

Titel: „Die“ Muslim*innen in Österreich.

Komplexe Beforschung eines heterogenen Konstruktes.

Title: “The” Muslims in Austria.

Complex investigation of a heterogeneous construct.

Ursula Fatima Kowanda-Yassin

Abstract: Der Islam und „die“ Muslim*innen in Österreich sind ein viel beforschtes Thema, die Zahl der Studien ist in den letzten Jahren stark gestiegen. Trotz des regen Forschungsinteresses gibt es wenige Fakten über muslimische Lebenswelten, der öffentliche Diskurs ist geprägt von konstruierten Zuschreibungen über „die“ *Muslime*. Vorannahmen sind Teil der wissenschaftlichen Realität, problematisch wird es jedoch, wenn diese unreflektiert in Forschungsinteressen einfließen. Dieser Beitrag präsentiert die Ergebnisse einer metaanalytischen Bestandsaufnahme von Publikationen von 1995–2018 und nimmt Bezug auf resultierende Fragestellungen sowie auf den konstruktiv-kritischen Diskurs, der um die Beforschung von Muslim*innen in Hinblick auf forschungsethische Grundsätze und reflektierte Zugänge entstanden ist. Dass Wissensproduktion immer in ihren Entstehungskontext gestellt werden muss und auch Forschung ihre Grenzen hat, wird im letzten Kapitel diskutiert.

Schlüsselbegriffe: Muslim*innen in Europa, Islamforschung, Konstrukt, Forschungsethik

Abstract: Islam and “the” Muslims in Austria are a much-researched topic, and the number of studies has risen significantly in recent years. Despite the lively research interest, there are few facts about Muslim lifeworlds; public discourse is characterized by constructed attributions about “the” Muslims. Preconceptions are part of scholarly reality, but it becomes problematic when they are unreflectedly incorporated into research interests.

This paper presents the results of a meta-analytical inventory of publications from 1995 - 2018 and refers to resulting questions as well as to the constructive-critical discourse that

has emerged around research on Muslims with regard to research ethical principles and reflective approaches. The fact that knowledge production must always be placed in its context of origin and that research also has its limits is discussed in the last chapter.

Keywords: Muslims in Europe, Islamic research, construct, research ethics

Autorin: Dr.in phil. Ursula Fatima Kowanda-Yassin, *Interdisziplinäre Forschungsstelle Islam und Muslim*innen in Europa (IFIME), Sigmund Freud PrivatUniversität Wien*

Kurzbeschreibung: Dr.in phil. Ursula Fatima Kowanda-Yassin forscht an der *Interdisziplinären Forschungsstelle Islam und Muslim*innen in Europa (IFIME)* der *Sigmund Freud PrivatUniversität Wien* zu muslimischen Lebenswelten sowie zu islamischer Umweltethik und Öko-Aktivismus. Seit 1997 hält Kowanda-Yassin Seminare an Hochschulen und Bildungseinrichtungen. Von 2013 bis 2018 lehrte sie in der Aus-, Fort- und Weiterbildung für Islamische Religionspädagogik und in der allgemeinen Lehrer*innenfortbildung.

Dr.in phil. Ursula Fatima Kowanda-Yassin is conducting research at the *Interdisciplinary Research Centre Islam and Muslims in Europe (IFIME), Sigmund Freud University in Vienna*, on Muslim lifeworlds as well as on Islamic environmental ethics and eco-activism. Kowanda-Yassin has been holding seminars at universities and educational institutions since 1997. From 2013 to 2018 she taught basic, advanced and further education in Islamic religious education and general teacher training.

Kontakt: Mail: f.kowanda-yassin@sfu.ac.at

Einführung

Muslimische Belange in Österreich erwecken seit einigen Jahren steigendes Forschungsinteresse in den unterschiedlichsten Disziplinen. Bei der Beforschung von Muslim*innen wird jedoch oft von einer konstruierten homogenen Gruppe ausgegangen. Trotz einer wachsenden Zahl von Studien kann aufgrund der Heterogenität muslimischer Lebenswelten keine Gesamteinschätzung „der Muslime“ in Österreich formuliert werden. Dennoch wird im öffentlichen (gesellschafts-)politischen Diskurs immer wieder der Eindruck vermittelt, es gäbe Fakten zu „den Muslimen“.¹ Der folgende Beitrag beschreibt die Geschichte von Muslim*innen in Österreich, bietet statistische Daten und präsentiert die Ergebnisse einer metaanalytischen Bestandsaufnahme über empirische Sozialstudien sowie wissenschaftstheoretische Auseinandersetzungen zu Islam und Muslim*innen in Österreich. Anschließend werden Fragestellungen diskutiert, die sich aus der Bestandsaufnahme ergeben, sowie Grenzen und Gütekriterien wissenschaftlichen Arbeitens angesprochen.

