweisen auf Integration so stark betont wurde, ist dessen Umsetzung schwierig. Dies wird schon am Ausgangspunkt der Integrationsdiskussion in Telfs deutlich, die Integration im Zusammenhang mit dem Minarettbau nur als „Leiden“ und als „Problem“ auf Seiten der MigrantInnen über die Wahrnehmungsschwelle gelangen ließ. Der Leiter der Integrationsabteilung des JUFF Tirol, Johann Gstier, kritisierte:

*„Es wird immer nur als Leiden wahrgenommen, in der Schule, im Krankenhaus, immer nur: Schon wieder die Türken die kein Deutsch können, was tun wir jetzt mit denen? Es wird immer nur als Problem, als Leiden wahrgenommen. Es wird nicht als Thema wahrgenommen, das man aktiv behandeln kann.“ (Gstier, 28.4.2006: 73)*

Eine weitere „Einseitigkeit“ wurde auch in der Eröffnungsrede des Telfer Bürgermeisters Stefan Opperer beim ersten Miteinander-Treffen deutlich. Er meinte etwa, *die türkische Bevölkerung hätte sich „entschieden“ hier zu leben und müsse nun auch etwas dafür tun* (Protokoll, 20.2.2006: 16). Im weiteren Verlauf dieser Diskussion und des gesamten Projekts wurde von MigrantInnen und GemeindevertreterInnen die Verantwortung an gegenwärtigen Integrationsproblematiken immer wieder auf die jeweils andere Seite geschoben.

Als „einseitig“ kann auch die Zusammensetzung des „MigrantInnenbeirats“ bezeichnet werden, der sich im Rahmen des Miteinander Projekts gebildet hat. Obwohl von MigrantInnen die Rede ist, waren während meiner Forschung ausschließlich türkisch- oder kurdischsprachige Personen daran beteiligt. Es ist die Sichtbarkeit von bestimmten religiösen Symbolen wie Kopftuch oder Minarett, sowie die Sichtbarkeit von organisierten migrantischen Strukturen, wie Moscheenvereinen und türkischen Cafes, in denen sich „Fremdheit“ manifestiert und bedrohlich erscheint. Diese Sichtbarkeit führt dazu, dass es vor allem muslimische Personen türkischer Herkunft sind, die als Problemlagen der Integration identifiziert werden.

*„Die neue Situation ist die für uns, dass wir eigentlich mit einer zweiten Religion und deren Entfaltungen konfrontiert sind. Weil die Serbisch-orthodoxen fallen nicht auf, die gehen auch da einmal in eine Kirche. Auch bosnische Muslime sind eigentlich nicht im türkischen Kulturverein, nehmen auch nur teilweise am Religionsunterricht in der Volksschule teil.“ (Heinz, 27.4.2006: 52)*

Das Integrationsprojekt schließt MigrantInnen anderer Herkunft aus. Sie würden ja kein Integrationsproblem darstellen. Auch wenn Ewald Heinz nach eigenen Angaben bemüht war, zu Beginn des Projekts auch eine Person mit ex-jugoslawischem Hintergrund mit einzubeziehen, zeigte die Umsetzung des Projekts, dass mit MigrantInnen hauptsächlich türkischsprachige Personen gemeint waren. So wurde ein monatlich herausgegebenes

Informationsblatt ausschließlich in türkischen Lokalen, Geschäften und in den Moscheen aufgelegt. Eine am Projekt beteiligte Frau kritisierte in einem Gespräch mit mir, dass Integration kein exklusives Projekt sein dürfe: Sie meinte, *Integration müsse für alle sein, und alle angehen, nicht nur Türken. Die Zusammensetzung des Beirats z.B. wirke abschreckend auf andere. Wenn nur Türken drinnen sitzen, würden Jugoslawen oder Kurden wahrscheinlich gar nicht auf die Idee kommen auch dort mitzumachen* (Protokoll, 7.11.2006: 18).

Außerdem wurde nicht daran gedacht, diese Erfolgsmeldungen auch an „Einheimische“ zu verteilen, obwohl das Blatt auf Deutsch herausgegeben wurde. Diese Beschränkung auf MigrantInnen auf der einen Seite und ExpertInnen auf der anderen, ist der größte Kritikpunkt der Vertreter ATIB's im Beirat. Während man mit den politischen VertreterInnen in Telfs sehr zufrieden war, ihre „offenen Ohren“ für Integrationsproblematiken und die Unverzichtbarkeit einer politischen „Anlaufstelle“ lobte, kritisierte man andererseits die mangelnde Einbindung der einheimischen Seite ins Integrationsprojekt und damit dessen eingeschränkte Auswirkungen: *„Man werfe nur heiße Luft herum“*, drückte es ein Teilnehmer aus. Osman Saltan erklärte desillusioniert:

*„Wenn man das umdreht und sagt: Gut, es gibt drei Dinge und Räume, wo die Migranten etwas tun können und sollen. Wenn ich mir aber die Gegenseite anschau, gibt es Stellen bei der Telfer Bevölkerung, die auch da und dort ansetzen um zusammen zu arbeiten? Und das hat mir gefehlt.“* (Saltan, 28.4.2006: 42)

*„Und je mehr ich mit diesen Integrationsthematiken zu tun habe, umso mehr spüre ich auch, dass auf der anderen Seite nichts passiert.“* (Saltan, 5.7.2006: 66)

So ist die Liste an Problemlagen, die die Gemeinde auf der Seite der MigrantInnen identifiziert, lang. Ergänzt wird sie allerdings mit dem Hinweis auf das Selbstverständnis der „Einheimischen“, die andere Lebensentwürfe aus ihrem „Heimatbegriff“ ausschließen:

*„Weil sicher gibt es diese ganzen Probleme da mit Spracherwerb, mit Selbstbewusstsein, mit Respekt, mit Standards, mit kulturellen Unterschiedlichkeiten, mit Emanzipation, mit Rechtsstaatlichkeit, mit all diesen Dingen. Aber der Heimatbegriff den unsere Leute da zum Teil vor sich hertragen ist wirklich auch archaisch, und den darf man nicht aus den Augen lassen.“* (Heinz, 20.2.2006: 34)

In Telfs treffen starre Sichtweisen von „Einheimischen“ und „MigrantInnen“ aufeinander. Viele Aussagen meiner GesprächspartnerInnen bestätigen, dass große Teile der türkischen Bevölkerung von Telfs genauso einen starren und der Realität nicht mehr entsprechenden „Heimatbegriff“ aus ihren Dörfern und Provinzen und „ihrer Kultur“ vor sich hertragen, wie konservative Gruppen der „Einheimischen“. „Geschlossenheit“ gebe es auf beiden Seiten,

auch der Blick auf „die anderen“ sei vorurteilsbesetzt und führe zu weiterer Abschottung. Deshalb sei Beidseitigkeit für Johann Gstier nicht nur eine Leerformel, sondern Bedingung gelingender Integration: *„Diese Haltung von Vorurteilen, Distanz, Abgrenzung haben wir von beiden Seiten, man muss sie aber auch von beiden Seiten ändern“* (Gstier, 28.4.2006: 44).

Obwohl Ewald Heinz klarstellte, dass auch das Selbstverständnis und der „Heimatbegriff“ der einheimischen Bevölkerung im Mittelpunkt der Integrationsthematik stehen müssten, wurden in diese Richtung keine konkreten Schritte gesetzt. Ewald Heinz verteidigte die mangelnde Einbindung von „Einheimischen“ wie folgt: Zuerst müssten sich die MigrantInnen „formieren“ und „zusammenfinden“ und dann könne das Ganze erst auf die „einheimische“ Seite „ausgeweitet“ werden (Heinz, 27.4.2006). Osman Saltan fand es ebenfalls notwendig, verstärkt mit anderen türkischen Vereinsgruppen, und vor allem mit dem IKZ, zusammenzuarbeiten, um an einem *„gemeinsamen Auftreten zu beweisen (...): Wir sind ja gar nicht so anders wie ihr [die „einheimische“ Bevölkerung]“* (Saltan, 28.4.2006: 26). Hingegen sah Osman Saltan in der fehlenden Einbindung der „einheimischen“ Bevölkerung in diesen Prozess folgende Gefahr:

*„Ich denke mir gerade bei der Formierung sollte man auch Miteinander. Dann hat man wieder eine geschlossene Gruppe, und die formieren sich wieder. Und dann hat man wieder die Aufregung auf der anderen Seite, die haben sich jetzt formiert!“* (Saltan, 5.7.2006: 68)

Zum Ausschluss „Einheimischer“ und anderer MigrantInnengruppen kommt, dass nur türkische SunnitInnen in Telfs in Vereinen organisiert sind. Alevitische oder kurdische Organisationen haben sich in der Landeshauptstadt Innsbruck angesiedelt. Das führt dazu, dass im MigrantInnenbeirat die beiden Vereine ATIB und IKZ als Repräsentanten ihrer türkischsprachigen und sunnitischen Zielgruppe auftreten, während TeilnehmerInnen außerhalb der Vereine über keine „offizielle“ Vertretung verfügen. Auch der 99%-ige Männeranteil im Beirat spiegelt die Partizipationsstrukturen in Vereinen und Gesellschaft wider und trägt nicht gerade dazu bei, Frauen zu einer Teilnahme zu „ermutigen“. Diese Zusammensetzung führt dazu, dass sich national begründete Machtverhältnisse im Beirat fortsetzen. Vor allem der Vertretungsanspruch ATIB's und seine Funktion „die türkische Kultur“ zu repräsentieren führt zu Spannungen. So sorgte die Ankündigung eines explizit nicht-politischen Fests, anlässlich des Treffens von KurdInnen aus ganz Europa, im Informationsblatt des Projekts für Uneinigkeiten im Beirat. Die leitenden Funktionäre bei ATIB und der Imam kritisierten, dass dies ohne ihre Zustimmung organisiert und angekündigt wurde. Daraufhin beschwerte sich eine beteiligte Person über den übertriebenen Vertretungsanspruchs des Vereins und darüber, dass ATIB im Verhältnis zur Gemeinde über

ein größeres Mitspracherecht verfüge als andere MigrantInnen. Schlussendlich nahmen aber auch VertreterInnen von ATIB an diesem Fest teil und es gefiel ihnen, nach Berichten der Veranstalterin, sehr gut.

Die Gemeinde sieht sich der schwierigen Situation gegenüber mit diesen teilweise „importierten“ Spannungen umzugehen. In ihrer Funktion als legitimierte, politische Vertretung der Telfer Bevölkerung wird sie zum Schiedsrichter darüber, welche Differenzen artikuliert werden dürfen und welche nicht. So stand Ewald Heinz dem Ansuchen zweier Kurden einen eigenen Verein u.a. mit politischen Inhalten zu gründen, sehr skeptisch gegenüber, da dies Spannungen nach Telfs bringen würde, die ihren Platz eigentlich woanders haben. Die Gemeinde muss mit der Möglichkeit, auch weniger machtvollen AkteurInnen innerhalb der ImmigrantInnen (z.B. Frauen oder aus der nationalen Hegemonie ausgeschlossene Minderheiten) eine Stimme zu geben, sehr sorgfältig umgehen. Dieser Balanceakt ist sicherlich nicht einfach zu meistern, und bedarf sehr viel Feingefühls. Dabei sollte nicht angenommen werden, dass schon organisierte Strukturen, wie ATIB oder das IKZ, alle türkischen MigrantInnen repräsentieren. Auch Ewald Heinz stellte in Bezug auf ATIB fest, dass man ihnen klar machen müsse: *„Ihr seid nicht alle“* (Heinz, 4.7.2006: 57). Auf der anderen Seite müssen unterrepräsentierte oder marginalisierte Gruppen unterstützt und zu einer Teilnahme ermutigt werden. Ein basisorientierter Ansatz, der auf eine Partizipationsstruktur hinarbeitet, die möglichst die Gesellschaft vor Ort widerspiegelt, scheint mir dafür der beste Ansatzpunkt zu sein.