1. Historische Verankerung

Muslimische Präsenz in Österreich ist historisch verankert, eine bewegte Geschichte verbindet Muslim*innen mit Österreich-Ungarn bereits vor der Gründung des Nationalstaates Österreich (vgl. Dautović & Hafez, 2019; Lohlker, 2019; Shakir, 2019; Aslan et al., 2017: S. 25–37; Hafez et al., 2016; Heine et al., 2012: S. 35–64; Shakir et al., 2012; <http://www.derislam.at/schulamt/> (09.09.2021)). 1878 gehörten durch die Okkupation von Bosnien-Herzegowina erstmals Muslim*innen zu Österreich-Ungarn und 1908 wurde Bosnien und Herzegowina annektiert. Seit 1912 ist der Islam durch das Islamgesetz in Österreich anerkannt und mit ihm die *Islamische Religionsgemeinschaft*. Das Jahr 1979 wird üblicherweise als das Gründungsjahr der IGGÖ genannt (IGGÖ, 2020b), bezüglich offizieller Anerkennung der *Islamischen Glaubensgemeinschaft* gibt es jedoch auch andere Auffassungen² (vgl. Dautović, 2019: S. 11–18, S. 99–124, S. 175–188). Mit der Einführung des konfessionellen islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen im Jahr 1982 wurde

¹ Dies macht sich in medialen Berichten über Studien erkennbar, aber auch in der Sprache von Politiker*innen. Eine Studie beispielsweise über afghanische Jugendliche wird als Studie über „muslimische Jugendliche“ benannt (vgl. Brickner, 2019); generalisierende Aussagen in der Politik über Muslim*innen wurden beispielsweise in den Berichten von *SOS Mitmensch* ab 2018 dokumentiert.

² „Die ‚Geburtsstunde‘ der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich ist in der späten österreichisch-ungarischen Zeit zu suchen“, da die „Anhänger des Islams“ mit dem Islamgesetz 1912 „als Religionsgesellschaft“ anerkannt wurden (vgl. Dautović & Hafez, 2019, S. 12).

ein weiterer Schritt der offiziellen Anerkennung der islamischen Religionsgemeinschaft in Österreich gesetzt. 1998 wurde mit der *Islamischen Religionspädagogischen Akademie* (IRPA) eine eigene Institution für die Ausbildung von Islamlehrer*innen gegründet.

Trotz wachsender gesellschaftlicher sowie wirtschaftlicher Partizipation sind empirische Daten zu dieser wachsenden Religionsgemeinschaft nur beschränkt vorhanden. Beispielsweise gibt es keine Daten über die Zahl der Personen, die sich zum Islam bekennen.³

Globale Konflikte sowie Terrorakte werden immer wieder in direkten Zusammenhang mit Muslim*innen gestellt und Fragen über ihre Einstellungen zu Demokratie, Menschenrechten und Extremismus aufgeworfen. Welchen Glauben leben Muslim*innen? Welche Werte vertreten sie? Wie ist ihr Geschlechterbild, was sind ihre politischen Interessen? Sind sie integriert in die Gesellschaft oder leben sie in einer Parallelgesellschaft? Wie können (vermeintliche) Barrieren abgebaut werden? Fragen zu ihrer Einstellung über Verfassung und Demokratie oder auch über Verbundenheit mit dem Land, in dem sie leben, sind ebenso im Vordergrund wie Genderfragen und Religionsverständnis (vgl. etwa Güngör et. al., 2019; Aicholzer et. al., 2019; Filzmaier et. al., 2017; Weiss et. al., 2016). Parallel zu diesen – mehrheitlich in bildungs- und gesellschaftspolitischen Interessen gründenden – Diskussionen entwickelten sich muslimische Gemeinschaften zu einem festen Bestandteil der österreichischen Gesellschaft. Ausgehend von pädagogischen, wirtschaftlichen, sozialen oder zivilgesellschaftlichen Anliegen seitens muslimischer Bürger*innen etablierte sich mit den Jahren eine Infrastruktur, die sich mit ihrem Angebot in bestehende Strukturen integrierte oder besonders an Muslim*innen richtete.⁴

2. Statistische Daten und Schätzungen

Statistische Zahlen zu Muslim*innen in Österreich gibt es nur wenige. Die letzte bundesweite Erhebung von Religionszugehörigkeit der Einwohner*innen Österreichs fand bei der Volkszählung 2001 statt, bei der 338.988 Personen in Österreich eine islamische Religionszugehörigkeit angaben (vgl. Statistik Austria, 2007). Das *Zentrale Melderegister* (ZMR), ein Verzeichnis aller in Österreich gemeldeten Personen, führt keine Angaben zu religiösem Bekenntnis an (Goujon et al., 2017: S. 12). Demografische Entwicklungen von

³ Auf diese Frage wird weiter unten im Text eingegangen.

⁴ Es entwickelte sich beispielsweise ein Angebot im Bildungs-, Freizeit- und Sportbereich, in der Seelsorge (in Krankenhäusern, Gefängnissen, Telefonseelsorge) sowie in der Beratung; Moscheegemeinden, Kulturvereine und Jugend- sowie Frauenorganisationen wurden gegründet (vgl. Dautović & Hafez, 2019; Heine et. al., 2012).

Religionsgemeinschaften werden seit 2001 geschätzt und unterschiedliche Zahlen werden in Studien genannt, etwa bei einer vom *Österreichischem Integrationsfonds* (ÖIF) in Auftrag gegebenen Studie werden für 2016 ca. 700.000 in Österreich lebende Muslim*innen angegeben (vgl. Goujon et al., 2017).⁵

Eine Prognose für 2016⁶ zeigte, dass die am stärksten wachsende Gruppe Menschen *ohne religiöses Bekenntnis* sind, am stärksten gehen die Zahlen der Menschen *römisch-katholischen* Glaubens zurück. Steigende Zahlen gibt es zu *Orthodoxen* (von 2 % auf 5 %) und *Muslim*innen* (von 4 % auf 8 %), die Zahlen *anderer Religionsangehöriger* (*Hindus, Buddhist*innen* und *Jüd*innen* mit insgesamt 2 %) bleiben unverändert. Allgemein ist eine größere religiöse Diversität und zunehmende Säkularisierung zu erwarten, die Personen *römisch-katholischer* Zugehörigkeit bleiben jedoch weiterhin die größte Religionsgemeinde (vgl. Goujon et al., 2017: S. 12–14).

Zukunftsprognosen werden üblicherweise anhand von Szenarien geschätzt:

Szenariotechniken werden oft angewandt, um alternative Entwicklungen zu skizzieren und dadurch eine vorausschauende strategische Planung zu ermöglichen. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass Szenarien keine Vorhersagen sind, sondern Möglichkeiten zur Beantwortung verschiedener hypothetischer Fragen. (Goujon et al., 2017: S. 15)

Die Szenarien für weitere Entwicklungen des muslimischen Anteils der österreichischen Bevölkerung von 2016 bis 2046⁷ sind: a) *größtmögliche Mobilität* (2046: 14 %), b) *Diversität* (2046: 17 %), c) *geringe Zuwanderung* (2046: 12 %) und d) *große Zuwanderung* (2046: 21 %); sie hängen von gesetzlichen Regelungen und globalen Entwicklungen ab. (vgl. Goujon et al., 2017: S. 15–17; Goujon, 2007: S. 240–244).

Auch die *Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich* (IGGÖ) verfügt nur begrenzt über valide Daten, denn die Mitgliedschaft bei der IGGÖ wird nicht immer aktiv beantragt und es besteht keine Verpflichtung, die islamische Religionszugehörigkeit zu melden. Laut Verfassung der IGGÖ (Kap. III Art. 3 Ziffer 1) wird die religiöse Zugehörigkeit auf Basis verfügbarer Daten des ZMR angenommen:

⁵ Weitere Schätzungen werden etwa genannt von Aslan et al. (2017) für 2012: 573.876 Personen; in Marik-Lebeck (2010) für 2009: 515.914 Personen.

⁶ Auf Basis der berechneten Migration, Fertilität, Mortalität und religiösen Mobilität zwischen 2001 und 2015.

⁷ Die Studie führt folgende Einteilungen an: *römisch-katholisch, protestantisch, orthodox, muslimisch, sonstige, konfessionslos*. An dieser Stelle werden nur die Prognosen über Muslim*innen angeführt, ausgehend von 2016 mit einem achtprozentigen Anteil der muslimischen Bevölkerung.

Bei allen Muslimen in Österreich, welche im Melderegister bei den Angaben zum Religionsbekenntnis „Islam“ angegeben haben [...] wird die Mitgliedschaft bei der Islamischen Glaubensgemeinschaft vermutet [...]. (IGGÖ, 2020c: S. 7)

Amtliche Bestätigungen islamischer Religionszugehörigkeit, wie sie etwa für eine Eheschließung oder die Durchführung der Pilgerfahrt benötigt werden, werden von der IGGÖ ausgestellt, aber nicht statistisch erfasst. Verfügbare Daten⁸ sind etwa Austritte aus der Religion (2016: S. 210)⁹ und Konversionen (2016: S. 50). Da Konversionen der IGGÖ nicht gemeldet werden müssen, ist auch diese Zahl nicht gesichert. Die Zahl der Schüler*innen, die den von der IGGÖ verantworteten Islamunterricht besuchen, betrug im Schuljahr 2014/15 69.000 Schüler*innen.¹⁰

3. Beforschung von Muslim*innen und Islam in Österreich. Eine Bestandsaufnahme der letzten zwei Jahrzehnte

In den vergangenen Jahren ist die Zahl der Studien zu Islam und Muslim*innen in Österreich stark gestiegen. Um einen Überblick über die Forschungsarbeit zu schaffen, wurde eine Bestandsaufnahme durchgeführt, deren Ergebnisse im Folgenden vorgestellt werden.¹¹ In diesem Kapitel werden Methode und Quellen der Bestandsaufnahme beschrieben sowie die Themenschwerpunkte der Studien präsentiert. Als Abschluss wird kritisch auf einzelne Aspekte, die in der Bestandsaufnahme offensichtlich wurden, eingegangen.

3.1. Wissensproduktion zu Islam und Muslim*innen in Österreich

Mittels Literaturrecherche wurde erhoben, welches Wissen zu Muslim*innen in Österreich von 1995 bis 2018 produziert wurde. Das Hauptinteresse der Bestandsaufnahme lag darin, festzustellen, welche Themen beforscht wurden, mit welchen Forschungsdesigns gearbeitet wurde und wie Ergebnisse interpretiert wurden.

Von Interesse waren Studien, die einen Österreichbezug haben und empirisch zu Islam oder Muslim*innen forschten. Um den wissenschaftlichen Diskurs abzubilden, wurden auch wissenschaftlich-theoretische Publikationen berücksichtigt.