Um Integration gelingen zu lassen, braucht es nicht nur Bemühungen und die Bereitschaft der Teilnahme von Seiten der MigrantInnen, sondern zu einem großen Teil auch die Schaffung von rechtlichen und sozialen Rahmenbedingungen für eine zivilgesellschaftliche Teilnahme: *„Und da müssen wir auch schauen, dass unsere Leute da die Tür aufmachen, hineingehen müssen sie selber“* (Heinz, 20.2.2006: 56). Die Problematiken, auf die die Gemeinde im Integrationsprojekt fokussiert, nämlich Spracherwerb, Teilhabe an gemeinnützigen Organisationen (Feuerwehr, Rettung) und kulturelle Begegnung, werden zu einem großen Teil als Defizite auf Seiten der MigrantInnen thematisiert. Spracherwerb nahm einen besonders großen Platz beim Miteinander-Projekt ein. Von der Gemeinde wurden Türen geöffnet: eine zweite Sprachstartgruppe für Kleinkinder wurde eröffnet, der so entstandene Mehrkostenbeitrag auf die ganze Gemeinde verteilt, ein Sprachführer wurde erstellt und Kursförderungsmöglichkeiten beworben. Interaktionen mit den ortsansässigen Vereinen, wie der Feuerwehr, gestalteten sich hingegen sehr schwierig. In Bezug auf weniger „sichtbare“ Integrationsprobleme wurde allerdings weniger gemacht. In Bezug auf den

Sprachschwerpunkt des Projekts, meinte Osman Saltan, Sprache allein könne Integration nicht ausmachen:

*„Um was zu bewegen ist der Bedarf am Teil der Migranten sehr groß, das ist schon klar. Wenn es um die Sprache geht z.B.: Ohne Sprache erledigt sich die Migrantenplattform. Es gibt aber auch sehr viele, die die Sprache schon erlernt haben. Es gibt sehr viele Jugendliche die sich in der dritten Generation hier befinden, das ist ein sehr großer Anteil, die keine Sprachprobleme haben. Aber auch da gibt es keine Integration. Warum?“ (Saltan, 28.4.2006: 43)*

Der Blick auf Integration als Defizit hat zur Folge, dass strukturelle Diskriminierungen und rechtliche Benachteiligungen nicht zur Sprache kommen. Personen, die sich in die Nischen einer Gesellschaft integrieren ohne weiters groß aufzufallen, werden nicht als Thema im Integrationsprozess wahrgenommen. So fügen sich z.B. durch Heirat immigrierte Männer ohne Sprachkenntnisse als billige und „machtlose“ Arbeitskräfte gut in den niedrigqualifizierten Arbeitsmarkt ein. Fehlender sozialer Aufstieg, rechtliche Ausschlüsse der zweiten Generation, oder Diskriminierungen bei der Wohnungs- und Jobsuche wurden zwar von meinen migrantischen GesprächspartnerInnen als wichtige Themen der (Nicht-) Integration adressiert, im Miteinander Projekt waren sie aber nicht explizit wieder zu finden.

Trotz dieser Schilderung der Problematiken in der Annäherung an einen gemeinsamen Integrationsbegriff und der Umsetzung der Theorie in die Praxis, ist das Integrationsprojekt in Telfs ein Vorreiterprojekt. Es kann als ein erster Schritt gesehen werden, Annäherungen zwischen unterschiedlichen Gruppierungen einer Gesellschaft einzuleiten und Veränderungen von Selbstsichten und Machtverhältnissen zu bewirken, auch wenn dieser Prozess nicht reibungslos ablaufen kann. Der Erfolg dieses beginnenden Interaktionsprozesses wurde besonders an der Situation der Frauen in den Vereinen deutlich. Im Folgenden soll skizziert werden, wie für Frauen die Tür zur Partizipation geöffnet wurde und starre Trennlinien zu bröckeln begannen.

### **3.4.2 Schlechte Karten – gutes Spiel: Die Rolle von Frauen im Integrationsprojekt**

Eine Telferin mit türkischem Hintergrund forderte schon in einem unserer Gespräche im April 2006, dass es bei ATIB auch eine Obfrau geben sollte, die sich um die Belange der Frauen kümmern kann. Sie hatte diesen Vorschlag auch schon engagierten Männern bei ATIB mitgeteilt, diese blockten die Idee aber ab bzw. nahmen sie nicht ernst. Schließlich berichtete sie mir im Oktober 2006 bei einem Telefongespräch aufgeregt: *Das müsse sie mir unbedingt erzählen! Temel Demir, der Obmann von ATIB, habe beim Fest zum Fastenbrechen*

angekündigt, dass der Verein nun auch eine Obfrau wählen würde. Interessentinnen sollten sich melden. Die Frau müsste allerdings gut Deutsch sprechen und sollte auch einen Führerschein haben. Die Frauen sollten sich Zeit lassen mit ihrer Entscheidung und mit ihren Männern darüber reden (Protokoll, 29.4.2006: 51/ 16.10.2006). Anfang 2007 schließlich informierte mich dieselbe Frau darüber, dass zwei Obfrauen gewählt worden waren, die sich speziell um die Einbindung von Frauen und deren Interessen in den Verein kümmern sollten, und schon eine erste Veranstaltung, ein Kermes-Fest (jahrmarktähnliches Fest), organisierten. Dieser Schritt der Vereinsführung von ATIB ist so zu erklären, dass diese schon länger im Raum schwebende und in anderen ATIB-Vereinen schon umgesetzte Idee im Rahmen des Miteinander-Projekts und dem damit verbundenen Druck der Gemeinde nun endlich umgesetzt wurde:

*Fast jeder Verein habe das schon, erklärte mir Temel Demir, der Obmann von ATIB. Er meinte weiters, bei den Sitzungen mit der Gemeinde würden sie immer gefragt: ‚Wo sind eure Frauen?‘ Und wenn sie eine Frauengruppe hätten, oder eine Obfrau, dann könnte die mit ein paar anderen Frauen auch zu den Sitzungen im Gemeinderat mitkommen. (Protokoll, 10.11.2006: 16)*

Dieses Beispiel macht deutlich, wie wichtig Einmischungen von außen sein können, um marginalisierte Gruppen zu unterstützen. Erst die unverzichtbare Rolle von Frauen im Integrationsprojekt, wie sie von der Gemeinde betont wurde, war der Auslöser für eine Veränderung der Position von Frauen innerhalb der Vereine. Gleichzeitig sind Einmischungen von außen immer auch ein Balanceakt. In diesem Fall balanciert die Gemeinde zwischen der Anerkennung von Differenz, die meist auf „Kultur“ begründet wird, und der Forderung nach gemeinsamen Standards. Durch einen starren Blick auf Kultur geraten hierarchische und ungleiche (Geschlechter-)Verhältnisse im Inneren von Minderheitengruppen in Gefahr als natürlich wahrgenommen und somit reproduziert zu werden (Vgl.: Yanagisako/ Delaney 2005). Am Beispiel der Annäherung der Gemeinde an türkische Frauen wird gezeigt, wie der Blick von außen auf „die türkisch-muslimische Frau“ diese homogenisiert und teilweise dominante Rollenbilder und Sichtweisen der Vereine übernimmt. Gleichzeitig beeinflussen diese dominanten Sichtweisen, wie die Rolle von Frauen im Integrationsprojekt definiert wird. Der Balanceakt der Gemeinde zwischen den Polen Differenz und Gemeinsamkeit soll im Folgenden am Beispiel der Interaktionen türkischer Migrantinnen und der Gemeinde dargestellt werden.

- **Ausgangspunkte einer Annäherung – Frauen geraten als „Integrationsproblem“ ins Blickfeld**

Frauen geraten indirekt ins Blickfeld der Integrationsdiskussion. Wie schon erwähnt, fokussiert die Integrationsdiskussion auf „sichtbare“ Problematiken im Integrationsprozess. Deutschprobleme von Kindern mit Migrationshintergrund in der Schule und im Kindergarten sind „sichtbare“ Probleme, gegen die Maßnahmen gesetzt werden sollen. Neben der Einrichtung von Mehrsprachkrabbelstuben und sog. Sprachstartgruppen soll bei den Eltern der Kinder Bewusstsein dafür geschaffen werden, ihren Kindern die wertvolle Ressource der deutschen Sprache früh genug mit auf den Weg zu geben:

*„... die erste Pflicht ist die der Eltern ihre Kinder sprachlich zu begleiten. Und die würden es auch oft können, aber tun es nicht. Also da muss man noch viel in Bewegung bringen. Je früher mein Kind sich Deutsch artikulieren kann, desto leichter tut es sich am Bildungsweg, und dann mit Job usw. Und wenn ich noch lange nichts tue, dann ist jeder Tag zu spät.“ (Heinz, 20.2.2006: 113)*

Sprachprobleme werden einerseits auf die fehlende Förderung seitens der Eltern zurückgeführt, andererseits wird der fortdauernde Neuzuzug türkischer EhepartnerInnen mit geringen Deutschkenntnissen für diese verantwortlich gemacht. Das Klischeebild der türkischen Frau als „unterdrückt“, führt dazu, dass nur Frauen als „Heiratsmigrantinnen“ gesehen werden. In diesem Zusammenhang geraten Frauen im Schlepptau ihrer Kinder ins Blickfeld. Der Blick auf Frauen und ihrer Rolle als Hausfrauen und Mütter macht die Sprachprobleme der Kinder zur „Frauensache“ und Integration von Frauen zur „Sprachsache“.

*„Und dann eben jene große, zahlenmäßig sehr große Klientel, Frauen die geheiratet werden, sage ich jetzt, die kein Wort Deutsch sprechen. (...) Ja, das ist die Konstellation, dass meistens die Väter gut Deutsch sprechen, aber die sind in der Arbeit, und die Kinder eben immer mit den Müttern sind.“ (Heinz, 20.2.2006: 112/115)*

Auch Osman Saltan sieht das größte Integrationsproblem von Frauen in ihren mangelnden Deutschkenntnissen. Er unterscheidet zwei Hauptgruppen von Frauen: Frauen in der Arbeitswelt ohne Sprachprobleme, und Hausfrauen „die in der Familienumgebung sind und überhaupt keine Möglichkeit haben, mit Einheimischen Kontakt aufzunehmen und damit auch nicht die Chance haben, die Sprache zu erlernen“ (Saltan, 28.4.2006: 2). Auf diese Frauen sollten die Integrationsbemühungen der Vereine, laut Saltan, in Zukunft abzielen.