⁸ Laut Angaben des Präsidialbüros der IGGÖ auf Anfrage der Autorin am 26. September 2019.

⁹ Es handelt sich dabei um Daten, die der IGGÖ durch das Meldeamt bekanntgegeben wurden.

¹⁰ Laut Angaben der IGGÖ (vgl. IGGÖ, 2020a).

¹¹ Zu der Frage, wer „die“ Muslim*innen in Europa sind, veranstaltete das *Interdisziplinäre Forschungszentrum Islam und Muslim*innen in Europa* (IFIME) der *Sigmund Freud PrivatUniversität Wien* (SFU) eine internationale Tagung im November 2019 in Wien.

Als Quellen dienten die Bibliothekskataloge der *Universität Wien* und der *Österreichischen Nationalbibliothek* sowie Onlineplattformen¹². Des Weiteren wurden Zeitschriften, die Religion in unterschiedlichen Zusammenhängen thematisieren¹³ und Publikationen von Islamforschungseinrichtungen¹⁴ für die Bestandsaufnahme berücksichtigt. Ebenso von Interesse waren staatlich geförderte Einrichtungen und ihre Auftragsstudien zu Muslim*innen.¹⁵ Literaturlisten der recherchierten Studien dienten als weitere Quellen für die Bestandsaufnahme.

Mithilfe einer Stichwortsuche mit Kürzeln wie *islam*, *muslim*, *österr*, *relig* wurden Publikationen anhand ihrer Titel ausgeforscht. Da es ausgesprochen viele Publikationen gibt, wurde die allgemeine Recherche nach kurzer Zeit beendet und die weitere Suche auf Publikationen eingeschränkt, die laut Inhaltsangabe dezidiert Ergebnisse empirischer Studien enthalten.

Für die Bestandsaufnahme wurden im dafür vorgesehenen Recherchezeitraum 281 wissenschaftliche Veröffentlichungen ausgemacht, davon enthielten laut Inhaltsangabe 99 Publikationen Ergebnisse empirischer Studien. Exemplarisch wurden einige dieser Studien näher untersucht.

Es wird davon ausgegangen, dass es eine weitaus größere Zahl an Studien in dem genannten Zeitraum zu muslimischen Belangen gibt, da Studien oft interdisziplinär durchgeführt werden, beispielsweise im rechtlichen Kontext, in Religionswissenschaften, Pädagogik oder Politikwissenschaft.

Da der Titel nicht immer darüber Aufschluss gab, ob die Publikation Daten zu Muslim*innen enthält, stellte sich die Suche als komplex heraus – die Bestandsaufnahme erhebt daher keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die ermittelten Publikationen ergeben jedoch ein aufschlussreiches Bild über den Forschungsstand.

Aus manchen Publikationen konnte nicht einwandfrei geschlossen werden, ob es sich um eine Qualifizierungsarbeit handelte, manchmal ließ das Forschungsdesign dies vermuten,

¹² Zum Beispiel *academia.edu*.

¹³ Beispielsweise *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* oder *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* (ÖRF).

¹⁴ Beispielsweise das *Institut für Islamisch Theologische Studien und Islamische Religionspädagogik der Universität Wien* oder das *Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik der Universität Innsbruck*.

¹⁵ Beispielsweise gibt der *Österreichische Integrationsfonds* (ÖIF) laufend Studien zu Muslim*innen in Auftrag.

etwa wenn bei einer quantitativen Studie nur eine sehr geringe Zahl von Personen befragt wurde oder das Forschungsdesign sehr schlicht gestaltet war.

Bei der überblicksmäßigen Durchsicht der Studien wurde ersichtlich, dass in vielen unterschiedlichen Disziplinen zu Muslim*innen geforscht wird. Näheres zu den Themenstellungen in den Publikationen folgt weiter unten im Text.

Eindeutig ergab die meta-analytische Bestandsaufnahme, dass die Wissensproduktion von Muslim*innen besonders in den vergangenen Jahren stark gestiegen ist. 1995 konnten drei Publikationen zu Muslim*innen in Österreich ausgemacht werden, für das Jahr 2010 waren es 37 und im Jahr 2017 war die die Zahl der Publikationen mit 72 fast doppelt so hoch wie 2010.

3.2. Inhaltliche Schwerpunkte und Tendenzen

Einige Schwerpunkte konnten in den Publikationen von 1995 bis 2018 identifiziert werden. Da es jedoch Überschneidungen in den Themenstellungen gibt und vor allem quantitative Studien mehrere Bereiche erfassen, ist eine konkrete Zuordnung nur begrenzt möglich. Eine quantitative Stichwortanalyse der Titel aller vorliegender Publikationen¹⁶ ergab, dass Begriffe, die eine *Zugehörigkeit* beschreiben (*Religion, Nationalität*), am häufigsten in Titeln vorkommen. Mit großem Abstand folgen Begriffe wie *Migration, Integration politisch, rechtlich, Religion und Leben*.¹⁷

Um eine Eingrenzung vorzunehmen und dennoch die Komplexität und Vielfalt empirischer Studien zu veranschaulichen, werden im Folgenden ausgewählte Schwerpunkte genannt.

Zentrale Themen sind: Herkunft und Zugehörigkeit; Glaube und religiöse Praxis; Einstellungen zu Rechtsstaat, Demokratie und Menschenrechten. Jugendliche sind eine Altersgruppe, die besonders in Bezug auf Extremismus, Einstellungen zu Menschenrechten und Religiosität interessiert; Frauen werden meist in Bezug auf Diskriminierung und Kopftuchthemen befragt; Männer werden am seltensten als spezielle Gruppe beforscht. Manchmal werden nur Muslim*innen befragt, manchmal gibt es Vergleichsgruppen

¹⁶ Es wurde mit folgender Methode vorgegangen: Im ersten Schritt wurden alle Begriffe aufgrund ihrer Häufigkeit quantitativ ausgewertet, dann wurden Kategorien erstellt und die Begriffe zugeordnet. Im letzten Schritt wurde die Häufigkeit der Begriffe und Kategorien ausgewertet. Diese Analyse ist nur bedingt aussagekräftig, da sie sich auf die Titel begrenzt.

¹⁷ Diese Stichwortanalyse wurde angewandt, um die Betitelung von Islamthemen quantitativ festzustellen, denn sie macht sichtbar, welche *Begrifflichkeiten* in der Beforschung von Muslim*innen Verwendung finden.

(Muslim*innen/ Österreicher*innen; Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit) und Ergebnisse über Muslim*innen werden explizit als Sample aus der befragten Gesamtgruppe präsentiert.

Da die Forschung nicht immer einem bestimmten Themengebiet zugeordnet werden kann, dienen die folgenden Literaturhinweise als Beispiele.

Religion ist eines der häufigsten Themen, es interessieren Glaube, religiöse Praxis und religiöses Selbstverständnis (vgl. Aichholzer et. al., 2019; Filzmair, 2017; Benesch & Feichtinger, 2017; Kolb, 2017; Berghammer, 2014; Renner & Polak, 2008).

Ebenso interessieren Einstellungen zu Demokratie, Menschenrechten, Säkularität und Andersgläubigen (vgl. Filzmaier, 2017; Ulram, n. d.) und extremistische Haltungen (vgl. Aslan et al., 2018).

Die Identifikation mit Österreich (vgl. Bertelsmann-Stiftung, 2017), Integration (vgl. Aslan et al., 2015; Bertelsmann-Stiftung, 2017; Heinisch & Mehmedi, 2017; Hollomey, 2008; Schmidinger, 2008; Ulram, 2010) sowie Prozesse von Inklusion und Exklusion (vgl. Hover-Reisner, 2018) werden erforscht.

Historische Darstellung in Schulbüchern (vgl. Khalfaoui, 2013) und Gendergerechtigkeit (vgl. Dursun, 2014) sowie Seelsorge (vgl. Aslan/Modler-El Abdaoui & Charkasi, 2015) sind von Interesse.

Studien zu Jugendlichen (vgl. Kolb, 2017; Güngör, 2019), zur muslimischen Frau (vgl. Hametner, 2017; Velic, 2016; Akhtar, 2016)¹⁸ und zu Imamen (vgl. Aslan et al., 2012) wurden durchgeführt.

Auch das konflikthafte Zusammenleben wird thematisiert, etwa wenn Einstellungen gegenüber Muslim*innen erfragt (vgl. Bretschneider, 2017) oder Moscheebaukonflikte (vgl. Furlinger, 2013) analysiert werden.

¹⁸ Muslimische Frauen präsentieren sich in jüngster Zeit verstärkt aus einem Selbstverständnis in der Öffentlichkeit: als Autorinnen und portraitierte Persönlichkeiten (vgl. Hammad, 2019; Abu Zahra, 2017; Stuiber & Roßboth, 2014; Abu Zahra et al., im Erscheinen) oder als Journalistinnen (beispielsweise Nour Khelifi, die u. a. für die Zeitschrift *Biber* schreibt) (Khelifi, 2019), in Form von (gesellschafts-)politischer Partizipation (Deklaration *Musliminnen am Wort*, initiiert von Amina Baghajati und Zeynep Elibol, IGGÖ) (vgl. Forum Muslimische Frauen in Österreich, 2019), durch Statements aus der Modebranche (Kampagne *My Body, my Business* von Modedesignerin Naomi Afia Günes) (vgl. Günes, 2019) oder durch Bloggerinnen wie die Fotografin Asma Aiad (Aiad, 2019). In einer Ausstellung *Die Muslimin: Gestern, heute und morgen* (siehe Literaturverzeichnis), gestaltet von dem Kulturzentrum Graz, wurden erfolgreiche österreichische Musliminnen portraitiert.

Neben den bereits genannten Inhalten haben sich in den letzten Jahren weitere Forschungsinteressen zu Diversität (vgl. Aslan/Kolb & Erol, 2017; Furlinger, 2014) und antimuslimischem Rassismus (vgl. Tissberger, 2019; Filzmaier, 2017; Aschauer, 2018; EU MIDIS II) entwickelt. Es gibt einen jährlich erscheinenden *Islamophobiebericht* (vgl. Hafez, seit 2010) und Statistiken über Diskriminierungsfälle (*SOS-Mitmensch*, *Dokustelle*, IDB, *Zara*). Auch Schule und Religionsunterricht rücken mehr in den Fokus (vgl. Lindner & Lehmann, 2019; Schelander et al., 2018; Khorchide, 2009).