Durch die dominanten Sichtweisen von außen und innen wird Integration (von Frauen) somit auf ein Sprachproblem reduziert. Sprachförderung und Bewusstseinsförderung auf Seiten der Eltern ist ungefragt unverzichtbar für die Integration von Kindern mit nicht-deutscher Muttersprache. Doch der Blick auf Integration als Defizit und der homogenisierende Blick auf Frauen reduziert Integration von Frauen auf „Sprachförderung“ und in einem zweiten Schritt

auf „Kinderförderung“. Der Blick „von außen“ sieht Integrationsprobleme nur in Zusammenhang mit der „ungebildeten“, „unterdrückten“, „geheirateten“, muslimischen Frau mit Kopftuch und geringen Deutschkenntnissen. Er ist blind für berufstätige Frauen, die sich die Kindererziehung mit ihren Männern teilen, Frauen der zweiten Generation für die Integration nicht mehr viel mit Sprache zu tun hat, und vor allem für die große Anzahl „geheirateter“ Männer mit geringen Deutschkenntnissen und unterqualifizierten Jobs im Niedriglohnbereich, die ebenfalls kaum Kontakt zu Einheimischen haben und so nur langsam ihr Deutsch verbessern. Während der innere Blick der Vereinsführung die Unterschiede innerhalb von türkischen Frauen sieht, reduzierte auch er Frauenförderung bisher auf Sprachförderung. Dies belegen auch die von den Vereinen angebotenen Deutschkurse, die die einzige Maßnahme zur Integration von Frauen seitens der Vereine darstellen und zudem ausschließlich für Frauen angeboten werden.

Dieser Blick auf Integration als Defizit verdeckt strukturelle Diskriminierungen, denen sich MigrantInnen in der Aufnahmegesellschaft gegenübersehen. Es wird nicht weiter nach Gründen gefragt, die es Frauen erschwert, in den Arbeitsmarkt einzutreten, seien dies traditionelle Rollenbilder oder der Ausschluss von Kopftuchtragenden Frauen aus dem Berufsleben. Auch die Rolle der türkischsprachigen Ehemänner und Väter bei Kindererziehung und Spracherwerb gerät durch die homogenisierende Wahrnehmung von außen aus dem Blickfeld. Der homogenisierende Blick von außen führt zur Viktimisierung von Frauen, und verdeckt deren Infragestellungen der herrschenden Verhältnisse. Gleichzeitig bewirkt die Fokussierung auf Defizite, dass die Last der Integration auf Frauen abgewälzt wird.

- **Ausgangspunkte einer Annäherung – Kulturelle Gesetzmäßigkeiten oder gleiche Rechte für alle?**

Die mangelnde Präsenz türkischer Frauen im öffentlichen Leben wurde schon beim ersten Treffen des Miteinander Projekts sichtbar, an dem keine einzige türkische Frau teilnahm. Die den Frauen zugeschriebene Rolle im Integrationsprozess, nämlich die Spracherziehung ihrer Kinder, machte es aber notwendig näher an türkische Frauen heranzukommen, wie Ewald Heinz erklärte: *„Aber wir haben jetzt den Ansatz, dass man zuerst schauen muss, dass man näher zu den türkischen Frauen hinkommt. Dass man zuerst schaut: Wo sind sie?“* (Heinz, 27.4.2006: 24). Die Vereine sind in diesem Punkt keine wirkliche Hilfe, wissen sie doch selbst zu wenig über die Interessen und Wünsche der Frauen der Vereine:

*„... weil wir in der Hinsicht immer kritisiert werden, dass wir zu wenig machen für die Frauen, oder sie nicht aktiv einsetzen. Aber wir das zwar wollen, oder ich bestrebt bin das einzuführen, aber nicht weiß wie ich da hinkommen soll.“ (Saltan, 5.7.2006: 22)*

So wird die Gemeinderätin und Kindergärtnerin Renate Sailer im Zuge des Integrationsprojekts mit der Aufgabe betraut, türkische Frauen in die Integrationsbestrebungen der Gemeinde zu involvieren. Sie selbst meinte bei einem Gespräch, damit *„ins kalte Wasser geworfen worden zu sein“*. Die ersten Schritte der Gemeinderätin erfolgen dementsprechend unsicher und basieren auf einem starren Bild von Kultur, das absolute und natürliche Differenzen zwischen „den“ Einheimischen und „den“ TürkInnen annimmt. So ist Renate Sailer bei ihren ersten Treffen mit Frauen der Vereine sehr bemüht, zu versichern, dass man sich keinesfalls in „die Kultur“ der MigrantInnen einmischen wolle. Eine starre Sicht auf Kultur produziert Angst, von den jeweils anderen verschluckt zu werden. So ist die Versicherung, jeder könne seine Kultur behalten, auch an die Seite der „Einheimischen“ adressiert. Renate Sailer stellte in einem Gespräch zusammen mit Ewald Heinz klar, dass beide Seiten sich zwar am Integrationsprojekt beteiligen müssten, man aber gleichzeitig sein Selbstverständnis nicht aufgeben müsse: *Auch von der einheimischen Seite sei Arbeit notwendig, man müsse auch hier aufklären. Es müsse klar werden, jeder könne seine Kultur behalten, da mischen wir uns nicht ein, aber Integration sei notwendig. Ein Miteinander müsse sein* (Sailer, 4.7.2006: 28). Dass ein solches Miteinander unweigerlich Veränderungen beider Seiten nach sich zieht, wird durch die naturalisierende Sicht auf Kultur nicht wahrgenommen.

Eine starre Sicht auf Kultur gerät außerdem in Gefahr, soziale Verhältnisse als natürlich und gegeben darzustellen. Immer wieder betonte die Gemeinderätin, dass *sie nichts dagegen hätte, wenn Frauen zu Hause blieben, das sei ihre Kultur und da wolle man sich nicht einmischen* (Besuch bei ATIB und IKZ, Protokoll, 29.4.2006). Auch im Oktober meinte Renate Sailer bei einem Treffen zwischen ihr und den Frauen der Vereine in ihren einleitenden Worten beschwichtigend, dass es *sie nichts angehe, was die Frauen zu Hause machen würden, da wolle sie sich nicht einmischen* (Protokoll, 31.10.2006: 15).

Die Rolle der Frau „daheim“ wird als natürlicher Teil der „türkischen Kultur“ wahrgenommen und nicht hinterfragt. Kultur wird so zum Tabu, das ungleiche Machtverhältnisse als natürlich erscheinen lässt, und Widerstände von innen verdeckt. Durch diese naturalisierende Sichtweise auf Kultur werden patriarchale Geschlechterverhältnisse als Norm interpretiert. Die Zustimmung der Frauen zu diesen Verhältnissen wird wiederum fraglos angenommen. Man untergräbt damit Proteste und Bestrebungen diese Verhältnisse

von innen zu verändern. Diese starre Sicht auf Kultur nimmt an, dass für jede „Kultur“ eigene Regeln gelten würden, in die man sich nicht einmischen dürfe. Eine Gleichsetzung von „Kultur“ mit dem Privatbereich schließt aber gerade jene Bereiche aus der Integrationsdiskussion aus, die im Alltagsleben von Frauen von zentraler Bedeutung sind.

Diese Betonung der Nicht-Einmischung macht klar, was die ursprüngliche Intention einer Annäherung an Frauen ist: Das Ziel der Gemeinde ist es, Kinder über Frauen zu stärken. Frauenräume zum gegenseitigen Austausch sollen geschaffen werden, um Probleme mit türkisch-stämmigen Kindern zu reduzieren. Empowerment von Frauen ist vorerst kein konkretes Ziel des Integrationsprojekts. Dies würde ja voraussetzen, Kritik an den herrschenden Geschlechterverhältnissen zu äußern und diese auch verändern zu wollen. Die starre Sicht auf Kultur spricht sozialen Verhältnissen aber deren Veränderbarkeit ab.

#### ▪ **Eine Annäherung – Erste Grenzüberschreitungen**

Dies sind die ursprünglichen Ausgangspositionen auf denen eine Annäherung zwischen Gemeinde und türkischen Frauen stattfindet. Diese starren Grenzen beginnen sich aber mit dem tatsächlichen Aufeinandertreffen von Renate Sailer und türkischen Frauen aufzuweichen. Gleichzeitig wird von beiden Seiten immer wieder „Kultur“ als scheinbar unüberwindbares Hindernis ins Spiel gebracht und erschwert somit einen Austausch. Da es keine institutionalisierten Strukturen gibt, über die man Frauen erreichen oder über die frauenspezifische Interessen formuliert werden könnten, gestaltete sich die Annäherung an Frauen als „Bottom-up“ Prozess. Die Gemeinderätin Sailer versuchte über Netzwerke wie Kindergarten, Sprachstartgruppen, aber auch über die Vereine, Zugang zu türkischen Frauen zu bekommen. Trotz anfänglicher Startschwierigkeiten gelang es ihr schließlich, Frauen für das Projekt „Miteinander Zukunft“ zu interessieren und es kam zu ersten Treffen zwischen ihr und diesen Frauen, die vorerst noch im Lichte der Themen Ernährung, Bildung, und Sprache standen. Das Motto der Gemeinderätin war es allerdings, die Frauen zu fragen, *was sie selbst wollten. Sie wolle auch verstehen lernen, weil sie von vielen Dingen einfach noch nichts wisse*, wie sie in einem Gespräch mir gegenüber darlegte (Sailer, 4.7.2006: 13). Damit konnte ein Aushandlungsprozess über Wünsche und Notwendigkeiten für eine Integration von und mit Frauen beginnen, dessen Gestalterinnen Frauen selbst sind.

Scheinbar unüberwindbare Differenzen der „Kultur“ wurden im Laufe der Kontaktaufnahme langsam aufgeweicht. Obwohl „Kultur“, gemeint als Religion, Geschlechterverhältnisse, etc., noch immer als Unterscheidungsmerkmal zwischen „den“ beiden Gruppen wahrgenommen

wurde, wurde sie gleichzeitig dazu benutzt Brücken zu bauen. So erzählte mir eine Kontaktperson, dass die Gemeinderätin beim Versuch türkische Frauen anzusprechen, deren Kochkünste bewunderte, und sich alle sehr darüber gefreut hätten. „Kultur“ half also dabei, eine gemeinsame Basis zu schaffen, von der aus man ins Gespräch kommen konnte.

Auch das Ziel, Vorurteile aus der Welt zu schaffen, und mehr über die Einstellungen und Lebensweisen der „anderen“ zu erfahren, lässt Kultur als Barriere in den Hintergrund treten. Gegenseitiges Wissen übereinander macht „das Fremde“ weniger fremd und verringert die Angst vor Begegnung. So war es auch das Ziel Sailer, die geplanten Frauentreffen als Diskussionsveranstaltungen zu gestalten um Vorurteile aufzuklären. Eine ihrer Ansprechpartnerinnen, eine junge Mutter in Karenz, erzählte: *Renate Sailer habe vorgeschlagen, dass man Treffen machen könnte, wo man über bestimmte Themen redet, wie z.B. das Kopftuch. Man könne durch so ein Projekt sicher Vorurteile aus der Welt schaffen, dass auch die anderen einmal sehen, dass das ganz normale Frauen sind: „Allerdings sind wir jetzt schon 30 Jahre hier“, meinte sie aufgebracht, „die Leute müssten sich doch schon langsam an uns gewöhnt haben“* (Protokoll, 6.7.2006b: 17).