Manche Studien umfassen Lebenswelten von Muslim*innen und befragen zu Lebensgestaltung, zu Religion sowie zu Wertvorstellungen (vgl. Aichholzer et al., 2019; Bertelsmann-Stiftung, 2017; Aslan et al., 2017; Weiß et al., 2016; Zulehner, 2016; Friesl & Polak, 2008; Tazi-Preve, 2010).

Qualifizierungsarbeiten beschäftigen sich unter anderem mit Einstellungen zu Demokratie, Diskriminierungserfahrungen, Identität und Zugehörigkeit (vgl. Hametner, 2016; Ornig, 2006; Schönberger, 2006) Gefangenenseelsorge (vgl. Demir, 2014), Interkulturalität (vgl. Dursun, 2014) und Jugendlichen (vgl. Elsaidy, 2014).

Einen Überblick über inhaltliche Schwerpunkte zu Forschungen über Muslim*innen bieten beispielsweise Aslan et al. (2017: S. 15–24) und Aslan et al. (2015: S. 53–57).

Insgesamt ist zu beobachten, dass in aktuelleren Forschungen besonderer Wert auf einen differenzierten Forschungszugang gelegt wird. Die Zielgruppen *Jugendliche*, *Frauen* und *Schüler*innen* sind in letzter Zeit vermehrt von Interesse (vgl. z. B. Benesch et al., 2017; Güngör et al., 2016; Berghammer et al., 2014).

Auffallend ist, dass ein ganz allgemeines Forschungsinteresse zu Muslim*innen besteht und die Befragtengruppe zumeist über ihre Herkunft definiert wird. Befragung von Zielgruppen findet meist aufgrund religiöser Zugehörigkeit a) in Selbst- oder Fremddeklaration, b) in Hinblick auf die Herkunft oder c) in Verbindung mit Generation oder Geschlecht statt. So werden *Muslimen mit bosnischem oder türkischem Migrationshintergrund* oder *Flüchtlinge* beforscht (vgl. z. B. Filzmaier et al., 2017). Dass Studien oft in der Politikwissenschaft publiziert werden, lässt darauf schließen, dass die Belange von Muslim*innen in vielerlei Hinsicht als eine (gesellschafts-)politische Frage gesehen werden. Weitaus weniger Studien gibt es beispielweise in den Religions- oder Sozialwissenschaften.

Ebenso fällt auf, dass einige quantitative Studien von staatlich geförderten Einrichtungen in Auftrag gegeben (vgl. Filzmaier, 2017; Heinisch & Mehmedi, 2017; Goujon et al., 2017; Ullram & Tributsch, n. d.) oder durch Drittmittel gefördert wurden (vgl. Aslan et al., 2017, Aslan et al., 2015). Manchmal verfassen Politiker*innen das Vorwort in Publikationen von Forschungsergebnissen (vgl. Zulehner, 2016).

3.3. Kritische Abschlussreflexion

Die Analyse warf einige Fragestellungen, wie *Migrantisierung*, *Otherring*, Generalisierung und mangelnde Begriffsdefinition, auf. Diese Fragestellungen werden bereits in einem breiteren Diskurs thematisiert und werden in Kapitel 4 diskutiert. In der folgenden Reflexion wird auf spezielle Fragen, die sich aus der Bestandsaufnahme ergaben, näher eingegangen.

Bei der Erhebung der Studien über Muslim*innen in Österreich fiel auf, dass die Zahl der Publikationen vor allem in den letzten Jahren stark zugenommen hat. Ebenso ist zu beobachten, dass sich die Themenschwerpunkte erweitert haben, und muslimische Lebenswelten mit einem differenzierteren Blick betrachtet werden. Generalisierungen von Muslim*innen als homogene Gruppe mit ähnlichen kulturellen und familialen Gepflogenheiten sind jedoch immer wieder in Forschungen auszumachen (vgl. Bacher et al., 2016: S. 100;¹⁹ Renner et al., 2008: S. 190²⁰). Manchmal sind Quellenbelege unzureichend (vgl. Strobl, 2005: S. 531)²¹.

Besonders Studien, die Einstellungen von Muslim*innen untersuchen, tendieren zu Generalisierungen. Es handelt sich dabei meist um Auftragsstudien, die durch Drittmittel oder von staatlich geförderten Einrichtungen unterstützt werden. Manchmal wird hier das Vorwort von Politiker*innen verfasst. Kritische Stimmen könnten diese Vermengung von Politik und Wissenschaft als problematisch sehen, denn Ergebnisse von Auftragsstudien dienen oft als Grundlage für politische Maßnahmen. In einem Forschungsbericht können komplexe Ausführungen des Forschungsdesigns und der Interpretation der Daten jedoch oft nur stark zusammengefasst dargestellt werden. Die Ergebnisse dieser Forschungsberichte

¹⁹ „Muslimische Frauen [...] nehmen entsprechend den Gepflogenheiten in den muslimischen Herkunftsländern auch in Österreich selten am Gemeinschaftsgebet in der Moschee teil.“ (Bacher et al., 2016: S. 100)

²⁰ „In muslimischen Familien ist es üblich, mit den Großeltern zusammenzuleben [...], die ihre Enkel religiös unterweisen, die Großmutter animiert zum Gebet, der Großvater lehrt Suren [...]. Die Bedeutung von Familie ist in den Herkunftsländern von Migrant*innen kulturell relevanter als hierzulande“ (Renner et al., 2008: S. 190).

²¹ Ein Artikel *Das Wertgefüge im türkischen Dorf* (Kehl & Plugger, 1997) wird in der genannten Studie als Quelle für Informationen über muslimische Jugendliche in Österreich zitiert (vgl. Strobl, 2005: S. 531).

stehen im Spannungsfeld zwischen Auftraggeber*in, politischen Interessen und wissenschaftlichem Auftrag: „Insbesondere bei Auftragsforschung sollte also bei der Lektüre von Forschungsberichten immer die Frage geklärt werden, wessen Probleme und Interessen aufgegriffen worden sind.“ (Kromrey, 1995: S. 64, zit. nach Mayer, 2013: S. 22).

Außerdem

ist zu beachten, dass sowohl im Bereich des Entdeckungs- wie im Bereich des Verwertungszusammenhanges immer auch unterschiedliche Interessen eine Rolle spielen. Es können dies politische, wirtschaftliche oder persönliche Interessen des Forschers sein, die [...] beeinflussen. (Mayer, 2013: S. 22).

Ebenso ist zu berücksichtigen, dass intersektionale und sozioökonomische Fragen auf Einstellungen einwirken (Polak & Seewann, 2019, S. 89–122). Wenn also Forschungsbereiche untersucht werden, die den Schwerpunkt auf Bildung und soziale oder kulturelle Herkunft setzen und es eine Vergleichsgruppe gibt, so stellt sich heraus, dass es unter befragten Muslim*innen sehr gegensätzliche Haltungen gibt.²² Trennlinien verlaufen nicht immer entlang religiöser Zugehörigkeit, sondern viel öfter entlang Sozialisierung, Alter und Bildung.

Muslimische Belange werden in Studien immer wieder in (gesellschafts-)politische Zusammenhänge gesetzt, unterschiedliche Lebensrealitäten und spezielle Zielgruppe sind erst in jüngster Zeit von Interesse geworden. Dass Muslim*innen oft in Hinblick auf ihre Herkunft oder Religionszugehörigkeit beforscht werden, schränkt ein, ein detaillierter Blick in muslimische Lebenswelten wird somit erschwert. Eine nähere Eingrenzung bei der beforschten Zielgruppe – beispielsweise Mitglieder der IGGÖ und Muslim*innen, die nicht der IGGÖ angehören – könnten möglicherweise zu ganz neuen Forschungserkenntnissen führen. Auch interessante Ergebnisse könnten die Vergleichsgruppen Schüler*innen, die den islamischen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen (IRU) besuchen, und Schüler*innen, die den IRU nicht besuchen, in einer quantitativen Studie liefern. Aufgrund der engeren Zielgruppe könnten die Ergebnisse aussagekräftiger sein und die Vielfaltigkeit von muslimischen Lebenswelten würde abgebildet.²³ Muslimische Diversität und die damit

²² Eine Studie ergab, dass *muslimische Frauen der zweiten Generation* sich maßgeblich von *muslimischen Frauen der ersten Generation* in Fragen der Berufstätigkeit und Rollenverteilung von ihrer Vorgängerinnen-generation unterscheiden und sich stark der *österreichischen Frauengeneration* annähern (vgl. Zulehner, 2016: S. 165–170).

²³ Wie divers muslimische Gemeinschaften sein können, zeigte das Forschungsprojekt *Die Grüne Moschee* an einer Wiener Moschee (IFIME, 2020): Die befragten Besucher*innen gaben 28 unterschiedliche Geburtsländer an.

verbundenen Kompetenzen, wie Mehrsprachigkeit, interkulturelle und interreligiöse Sensibilität sowie Vermittlung zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen (*Brückenbauer*innen*), sind bis dato selten von Interesse. Partizipation oder ehrenamtliches Engagement für gesamtgesellschaftliche Fragen, wie Klimaschutz oder soziale Projekte, wurden bisher noch nicht erforscht, sind aber Teil des muslimischen Alltagslebens und bieten spannende zukünftige Forschungsmöglichkeiten.

4. Konstruktiv-kritische und diskursive Überlegungen

Das große Forschungsinteresse speziell zu Muslim*innen, das im deutschsprachigen Raum zu beobachten ist, hat in den letzten Jahren kritische Stimmen veranlasst, auf Problemstellungen wie *Othering* und *Migrantisierung* hinzuweisen und forschungsethische Verantwortung einzufordern oder Metanalysen zu verfassen²⁴ (vgl. Amir-Moazzami, 2018; Hover-Reisner et al., 2018; Scheperlen & Spielhaus, 2018; Benesch & Feichtinger, 2017; Aslan et al., 2017; Bauer, 2016; Spielhaus, 2011). Ein kritischer Diskurs ist entstanden, der die genannten Problemstellungen thematisiert. In diesem Kapitel wird auf diese Problemstellungen, die auch bei der Sichtung der Studien von 1985 bis 2018 immer wieder vorzufinden waren, eingegangen.

Forschung geschieht immer im Kontext von Diskursen und ist durch Vorannahmen geprägt, dies trifft besonders auf die Beforschung muslimischer Lebenswelten zu (vgl. Scheperlen & Spielhaus, 2018, S. 126). Studien, die zu einem gesellschaftspolitischen Thema durchgeführt werden, veranschaulichen gleichermaßen, dass auch die Wissenschaft von öffentlichen Diskursen beeinflusst werden kann und Konstrukte übernommen werden.