Die Kritik dieser Frau weist darauf hin, dass Kontakt zwar ein erster Schritt ist, um eine Annäherung zu bewirken, dass Kontakt allein aber nicht ausreicht, um Integration zu erreichen. Ein interkultureller Austausch kann zur Leerformel werden, wenn nicht auch bestehende Machtverhältnisse verändert werden, Maßnahmen gegen Diskriminierungen gesetzt und Rahmenbedingungen für eine gesellschaftliche Teilhabe geschaffen werden. In diesem Zusammenhang wurde wiederum die Sicht der Gemeinde auf Integration kritisiert, die alle Lasten und Pflichten der Integration auf MigrantInnen abschiebe.

Beide Seiten zu involvieren, Vorurteile auszuräumen und Räume der Begegnung zu schaffen, war zwar Ziel des Miteinander Projekts, stieß jedoch auch bei den Frauen auf Widerstand. Die von der Gemeinde initiierten Frauentreffen sollten vorerst nicht als Querschnittstreffen von türkischen und einheimischen Frauen organisiert werden. „Kultur“ als Abgrenzung gegenüber „den anderen“ überwog vor einem gemeinsamen „Frau-Sein“. Sailer meinte auf meine Frage, ob auch geplant sei österreichische Frauen zu den Treffen einzuladen: *Sie wolle jetzt einmal so beginnen. Auf Seiten der Einheimischen sehe sie zurzeit keine Chance, die würden da eher noch die Haare aufstellen* (Protokoll, 31.10.2006: 26). Auch eine türkische Teilnehmerin meinte in einem privaten Gespräch, sie glaube, dass es immer eine Grenze zwischen TürkInnen und „Einheimischen“ geben werde. *Sie, die türkischen Frauen, würden die Einheimischen nie ganz an sich heranlassen* (Protokoll, 3.11.2006: 31). Eine Annäherung an

die „österreichische“ Kultur könne besonders aufgrund der unterschiedlichen Religion nicht erfolgen. Die starre Sicht auf sich und „die anderen“ macht islamische Ernährungsvorschriften zu scheinbar unüberwindbaren Trennlinien, die nicht in „die österreichische Kultur“ integrierbar seien. So schien es für viele meiner Kontaktpersonen unmöglich zu sein in österreichische Lokale zu gehen oder tiefere Freundschaften mit ÖsterreicherInnen zu schließen. Die fehlende Flexibilität, unterschiedliche Lebensgewohnheiten in einem gemeinsamen Lebensraum zu integrieren, produziert Angst vor „den Anderen“ und führt zu einer Verhärtung der Grenzen zwischen MigrantInnen und „Einheimischen“.

Entgegen der Intention beider Seiten, geraten Integrationsprojekte so in die Gefahr „einseitig“ umgesetzt zu werden. Projekte mit der alleinigen Teilnahme von türkischen Frauen werden nicht zu einem Abbau dieser „Grenzen“ beitragen können. Man wird nicht zu dem Schluss kommen können, dass die anderen auch *ganz normal* seien. Auch folgende Diskussion beim zweiten Frauentreffen mit der Gemeinde veranschaulicht die Gefahr, durch eine Überbetonung der Differenz exklusive Räume für Frauen mit und Frauen ohne Migrationshintergrund zu schaffen (Protokoll Frauentreffen, 31.10.2006): *Die Frauen äußerten den Wunsch sportlich aktiv zu werden, sie wollten Gymnastik machen, Volleyball spielen etc. Es wurde nach einem Termin gesucht, an dem türkische Frauen den Turnsaal ganz für sich allein nutzen könnten.* Niemand kam auf die Idee, sich einfach in schon vorhandene Gymnastikkurse für Frauen einzugliedern. Die Sorge der Frauen war, dass dort *jederzeit ein Mann hereinkommen könnte.* Dass diese Gefahr durch eine kurze Unterredung ausgeräumt werden könnte, fiel ebenfalls niemandem ein. Dieses banale Beispiel zeigt, wie ein gesellschaftliches „Miteinander“ durch eine Überbetonung der Differenz, und einem falschen Respekt vor „Kultur“ unterminiert werden kann.

Integrative Förderungsmaßnahmen können aber auch exklusiv werden, wenn der Zugang dazu auf inneren Abgrenzungen aufbaut. Der Verein ist dabei einerseits Bereitsteller von Ressourcen, andererseits aber auch exklusiver Ansprechpartner für seine jeweilige Zielgruppe. Außerdem sind die Vereine Garanten für die Einhaltung „kultureller“ Werte und Normen. Die Frauen argumentierten daher, dass ihre Männer Veranstaltungen *im* Verein eher akzeptieren würden als außerhalb. Gleichzeitig begibt man sich damit aber auch unter die Kontrolle der Vereine und schließt Frauen aus, die nicht „dazugehören“. Die Annäherung an Frauen im Rahmen des Miteinander Projekts fand im Spannungsfeld der Interessen der Gemeinde und der Vereine statt. Während erstere daran interessiert ist, Frauen unabhängig von schon bestehenden Strukturen zu organisieren und den Integrationszielen der Gemeinde nutzbar zu

machen, ist es im Interesse der Vereine, Frauen für ihre Ziele zu mobilisieren und sie stärker an den Verein zu binden. Um zu verhindern, dass die Frauentreffen nur Frauen im Umkreis der Vereine ansprechen und dieses Projekt von den Vereinen vereinnahmt wird, war der Gemeinderätin deshalb sehr daran gelegen, einen neutralen Ort als Treffpunkt für Frauen auszuwählen, der prinzipiell einer breiteren Gruppe offen steht. Wie sich die verschiedenen Interessen in Zukunft auf dieses Projekt auswirken werden steht offen.

Dieses Beispiel zeigt auch auf, wie bestehende Geschlechterverhältnisse Veränderungswünsche von Frauen beeinflussen. In diesem Zusammenhang ist die Gemeinde gefordert, einerseits nicht blind für ungleiche Strukturen zu sein, diese aber andererseits auch nicht als natürlich zu erklären. Damit Veranstaltungen und Maßnahmen für Frauen diese auch erreichen können, dürfen diese Angebote bestehende Verhältnisse nicht ausklammern. So sah man ein, dass es auch notwendig war auf Seiten der Männer Verständnis für eine größere Einbindung ihrer Frauen zu schaffen:

*„Weil es ist ja auch so, im Hintergrund gerade bei Muslimen, dass der Mann wissen will, wo geht die Frau um, darf sie das, darf sie das nicht. Ob uns das passt oder nicht, so ist es nun mal, und auf das müssen wir Rücksicht nehmen. Am Montag [Gesamttreffen des MigrantInnenbeirats] muss ich auch mit den Männern dahingehend reden, wollt ihr das wirklich und unterstützt ihr das wirklich? Gerade wenn es um Sprache geht, dass sie es zumindest dulden und noch besser auch aktiv fördern sollten.“ (Heinz, 27.4.2006: 24)*

Auch Osman Saltan wies darauf hin, dass man bei den Eltern beginnen müsse, um Verständnis für die Aktivitäten von jungen Frauen zu schaffen.

Im Rahmen der ersten Frauentreffen kam es jedoch auch zu Situationen, die gemeinsame Überschneidungen in den Vordergrund rücken ließen und „kulturelle“ Trennlinien überbrückten:

*Beim Treffen der Gemeinderätin mit türkischen Migrantinnen im Vereinslokal von ATIB versteckte eine rauchende Frau plötzlich ihre Zigarette unterm Tisch, als ein Mann hereinkam. Sie meinte erklärend zu Renate Sailer, das sei eben Respekt. Sailer beschwichtigte und meinte, dass auch ihre Familie nie wissen dürfe, wenn sie manchmal mit ihren Freundinnen rauche. Sie nahm die Zigarette und tat so als ob es ihre wäre. Alle waren sich einig, dass besonders in ihrer Generation, ob TürkInnen oder nicht, es dieses Verhältnis zwischen Mann und Frau gebe. Für die jüngere Generation sei das kein Thema mehr (Protokoll, 31.10.2006).*

Dies ist auch ein schönes Beispiel dafür, wie einzelne soziale Merkmale in einem diskursiven Prozess ausgewählt werden, um Gemeinsamkeiten oder Unterschiede zwischen Personen(-gruppen) herauszuarbeiten. In diesem Fall überwinden geteilte Probleme die Grenzen von „Kultur“. Individuen werden dabei zu KonstrukteurInnen von „Kultur“, schaffen

Zugehörigkeiten neu oder brechen andere auf. „Kultur“ verliert dabei den Schein des Absoluten und Unveränderlichen. Durch die Schaffung von gemeinsamen Aktivitäten und Interaktionsräumen kann die Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten vor der Betonung von Unterschieden gefördert werden.

Am Beispiel der Einbindung von Frauen ins Integrationsprojekt in Telfs konnte aber auch gezeigt werden, dass dominante Sichtweisen auf „Kultur“ Handlungsspielräume von Frauen von vornherein eingrenzen. Durch die fehlende Einbindung von Frauen in die Vereine, wurden Frauen bei den ersten Treffen zwischen Gemeinde und MigrantInnen vorerst nur durch die Vertreter der Vereine repräsentiert. Die homogenisierende Sichtweise der Gemeinde auf Frauen als Teil „ihrer Kultur“ trug zusätzlich dazu bei, dass die Einbindung von Frauen ins Integrationsprojekt vorerst nicht nach den Bedürfnissen und Wünschen der Frauen selbst fragte. Integration von Frauen wird somit zu einem fremdbestimmten Projekt. Erst die tatsächliche Einbindung von Frauen ins Integrationsprojekt konnte erreichen, dass Bedürfnisse und Wünsche von Frauen an der Basis erhoben werden konnten und gleichzeitig in der Gemeinde eine machtvolle Unterstützung hinter sich hatten. Obwohl der homogenisierende Blick auf Frauen und „ihre Kultur“ somit im Laufe des Projekts differenziert wurde, stellte „Kultur“ im Laufe des Projekts immer wieder eine Barriere dar. So sahen auch türkische Frauen „Kultur“ immer wieder als Trennlinie zwischen „sich“ und „den anderen“ und argumentierten für getrennte Aktivitäten und Veranstaltungen. Frauen suchen damit nach Wegen, innerhalb dominanter Werte und Normen Veränderungen zu bewirken, sie wollen die Grenzen des sozial Akzeptierten aber nicht verlassen. Dies führt oft zu einer Überbetonung von Differenz und der Gefahr, auf Basis von „Kultur“ exklusive Räume zu schaffen, die bestimmte kulturelle Merkmale und Gewohnheiten schützen sollen, in Wirklichkeit aber asymmetrische Partizipationsstrukturen aufrechterhalten. Frauen sind also doppelt „von oben“ festgesetzten Werten und Normen ausgesetzt, einerseits definieren die Vereine, wie „ihre Kultur“ auszusehen hat, andererseits übernehmen politische VertreterInnen diese Darstellungen und belegen Frauen mit eigenen Erwartungen und Vorurteilen. Wird in Integrationsprojekten Kultur und kulturellen Gesetzmäßigkeiten Vorrang gegeben, so werden marginalisierte Gruppen weiterhin marginalisiert bleiben und nicht mitbestimmen können, welche Veränderungen sie für sich fordern. Wird der Struktur, gleicher Teilhabe und Chancen Vorrang gegeben, schafft man damit die Voraussetzungen für eine selbstbestimmte Integration von Frauen und anderen marginalisierten Gruppen in diese Gesellschaft.

## ***Schlussfolgerungen – Ein gesellschaftliches Miteinander jenseits der Grenzen von „Kultur“***

Kultur steht im Zentrum von politischen Diskursen um Integration und kulturelle Vielfalt in heutigen multikulturellen Gesellschaften. Sie wird von Nationalstaaten, religiösen und ethnischen Mehr- und Minderheiten benutzt, um Identitäten zu konstruieren und ihre Interessen zu legitimieren. Gleichzeitig wird Kultur immer öfter zur Erklärung von Integrationsproblemen herangezogen. Dem zugrunde liegt ein Verständnis von Kultur als etwas Starres, Natürliches und Unveränderliches, das absolute Differenzen zwischen Menschen und Menschengruppen festschreibt. Die Unterschiede zwischen kulturellen Gruppen werden vor deren Gemeinsamkeiten hervorgehoben und deren Merkmale homogenisiert und essentialisiert. Dies produziert Angst vor „den anderen“, dem Verlust der eigenen Werte und Normen, der Assimilation durch das jeweilige Gegenüber, und lässt es notwendig erscheinen, „das Eigene“ zu bewahren. Es scheint, als ob Kultur nicht-integrierbare Bereiche festschreibe, die durch Integrationsmaßnahmen nicht überwunden werden könnten.

Meist ist dieser Fokus auf die Kultur „der anderen“ mit dem Ausschluss von ImmigrantInnen von bestimmten Rechten, seien es Staatsbürgerschaftsrechte, Wahlrecht, Recht auf freie Religionsausübung, etc., und damit dem Festschreiben von ungleichen Chancen verbunden. MigrantInnen suchten deshalb Wege außerhalb der nationalen Institutionen, um Zugang zu gewissen Ressourcen zu bekommen. Sie organisierten sich in eigenen Vereinen und Organisationen, die sich auf die Bereitstellung sozialer und religiöser Dienstleistungen spezialisierten. Ihre Nicht-Anerkennung als politische AkteurInnen und ihr damit verbundener Ausschluss aus den politischen Institutionen Österreichs hat dazu geführt, dass viele MigrantInnenorganisationen sich heute nicht primär als „politisch“ definieren und explizit für die politischen, ökonomischen und sozialen Interessen von ImmigrantInnen eintreten, sondern ihre Hauptaufgabe vielmehr in der Vermittlung „ihrer Kultur“ sehen. Aufgrund einer fehlenden Interessensvertretung von MigrantInnen innerhalb staatlicher Organisationen und Institutionen übernehmen MigrantInnenvereine aber mehr Funktionen, als nur religiöse oder kulturelle Dienstleistungen anzubieten. Auf der Basis der „eigenen Kultur“ fordern sie auf unterschiedlichen Ebenen ihr Recht auf Differenz ein. Durch die Instrumentalisierung von Kultur zur Herstellung einer gemeinsamen Identität und der Einforderung von Gruppenrechte wird die Wahrnehmung von Kultur als Grenze zwischen Gruppen von Menschen weiter

verstärkt. Folglich werden religiös-ethnische MigrantInnenvereine von außen wie von innen als Repräsentanten „einer Kultur“ wahrgenommen, der bestimmte Differenzen zur Aufnahmegesellschaft zugeschrieben werden und selbst festschreibt. Auch in Integrationsprojekte werden MigrantInnenorganisationen daher als RepräsentantInnen einer ethnischen oder religiösen Minderheit eingebunden. MigrantInnenorganisationen geraten somit ebenfalls ins Zentrum politischer Diskurse um Integration und kulturelle Diversität.

Welche Konsequenzen diese starre Sicht auf Kultur, die Differenzen zwischen Gruppen von Menschen festzuschreiben scheint, für die Praxis von MigrantInnenorganisationen, ihr Verhältnis untereinander und interne Mitbestimmungsstrukturen hat, und wie sie sich auf Strukturen der Teilhabe an Integrationsprojekten auswirkt, habe ich in vorliegender Arbeit am Beispiel der beiden türkisch-islamischen Vereine ATIB und IKZ in der Marktgemeinde Telfs analysiert.

## **1. MigrantInnenvereine – Keine homogenen, apolitischen Kulturträger, sondern Repräsentanten transnationaler Interessen**

Um das Bild auf MigrantInnenorganisationen als reine Trägerinnen „einer“ uniformen und homogenen Kultur oder Religion zu durchbrechen, beleuchtete diese Arbeit zuerst den Entstehungskontext der beiden in Telfs vertretenen türkisch-islamischen Vereine ATIB und IKZ. MigrantInnenorganisationen sind politische Akteurinnen, die bestimmte Interessen vertreten, die sich in einem transnationalen Kontext herausbilden. Da „Kultur“ aber sehr überzeugend ist, um seine Belange nach außen zu legitimieren und das Recht auf den Erhalt der „eigenen Kultur“ einzufordern, und gleichzeitig ein machtvoll Instrument ist, um inneren Zusammenhalt herzustellen, werden diese Interessen oft durch das Label „Kultur“ verdeckt. So definieren sich beide untersuchten Vereine als kulturelle Organisationen, deren hauptsächliches Ziel es ist, „ihre Kultur“ durch die Ermöglichung religiöser Ausübung, der Weitervermittlung von Religion, oder der Abhaltung kultureller Feste zu vermitteln. Sie erscheinen somit als neutrale, apolitische Akteure. Die transnationalen Anbindungen beider Vereine zeigten jedoch, dass „Kultur“ in beiden Fällen instrumentalisiert wird, um nationale und religiöse Zugehörigkeiten aufrechtzuerhalten: Durch seine finanzielle und organisatorische Bindung an den türkischen Staat verpflichtet sich ATIB, die Prinzipien der türkisch-nationalen Identität an türkische EmigrantInnen weiterzuvermitteln. Ziel des türkischen Staates ist es dabei, die religiösen und politischen Aktivitäten türkischer EmigrantInnen in der Diaspora zu kontrollieren, um besonders die Instrumentalisierung von Religion zu oppositionellen Zwecken zu verhindern. Folglich ist es

der türkische Staat, der festlegt, welche Interpretationen von Religion und Ethnizität als „türkische Kultur“ weitervermittelt werden. ATIB richtet sich daher prinzipiell an sunnitische türkischsprachige MuslimInnen, nicht jedoch an AlevitInnen oder Personen, die eine andere als die türkische Ethnizität betonen, wie z.B. politisch aktive KurdInnen.

Das IKZ hingegen ist Teil der weltweiten islamischen Bruderschaft der Süleymançılar und in ein transnationales Netzwerk der religiösen Ausbildung und der Personalbesetzung eingebunden. Beides wird durch das geistliche Zentrum der Bruderschaft in Istanbul gemeinsam mit dem europäischen Zentrum der IKZ in Köln koordiniert. Folgend den Zielen des Gründers der Bewegung der Süleymançılar, ist es das Interesse dieses Vereins, den „wahren“ Islam an sunnitische MuslimInnen weiterzuvermitteln. Dieser „wahre“ Islam ist jedoch die spezifische, sehr strikte Interpretation des Islam durch die Süleymançılar, die sich in Opposition zum Laizismus in der Türkei herausgebildet hat. Diese spezifische Interpretation wird folglich zu „Kultur“ erklärt. Trotzdem richtet sich das IKZ an alle sunnitischen MuslimInnen (nicht an AlevitInnen), bzw. am sunnitischen Islam interessierte Personen, während ethnische Zugehörigkeit theoretisch kein Ausschlusskriterium ist, durch den türkischen Hintergrund der Organisation wie der Vereinsangestellten in der Praxis jedoch schon.

Beide Vereine benutzen „Kultur“, um Identitäten zu konstruieren und Kriterien der Zugehörigkeit und des Ausschlusses festzulegen, nach innen Zusammenhalt zu schaffen und sich nach außen (auch gegeneinander) abzugrenzen. Durch die Bezeichnung dieser Identitäten als „Kultur“, wird deren Veränderbarkeit und Kontextabhängigkeit jedoch verdeckt. Sie scheinen als natürlich und verschleiern ihnen zu Grunde liegende Machtverhältnisse und Interessen. Die Vereine nur als Repräsentanten einer Kultur oder Religion wahrzunehmen, geht an der viel komplexeren sozialen Realität vorbei, in der beide in einem transnationalen Kontext, zwischen Aufnahmegesellschaft, Herkunftsland und nationale Grenzen überschreitenden Zugehörigkeiten ihre Interessen formulieren. Weder sind migrantische Selbstorganisationen daher uniforme Blöcke, noch sind sie apolitisch oder neutral. Vielmehr verfolgen sie spezifische Interessen, die von unterschiedlich machtvollen AkteurInnen unterstützt werden.

## **2. Die Vereine in der Praxis - Zwischen kollektivem Determinismus und individueller Handlungsfreiheit**

### **▪ Komplexe Zugehörigkeiten und Nutzungen**

Beide Vereine können prinzipiell nur den Teil der türkischstämmigen Bevölkerung ansprechen, der sich in ihre nationalen, ethnischen und religiösen Kriterien der Zugehörigkeit einordnet. Die Zielgruppe beider Vereine sind türkischsprachige, sunnitische MuslimInnen, und darunter vor allem jene, die prinzipiell auch religiös interessiert sind. Diese Zielgruppe ist jedoch nicht homogen, sondern umfasst eine Vielzahl an Personen unterschiedlicher Herkunft, Bildung, Geschlechts, Alters, sozialen Status, Angehörige der ersten, zweiten und dritten Generation, neu zugewanderte Personen und „Alteingesessene“. Auch übernehmen die Mitglieder der Vereine die Identitäten und ideologischen Positionen der Vereinsführung nicht eins zu eins. Die Zugehörigkeiten zu den Vereinen variieren je nach Kontext, sie sind abhängig von den Rahmenbedingungen der Aufnahmegesellschaft, ob man sich dort akzeptiert oder ausgeschlossen fühlt, von der Angebots- und Personalstruktur innerhalb der Vereine, und von individuellen Faktoren, wie Alter oder Geschlecht der Mitglieder. Die größte Bedeutung der Vereine wird darin gesehen, dass sie die Möglichkeit bieten, die eigene Religion auszuüben und weiterzuvermitteln, wie auch die Bezeichnung beider Vereine als „Moscheen“ nahe legte. Religion wird dabei als wichtiger Marker der eigenen Kultur gesehen. Eltern schätzten vor allem die durch die Vereine gegebene Möglichkeit ihren Kindern Religionsunterricht zukommen zu lassen. Außerdem fungieren beide Vereine als sozialer Treffpunkt und Netzwerk, die den Zugang zu bestimmten Ressourcen ermöglichen, um kulturelle Traditionen aufrechterhalten zu können.

Zugehörigkeit und Nutzung der Vereine müssen sich dabei nicht immer überschneiden, letztere erfolgt nach pragmatischen Gesichtspunkten, ohne zwangsläufig die ideologischen Positionen der Vereine nachzuvollziehen. So gehört nur ein kleiner Bruchteil der BesucherInnen des IKZ der Bruderschaft der Süleymanlılar an. Die Einbindung in die Vereine ist sehr unterschiedlich. Während einige wenige Männer ehrenamtlich in den Vereinsvorständen mitwirken, die Vereine administrativ leiten und seine Ausrichtung und Aktivitäten mitbestimmen, gibt es je einen von Mitgliedsbeiträgen oder dem türkischen Religionsministerium bezahlten Imam, seine Frau und beim IKZ auch weibliche Hocas, die sich um die religiöse Betreuung der Mitglieder kümmern. Das Gros der Mitglieder wechselt je nach Angeboten der Vereine und den eigenen Interessen von einem Verein zum anderen, partizipiert in beiden, nutzt den Verein nur an größeren Feiertagen oder regelmäßig.

Mitgliedschaft zu beiden Vereinen läuft oft quer durch die Familien. Die Angebote beider Vereine sind für Männer und Frauen prinzipiell getrennt, das IKZ engagiert sich im Bereich der religiösen Bildung mehr für Jugendliche, während ATIB mehr kulturelle und soziale Aktivitäten fördert. Prinzipiell ist es wichtig zu betonen, dass an den Aktivitäten der Vereine und ihrer alltäglichen Praxis nichts Spektakuläres zu finden ist, wie Spekulationen der Medien oder von politischen Parteien manchmal vermuten lassen. Sie stellen Ressourcen bereit, um Religion und Tradition ausleben und weitervermitteln zu können und bieten zusätzliche, jedoch nicht ausschließliche, Möglichkeiten der Identifikation an.

- **Versteckte Akteure der Integrationspolitik - MigrantInnenvereine als Produzenten dominanter sozialer Werte und Normen**

Auch wenn beide untersuchten Vereine keine expliziten politischen Aktivitäten setzen, sind sie doch als politische Akteure zu betrachten und spielen eine Rolle für die Integration ihrer Mitglieder. Auf der Basis ihrer jeweiligen religiösen, ethnischen oder kulturellen Zugehörigkeiten konstruieren die Vereine „ihre Kultur“, die bestimmte soziale Werte und Normen vermittelt, die festlegen, welche Verhaltensweisen gesellschaftlich akzeptiert werden und welche nicht. Sie schreiben fest, wem welche Handlungsmöglichkeiten offen stehen, wer welche Positionen und Rollen einnehmen kann und wer in einer Gesellschaft mehr zu sagen hat als andere. Auch legen sie Grenzen zu anderen Gruppen fest, deren Überschreitung sozial sanktioniert wird.

Diese Werte und Normen stellen die Werte und Normen der dominanten ethnischen, nationalen oder religiösen Elite dar und dienen diesen, ihre Bestimmungsmacht aufrechtzuerhalten. Da diese Strukturen als Teil der „eigenen Kultur“ definiert werden, erscheinen sie als natürlich und können nicht mehr hinterfragt werden. Legitimiert durch die eigens definierte Kultur werden asymmetrische Machtverhältnisse daher oft über Generationen aufrechterhalten und werden so tatsächlich zu einem Teil der Kultur.

Obwohl Nutzung und Zugehörigkeiten zu den beiden untersuchten Vereinen komplex sind und variieren, geben die Vereine durch ihre Konstruktionen von Identität bestimmte sozial anerkannte Handlungsspielräume vor, in denen sich Individuen bewegen können. Die jeweils dominanten gesellschaftlichen Normen spiegeln sich in den Angeboten der Vereine, ihren Zielen, Aufgaben, ihren Kooperationen mit anderen Organisationen und ihren internen Partizipationsstrukturen wider. Besonders Frauen werden mit dem Argument der „Kultur“ aus der Partizipation in den Vereinen und in der Öffentlichkeit ausgeschlossen. Die Vereine können sich also nicht ihrer Aufgabe entziehen, Integration aktiv mitzugestalten und aktiv

mitzudenken, welche Auswirkungen die von ihnen vermittelten Werte und Normen auf das Leben ihrer Mitglieder und ihre Interaktionen mit der Aufnahmegesellschaft haben.

- **Asymmetrischer Partizipationsstrukturen für Frauen – Hegemoniale Geschlechterrollen unter dem Deckmantel der Kultur**

An der Situation von Frauen in den Vereinen konnte gezeigt werden, wie durch eine starre Sicht auf Kultur asymmetrische Machtverhältnisse im Inneren legitimiert und fortgesetzt werden. Oft sind es patriarchale Geschlechterverhältnisse, die als Teil der Kultur definiert werden und die Vorherrschaft der Männer in den Vereinen legitimieren. Ideale und theoretisch in den Statuten festgelegte Prinzipien wie Gleichberechtigung und demokratische Strukturen werden so in der Praxis unterminiert. Trotz formeller Gleichberechtigung sind Frauen in beiden Vereinen nicht im Vereinsvorstand vertreten, noch übernehmen sie irgendwelche öffentlichen oder repräsentativen Aufgaben. Von den Angestellten der Vereine wurde dies mit dem religiösen Prinzip der Geschlechtertrennung gerechtfertigt. Die Nicht-Einbindung von Frauen in vereinsinterne Entscheidungsprozesse, in organisatorische Belange und öffentliche Veranstaltungen wurde auf die „Natur“ der Frauen, auf kulturelle, wie religiöse Normen zurückgeführt.

Eine Analyse der Partizipationsstrukturen in den Vereinen ergab jedoch, dass Frauen nicht aufgrund von „Kultur“ oder „Religion“, sondern aufgrund hegemonialer, patriarchaler Geschlechterrollen aus diesen ausgeschlossen werden. Frauen und Frauenräume werden als „private“, „zu schützende“ und „zu repräsentierende“ Objekte wahrgenommen. Frauen sind in den Vereinen „nicht-sichtbar“, der Verein dient ihnen nicht als öffentlicher Treffpunkt, da Frauen sich vor allem im privaten Bereich, zu Hause, bei den Nachbarinnen und Verwandten treffen sollen. Aufgrund dieser Zuweisung zum Privatbereich sind Frauen auch aus Entscheidungsfindungsprozessen innerhalb der Vereine, der Organisation öffentlicher Veranstaltungen und der Teilnahme an diesen weitgehend ausgeschlossen. Trotz formeller Gleichberechtigung in den Vereinen, hat es sich so etabliert, dass Frauen in der Regel über ihre Männer Mitglieder in den Vereinen sind und daher nicht direkt an internen Wahlen teilnehmen. Dies wiederum hat zur Folge, dass Frauen sich auch nicht zu Wahlen aufstellen lassen oder bestimmte KandidatInnen unterstützen oder nominieren können. Obwohl Frauen beim IKZ eigener Raum zugestanden wird, es weibliches religiöses Personal, Unterrichts- und Aufenthaltsräumlichkeiten für Frauen gibt und sie in diesen Bereichen auch für sich selbst entscheiden und organisieren können, werden auch dort die Räume für Frauen innerhalb der Grenzen dieser hegemonialen Geschlechterrollen definiert. So schreibt auch dort die

Definition des Kopftuchtragens und der Heirat als religiöse Pflicht die Rolle der Frau als privates, zu schützendes und zu repräsentierendes Objekt fest. Den weiblichen Hocas ist es ebenfalls nur erlaubt bis zu ihrer Heirat in den Vereinen zu arbeiten, da sie sich dann ihren häuslichen Pflichten widmen sollen. Auch können Frauen keine Aufgaben übernehmen, in denen das Prinzip der Geschlechtertrennung nicht gewahrt bleiben könnte.

Da Frauen keine Schlüsselpositionen innerhalb der Vereine einnehmen und dort keine direkten VertreterInnen haben, scheinen sie mit den vorhandenen Strukturen und den Entscheidungen ihrer Männer einverstanden zu sein. Gespräche mit Frauen selbst haben jedoch ergeben, dass Frauen sich gegen diese hegemonialen Geschlechterrollen wehren, und scheinbar natürliche religiöse oder kulturelle Normen aufbrechen. Trotzdem haben besonders marginalisierte Gruppen nicht immer die Möglichkeit, ganz aus den von oben festgelegten Normen und Handlungsräumen auszubrechen. Es wird daher oft innerhalb der bestehenden Strukturen nach Möglichkeiten zu Veränderungen gesucht, indem z.B. Religion den eigenen Interessen gemäß uminterpretiert wird oder man den Verein als schützenden Rahmen für eine verstärkte Organisation von Frauen nutzen will.

- **Marginalisierte Gruppen im Schnittpunkt dominanter Interessen**

Diese Geschlechterrollen haben jedoch nicht nur Auswirkungen auf das Leben und die Mitbestimmung innerhalb der Vereine, sondern auch auf das soziale und berufliche Leben der Frauen. Im Zusammenspiel mit äußeren Rahmenbedingungen schränken „von oben“ festgelegte Normen und Werte die Handlungsspielräume von Frauen ein. Die Definition des Kopftuchs als religiöse Norm verbindet das Bild einer ehrbaren Frau und Mutter mit dem Kopftuchtragen. Gleichzeitig führt die Homogenisierung des Islam und dessen Nicht-Anerkennung als Teil der österreichischen Identität dazu, dass Frauen mit Kopftuch im Berufsleben, bei der Job- und Wohnungssuche diskriminiert werden und täglich mit Vorurteilen konfrontiert werden. Das Amt der weiblichen Hocas in den IKZ ist, legitimiert durch die religiöse Norm das Kopftuch zu tragen, zu heiraten und die Pflicht des Mannes die Familie zu versorgen, auf die Rolle der Frauen im Privatbereich, als Hausfrauen und Mütter ausgerichtet. So steht das Amt der Hocas nur jungen, unverheirateten Frauen offen, von denen ab einem bestimmten Alter erwartet wird, zu heiraten. Die Ausbildung in den Lehren der Süleymançılar sieht daher keinen offiziell anerkannten Abschluss vor, der den Frauen in einer weiteren beruflichen Zukunft außerhalb des Vereins behilflich wäre. Gleichzeitig erfahren diese Frauen keine Unterstützung von Seiten der Gemeinde, da Religion als „nicht-integrierbar“ definiert wird und den Vereinen überlassen wird.

### **3. Die Auswirkungen einer starren Sicht auf Kultur auf Interaktionen von MigrantInnenorganisationen mit VertreterInnen der Aufnahmegesellschaft**

- **Kultur als unüberbrückbare Trennlinie schafft Räume der „Nicht-Integrierbarkeit“ und reduziert Integration auf eine reine Symptombekämpfung**

Integration gelangte in Österreich bisher nur als Problem über die Wahrnehmungsschwelle der breiten Bevölkerung sowie der politischen VerantwortungsträgerInnen. Immer öfter werden sichtbare Ausformungen von Fremdheit, Minarette, Kopftuch, eine andere Muttersprache als „Integrationsprobleme“ wahrgenommen. Es scheint dabei die Kultur „der anderen“ zu sein, die für soziale Probleme verantwortlich ist. In diesem Zusammenhang rückt vermehrt „der Islam“ als Ursache für Integrationsprobleme in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, der gleich wie „Kultur“ als homogener, unveränderlicher und daher „nicht-integrierbarer“ Block erscheint. Diese starre Sicht auf Kultur führt zu einer starren Sicht auf Integration, die Integration als Annäherung unterschiedlicher, nicht vereinbarer essentialisierter Kulturen definiert und mehr an Assimilation als an einen beidseitigen, wenn auch asymmetrischen Prozess erinnert. Die Annahme, dass Kultur absolute Differenzen markiere und die Sicht auf MigrantInnenvereine als Vertreter einer Kultur, lässt Integration von vornherein nur in den Schnittpunkten von migrantischen Lebenswelten und öffentlichen Interessen zum Thema werden. Nicht-sichtbare Integrationsprobleme, wie strukturelle Diskriminierungen am Bildungs- und Arbeitsmarkt, der Ausschluss von hier geborenen Personen von der Staatsbürgerschaft, etc. werden nicht adressiert. Zudem schließt der starre Blick auf Kultur ganze Lebensbereiche aus der Diskussion über Integration aus und schafft somit erst die Basis für „Parallelwelten“, die doch eigentlich verhindern werden sollen. Interne Partizipationsstrukturen werden als Teil der Kultur wahrgenommen und naturalisiert. So wurden im Telfer Integrationsprojekt vor allem der Bereich der Religion, der Privatbereich und patriarchale Geschlechterrollen als von eigenen kulturellen Regeln bestimmt betrachtet und außen vor gelassen. Die Definition von Religion als „nicht-integrierbar“ führte dazu, dass der sich primär religiös verstehende Verein IKZ und seine religiösen Aktivitäten nicht eingehend ins Integrationsprojekt eingebunden wurden. Legitimiert durch religiöse Normen, sahen sich die führenden Personen des Vereins nicht dazu veranlasst, die Geschlechterrollen innerhalb des Vereins zu überdenken und offen zu legen. Damit entzieht man besonders marginalisierten Gruppen innerhalb von Minderheiten ihr Recht auf Integration und Gleichberechtigung.

- **Türkisch-muslimische MigrantInnen als Teil ihrer Kultur – Stellvertreterpolitik führt zur Übernahme dominanter Definitionen von Kultur**

MigrantInnenorganisationen, selbst als Vertreterinnen „einer Kultur“ definiert und von außen so wahrgenommen, werden als Repräsentantinnen ihrer Mitglieder in Projekte zur Integration von MigrantInnen involviert. Die innere Heterogenität der Mitglieder der Vereine und asymmetrische Partizipationsstrukturen werden von außen in der Regel nicht wahrgenommen. Dies hat weitreichende Konsequenzen für marginalisierte Gruppen innerhalb von Minderheiten, die nicht oder nur beschränkt mitbestimmen können, wie „ihre“ Kultur definiert und repräsentiert wird und welche Handlungsmöglichkeiten ihnen somit zugestanden werden. Frauen werden so zum Teil einer Kultur erklärt, deren zur Norm ernannte Prinzipien sie selbst teils kritisieren. Doch diese Widerstände von unten werden aufgrund fehlender Partizipationsmöglichkeiten für Frauen von der Vereinsführung selbst nicht wahrgenommen und werden so auch nicht nach außen repräsentiert. In der Interaktion mit VertreterInnen anderer Organisationen oder der lokalen Politik kommen so nur hegemoniale Positionen zu Wort. Durch die Sicht auf MigrantInnenorganisationen als homogene Gruppen werden diese Identitätskonstruktionen „von oben“ aber als natürlich wahrgenommen und daher übernommen und reproduziert. So wurde von Seiten der Gemeinde, wohl auch aufgrund eigener traditioneller Rollenbilder, die Zuschreibung türkischer Frauen auf den Privatbereich und ihre Rolle als Hausfrauen und Mütter als Teil der „türkischen“ Kultur wahrgenommen und nicht kritisiert. Demokratische Prinzipien und Gleichberechtigung von Mann und Frau scheinen Halt vor „Kultur“ zu machen und konstruieren eigene kulturelle Gesetzmäßigkeiten.

- **Türkisch-muslimische MigrantInnen als unterdrückte Opfer – Homogenisierung führt zu Fremdbestimmung**

Andererseits wurde am Beispiel der Einbindung von Frauen ins Integrationsprojekt deutlich, wie Vorurteile gegenüber türkisch-muslimischen Frauen diese homogenisieren und sie zu Opfern, denen geholfen werden muss, machen. Dabei wird vor allem auf „die unterdrückte muslimische Frau“ fokussiert, wodurch Frauen aber wiederum als Teil eines größeren Ganzen, in diesem Fall des Islam und einer patriarchalen Kultur reduziert werden. Die Heterogenität migrantischer Frauen, ihre unterschiedlichen Bedürfnisse und strukturelle Diskriminierungen kommen nicht zur Sprache. Auch dieser homogenisierende Blick führt dazu, dass *für* Frauen gesprochen wird und sie nicht selbst ihre Bedürfnisse definieren können. So sind es weiterhin

die Vertreter der Vereine wie der Gemeinde, die *über* Frauen sprechen und Notwendigkeiten für Frauen über deren Köpfe hinweg bestimmen.

- **Eine Überbetonung von Differenz führt zu getrennten Regeln und Räumen statt gemeinsamem Gestalten**

Eine starre Sicht auf Kultur hat auch zur Folge, dass die angestrebte Beidseitigkeit im Integrationsprojekt nicht umgesetzt wurde. Die Überbetonung von kultureller Differenz führt dazu, dass wiederum getrennte Räume für MigrantInnen und „Einheimische“ geschaffen werden, da die Grenzen der unterschiedlichen Kulturen als zu fundamental erscheinen. Die Organisation von MigrantInnen in eigenen Vereinsstrukturen oder die Schaffung spezifischer Angebote für MigrantInnen in Bereichen, die nichts mit kultureller Differenz zu tun haben, wie z.B. Turnunterricht, wird somit statt einem Herausarbeiten gemeinsamer Interessen gefördert.

Beide, dominante und marginalisierte Gruppen müssen in den Prozess der Integration eingebunden werden. Dies schließt Teile der Mehrheitsgesellschaft und der Minderheiten, Eliten und RepräsentantInnen von Minderheiten und marginalisierte Gruppen innerhalb von Minderheiten mit ein. Die Vorgangsweise der Telfer Gemeinderätin Sailer, Wünsche und Forderungen mit offenem Ergebnis an der Basis zu erheben, ist dafür ein guter Ausgangspunkt. Der Vertretungsanspruch schon institutionalisierter Strukturen muss dabei ausbalanciert werden, indem man einerseits deren Einfluss auf bestimmte Bevölkerungsgruppen nutzt, andererseits aber nicht deren Exklusivität übernimmt. Auch ein Balanceakt zwischen kollektiven Forderungen nach Anerkennung von Differenz und individuellen Rechten von BürgerInnen muss geleistet werden. Basis dieser Überlegungen sollte sein, wie Johann Gstier es formulierte: *„Was die Rechte betrifft, muss es klar und unhinterfragt sein, dass alle Rechte für alle Einwohner gelten müssen. Punkt“* (Gstier, 28.4.2006). Dieses Prinzip darf nicht durch andere „kulturelle“ Standards oder der Naturalisierung von Differenz unterminiert werden.

#### **4. Aktive Mitgestaltung ist notwendig**

Diese Beispiele machen deutlich, wie migrantische Selbstorganisationen und die Aufnahmegesellschaft durch ihre Definitionen von Zugehörigkeiten direkt das soziale und berufliche Leben und damit die Integration von Minderheitenangehörigen beeinflussen. Die Funktion von MigrantInnenorganisationen als Produzentinnen sozialer Werte und Normen wird von diesen selbst aber zu wenig bewusst wahrgenommen und sie reproduzieren damit nicht mehr zeitgemäße Vorstellungen von Kultur. Auch „nicht-politische“ und

„kulturell“ tätige Vereine sind Akteure einer Migrationspolitik „von unten“ und gestalten die Lebensräume ihrer Mitglieder direkt mit. Eine Öffnung der Partizipationsmöglichkeiten innerhalb der Vereine (gleichberechtigte Teilhabe von Männern und Frauen, Diskussionsforen, Neustrukturierung des Wahlrechts, Informationsveranstaltungen, Dezentralisierung von Entscheidungsprozessen, etc.), forciert durch die Zusammenarbeit mit lokalen politischen VertreterInnen, würde auch die Beteiligung von Gruppen, die bis dato nur wenig Mitspracherecht haben, an Entscheidungsprozessen stärken. Eine verstärkte Basisorientierung würde schnell klar machen, dass Konstruktionen von Identität „von oben“ in Frage gestellt werden und zahlreiche Wünsche nach Veränderung bestehen.

Die starre und homogenisierende Sicht auf Kultur, die MigrantInnenorganisationen wie Nationalstaaten als TrägerInnen einer Kultur erklärt, wird selbst zum Hindernis in der Integration von ImmigrantInnen. Sie führt dazu, dass Grenzen zwischen religiösen, ethnischen, und anderen Minderheiten und der Aufnahmegesellschaft aufrecht bleiben. Die Wurzeln von Integrationsproblemen werden nicht in ungleichen Chancen und ungleicher Teilhabe an gesellschaftlichen Mitbestimmungsprozessen gesehen, sondern in bestimmten, unveränderlichen Charakteristika, der „Kultur“ „der anderen“. Bestimmte Lebensbereiche werden daher als „nicht-integrierbar“ erklärt und entweder den MigrantInnenorganisationen selbst überlassen, oder es wird gefordert, diese zu assimilieren. Die Definition von „Kultur“ wird aufgrund der Homogenisierung „der TürkInnen“ oder „der MuslimInnen“ den führenden Vertretern (meist Männern) von MigrantInnenvereinen überlassen. Die Standpunkte marginalisierter Gruppen werden von der Repräsentation nach außen ausgeschlossen. Eine essentialisierende und homogenisierende Sicht auf „Kultur“ steht damit dem theoretisch formulierten Ziel von Integration als möglichst gleicher Teilhabe aller (Wohn- und Staats-)BürgerInnen an der österreichischen Gesellschaft im Wege. Ob diese starre Sicht auf Kultur nun Ursache für den Ausschluss von ImmigrantInnen von bestimmten Rechten und der nationalen Identität ist, oder Ausrede, um sich nicht ernsthaft mit politischen Konzepten zur Integration von ImmigrantInnen auseinandersetzen zu müssen und institutionalisierte Machtverhältnisse nicht zu gefährden, bleibt dahingestellt.

Diese Arbeit zeigt, wie Sichtweisen auf sich und „andere“ immer gegenseitig aufeinander wirken und wie Interaktionen von diesen Eigen- und Fremdsichten gestaltet werden. Davon ausgehend kann festgestellt werden: Integration passiert. „Nicht- Integrierbarkeit“ oder gar „Artfremdheit“ ist konstruiert und immer Instrument spezifischer machtpolitischer Interessen. Es ist an der Zeit in diesen fortwährend ablaufenden Prozess des Abgrenzens und Einschließens aktiv und gestaltend einzugreifen. Lokale und nationale PolitikerInnen und

migrantische Selbstorganisationen sind dazu aufgefordert möglichst viele Schnittpunkte in gemeinsamen Lebensbereichen zu schaffen und nicht länger ZuschauerInnen eines Integrationsprozesses zu sein, in dem kulturelle Differenzen zu oft zu scheinbar unüberbrückbaren Trennlinien zwischen gesellschaftlichen Gruppen werden. Die Integrationsbemühungen der Gemeinde und Vereine in Telfs sind ein erster Schritt dazu, nicht länger zuzusehen, sondern aktiv mitzugestalten.

## **Bibliographie**

---

### **Amid, Vered**

2000 Constructing the field. In: Vered Amid (ed.), *Constructing the field: Ethnographic fieldwork in the contemporary world*; pp. 1-18. London

### **Barth, Fredrik**

1970 Introduction. In: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*; pp. 9-37. Oslo

### **Bauböck, Rainer**

1996 Introduction. In: Bauböck/ Heller/ Zolberg (ed.), *The Challenge of Diversity. Integration and Pluralism in Societies of Immigration*; pp. 7-22: European Centre Vienna

### **Baumann, Gerd**

1998 Ethnische Identität als duale diskursive Konstruktion. Dominante und demotische Identitätsdiskurse in einer multiethnischen Vorstadt in London. In: Assmann/ Friese (ed.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität*; pp. 288-313. Frankfurt/Main: Suhrkamp

### **Baumann, Gerd**

1999 *The Multicultural Riddle: rethinking national, ethnic, and religious identities*. New York: Routledge

### **Beer, Bettina**

2003 *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag

—

2003 Systematische Beobachtung. In: B. Beer (ed.), *Methoden und Techniken der Feldforschung*; pp. 119-142. Berlin: Dietrich Reimer Verlag

### **Bratić, Ljubomir**

2004 Die Frage der Selbstorganisation. In: Hakan Gürses; Cornelia Kogoj; Sylvia Mattl (ed.), *Gastarbeiteri. 40 Jahre Arbeitsmigration*; pp. 61-68. Wien: Mandelbaumverlag

—

2004a Selbstorganisation 1993 und Widerstand. In: Hakan Gürses; Cornelia Kogoj; Sylvia Mattl (ed.), *Gastarbeiteri. 40 Jahre Arbeitsmigration*; pp. 140-142. Wien: Mandelbaumverlag

### **Brumann, Christoph**

1999 Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. *Current Anthropology* Volume 40, Supplement: S1-S27.

**Çinar, Dilek**

1993 Von „Gastarbeitern“ zu „ethnics“? *Migration* vol. 17: 63-90.

**Çinar, Dilek/ Christof Hofinger/ Waldrauch, Harald**

1995 Integrationsindex. Zur rechtlichen Integration von AusländerInnen in ausgewählten europäischen Ländern. Wien: Institut für Höhere Studien (Reihe für Politikwissenschaft 25)

**Eickelman, Dale F./ James Piscatori**

1990 Social Theory in the Study of Muslim Societies. In: Eickelman/ Piscatori (ed.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, migration, and the religious imagination*  
pp. 3-28. New York: Routledge

**Eisenberg, Avigail/ Jeff Spinner-Halev**

2005 Introduction. In: Eisenberg/ Spinner-Halev (ed.), *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*; pp. 1-15: Cambridge University Press

**Fassmann, Heinz/ Rainer Münz**

1993 Österreich- Einwanderungsland wider Willen. *Migration* vol 17: 11-38.

**Flick, Uwe**

2005 *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*: Rohwolt

**Grillo, Ralph**

2003 Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. *Anthropological Theory* Vol 3(2): 157- 173.

—

2005 Backlash Against Diversity? Identity and Cultural Politics in European Cities: Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS)

**Gupta, Akhil/ James Ferguson**

1992 Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7/ No.1: 6-23.

**Haller, Dieter (ed.)**

2005 *dtv-Atlas der Ethnologie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag

**Hauser- Schäublin, Brigitta**

2003 Teilnehmende Beobachtung. In: B. Beer (ed.), Methoden und Techniken der Feldforschung; pp. 33-54. Berlin: Dietrich Reimer Verlag

**Kloss, Magdalena**

2007 Diplomarbeit zu Männlichkeitskonstruktionen in der Muslimischen Jugend Österreichs [genauer Titel nicht bekannt]. Diplomarbeit, Universität Wien

**Kara, Ismail**

1999 Eine Behörde im Spannungsfeld von Religion und Staat. Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten. In: Günther Seufert, Jacques Waardenburg (ed.), Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa; pp. 209-240. Istanbul: Franz-Steiner-Verlag

**Karakaşoğlu-Aydın, Yasemine**

1999 Vom Korankurs zur Akademie: Die islamische Akademie Villa Hahnenburg des Verbandes islamischer Kulturzentren. In: Seufert/ Waardenburg (ed.), Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa; pp. 323-341. Istanbul: Franz-Steiner-Verlag

**Kroissenbrunner, Sabine**

1996 Soziopolitische Netzwerke türkischer MigrantInnen in Wien. Wien: Institut für Konfliktforschung

—

2002 Islam in Austria. In: Shireen T. Hunter (ed.), Islam, Europe's Second Religion: New Social, Cultural, and Political Landscapes; pp. 141-155: Greenwood Publishing

—

2003 Islam, Migration und Integration: Soziopolitische Netzwerke und „Muslim leadership“. In: Fassmann/ Stacher (ed.), Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht; pp. 375-394. Klagenfurt, Celovec: Drava Verlag

**Levitt, Peggy**

2002 'You Know, Abraham Was Really The First Immigrant:' Religion and Transnational Migration. *International Migration Review* Forthcoming in International Migration Review.

**Lubeck, Paul**

2002 The Challenge of Islamic Networks and Citizenship Claims: Europe's Painful Adjustment to Globalization. In: AlSayyad/ Castells (ed.), Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization; pp. 69-90. USA: Lexington Books

**Perchinig, Bernhard**

2003 Integrationspolitische Dimension von MigrantInnenorganisationen – Anmerkungen zu Forschungsparadigmen und Forschungsfragen. In: Fassmann/ Stacher (ed.), Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Klagenfurt, Celovec: Drava Verlag

**Reiser, Karl Michael**

2000 Identitäts- und Interessenspolitik „türkischer“ Migranten-Organisationen in Wien. [Dissertation, Universität Wien]

**Rohe, Mathias**

2005 Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich. Wien: B.M.I. S.I.A.K.

**Schiller, Maria**

2007 Post-multikulturalistische Experimente: Zum Verhältnis von Identitätspolitik und Selbstorganisationen migrantischer Frauen in Amsterdam. Diplomarbeit, Universität Wien

**Schlehe, Judith**

2003 Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: Bettina Beer (ed.), Methoden und Techniken der Feldforschung; pp. 71- 93. Berlin: Dietrich Reimer Verlag

**Seufert, Günter**

1999 Die Türkisch- Islamische Union der türkischen Religionsbehörde (DITIB). Zwischen Integration und Isolation. In: Günther Seufert, Jacques Waardenburg (ed.), Turkish Islam and Europe. Europe and Christianity as reflected in Turkish Muslim Discourse & Turkish Muslim Life in the Diaspora; pp. 261-293. Istanbul: Franz-Steiner Verlag

**Strasser, Sabine**

2003 Beyond Belonging: Kulturelle Dynamiken und transnationale Praktiken in der Migrationspolitik “von unten”. Habilitationsschrift, Universität Wien

**Vertovec, Steven**

1999 Multiculturalism, culturalism and public incorporation. In: Steven Vertovec (ed.), Migration and Social Cohesion pp. 222-242. USA/UK: Edward Elgar publishing

**Volf, Patrik/ Rainer Bauböck**

2001 Wege zur Integration: Was man gegen Diskriminierung und Fremdenfeindlichkeit tun kann. Klagenfurt/Celovec: Drava- Verlag

**Waardenburg, Jaques**

2000 Islam in Europe. Some Muslim Initiatives and European Responses. In: Michael Bommes (ed.), Transnationalismus und Kulturvergleich pp. 111-126. Osnabrück: IMIS Beiträge

**Waldrauch, Harald/ Karin Sohler**

2004 Migrantenorganisationen in der Großstadt. Entstehung, Strukturen und Aktivitäten am Beispiel Wiens. Frankfurt, New York.: Campus Verlag

**Yanagisako, Sylvia/ Carol Delaney**

1995 Naturalizing Power. In: Yanagisako/ Delaney (ed.), Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis; pp. 1-21

**Yel, Ali Murat**

1999 Conflictual Images of Turkey and Europe. In: Seufert/ Waardenburg (ed.), Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa; pp. 191-207. Istanbul: Franz-Steiner-Verlag

**Weitere Materialien**

---

2007 Regierungsprogramm für die XXIII. Gesetzgebungsperiode

„Integration mit Zugewanderten. Integrationskonzept des Landes Tirol mit Maßnahmenempfehlungen“: Land Tirol, Referat für Integration der Abt. JUFF, 2006.

Heinz, Ewald (2006) Miteinander Zukunft – Migranten und Telfer Interessen an der Zukunft. Auftraggeber: Marktgemeinde Telfs/ Sozial- und Wohlfahrtsausschuss der Marktgemeinde Telfs. Telfs, 2006.

**Zeitungsartikel**

---

Körtner, Ulrich H.J. (2003) Gott in Europa – eine Replik. In: Der Standard. Vom: 22.1.2003.

O.A. (2005) Gebetssäule im Gemeinderat akzeptiert. Kultusgemeinde hat beim Bauamt Errichtung einer Stele beantragt – Laut Flächenwidmung und Bebauungsplan gesetzeskonform. In: Telfer Blatt Nr.147. Vom 14.10.2005, 8-9

O.A. (2006) Kanzler fordert Integration. In: Tiroler Tageszeitung nr.113-IA. Vom: 16.Mai 2006, 1

Rauscher, Hans (2007) Islam in Österreich. In: Der Standard. Ausgaben vom 10.- 16.2.2007

**Internetquellen**

---

„Telfs Bauverhandlung“: <http://tirol.orf.at/> [Zugriffsdatum: 14.11.2005]

„Der Tiroler Staatsbürgerschaftstest“: <http://www.auslaender.at/articles> [Zugriffsdatum: 16.2.2007].

O.T. [http://de.wikipedia.org/wiki/Erstes\\_Vatikanisches\\_Konzil](http://de.wikipedia.org/wiki/Erstes_Vatikanisches_Konzil) [Zugriffsdatum: 23.1.2007]

„Selbstdarstellung - Die Frage der ‚Mystischen Ausrichtung‘ von Angehörigen des VIKZ“:  
Homepage des Verbandes Islamischer Kulturzentren in Deutschland: [www.vikz.de](http://www.vikz.de)  
[Zugriffsdatum: 14.5.2007]

„Stellungnahme des VIKZ zu der Studie ‚Islamische Organisationen in der Bundesrepublik Deutschland, eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse‘ von Prof. Dr. Udo Steinbach“:  
[www.vikz.de](http://www.vikz.de) [Zugriffsdatum: 14.5.07]

„Hodscha“: [http://www.wikipedia.org/wiki/Islamischer\\_Geistlicher](http://www.wikipedia.org/wiki/Islamischer_Geistlicher) [Zugriffsdatum: 11.9.2007]



## Lebenslauf

Name: Christina Hollomey

Geburtsdatum: 17. Februar 1983

Geburtsort: Innsbruck

### Ausbildung und berufliche Erfahrung

2001	Matura am Bundesrealgymnasium Sillgasse/ Innsbruck
Oktober 2001- Oktober 2007	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien
2003 – 2007	Radiomacherin bei Radio Stimme, der Sendung der Initiative Minderheiten auf freien Radios in Österreich
2005 – 2006	Tutorin für das PS Geschichte der Nord- Süd Beziehungen im Rahmen des Studiums Internationale Entwicklung
September 2005 – April 2007	Mitarbeit am Forschungsprojekt MIGIWE (Migration and Irregular Work in Europe) am ICMPD (International Center for Migration Policy Development)
März 2007 – heute	Forschungsassistentin am ICMPD