Forschung zu Muslim*innen scheint durch den oft emotionalisierten Diskurs geprägt zu sein, der Begriff *Muslim*in* ist *hochpolitisiert* (vgl. Amir-Moazami, 2018: S. 125–128). Zuschreibungen und das Konstrukt einer homogenen Gruppe, die die große Diversität unter Muslim*innen außer Acht lässt, finden sich in so manchen Forschungszugängen sowie bei der Interpretation der Daten.

4.1. Wer ist hier *Muslim*?²⁵

²⁴ Auf diese Problemstellungen wird im Text unten in den Kapiteln *Migrantisierung* und *Othering* eingegangen.

²⁵ Riem Spielhaus machte 2011 mit ihrer Publikation *Wer ist hier Muslim?* auf Problemfelder der Islamforschung aufmerksam.

Bei der Auseinandersetzung mit Islamforschung ist die erste zu klärende Frage: Wer sind die befragten Personen? Über welche Menschen werden Daten erhoben, wer wird in der Forschung als *Muslim*, als *Muslimin* gesehen?

Der Begriff *Muslim* besagt in seiner Grundbedeutung die Zugehörigkeit zur islamischen Religion. Theologisch gesehen, handelt es sich dabei um einen Menschen, der sich zu den islamischen Glaubensgrundsätzen bekennt. In der gelebten Realität – und im herrschenden Diskurs – ist eine einwandfreie Zuordnung nicht immer möglich, denn nicht immer ist die Religiosität das Hauptmerkmal für muslimische Identität.²⁶

Bei Studienbefragungen mit Selbstdeklaration geben die Befragten an, Muslim*innen zu sein. Dies kann die Zugehörigkeit zur islamischen Religionsgemeinschaft bedeuten oder das persönliche Bekenntnis zum Islam. Manchmal ist das *Muslim-Sein* ein Identitätsmarker mit kulturellen, familialen oder sozialen Gewohnheiten, mit Zuschreibungen bestimmter Merkmale. Obwohl es unter Muslim*innen manchmal ein ambivalentes Verhältnis zu Religion und zum Glauben gibt (vgl. Friesl et al., 2008: S. 193), wird ein kausaler Zusammenhang zwischen Handlungen, Einstellungen und Religiosität geschlussfolgert.²⁷

Ergebnisse quantitativer Studien werden oft dahingehend präsentiert, dass es sich um Fakten zu *Muslimen* handelt. Es wird kritisiert, dass eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Konstrukt *Muslim* immer wieder fehlt (vgl. Goujon et al., 2018: S. 922; vgl. Scheperlen & Spielhaus, 2018, S. 125–128; Aslan et al. 2017, S. 7–10) und die Problematik, Menschen in ihrer Identität auf ihre Religionszugehörigkeit – die ja nur einen Teil der Identität ausmacht – zu reduzieren, wird selten beleuchtet.²⁸

4.2. Migrantisierung

²⁶ Studien belegen, dass nicht alle Personen, die sich als Muslim oder Muslimin sehen, an einen Gott glauben. Etwa ergab die EVS von 2008, dass 4 % der muslimischen Jugendlichen *nicht an Gott glauben*, 18 % glauben an ein *höheres Wesen oder eine geistige Macht*, mehr als die Hälfte der *MuslimInnen* glaubt an einen Gott, *zu dem man beten kann* (vgl. Friesl et al., 2008: S. 193).

²⁷ Beispielsweise bei Filzmaier, 2017.

²⁸ Die Reduktion der Identität auf ein einzelnes Identitätsmerkmal hat gravierende Auswirkungen auf die Persönlichkeit und den Umgang mit anderen Gruppen (Moćević 2016: S. 264–281). Über *Multiple Identitäten* siehe Abu Zahra, 2012.

Wenn Muslim*innen vorrangig über ihre Herkunft als Personen mit *Migrationshintergrund* definiert werden,²⁹ ergeben sich mehrere Schwierigkeiten: Einerseits wird davon ausgegangen, dass Muslim*innen immer einen *Migrationshintergrund* haben, andererseits wird der sehr allgemein verwendete Begriff *Migrationshintergrund* oft nicht näher definiert. Beispielsweise etwa bleibt die Frage, wie viele Generationen dieser *Migrationshintergrund* zurückreicht, unbeantwortet.³⁰

Wenn bei der Auswahl der Befragten der *Migrationshintergrund* ausschlaggebend ist, werden folgende Muslim*innen – die insgesamt in der Forschung kaum Beachtung finden – nicht berücksichtigt: a) Minderheiten in muslimischen Communities, b) Muslim*innen mit Eltern unterschiedlicher Herkunft und c) konvertierte Muslim*innen. Durch die so übliche Beforschung von Personen bestimmter Herkunft entstehen *Blindstellen* in der Forschung: „Diese Verbindung von Migrationshintergrund und Muslimsein [...] erzeugt die statistische Unsichtbarkeit bestimmter Muslim*innen“ (Scheperlen & Spielhaus, 2018: S. 140).

Die Vermengung von religiöser Zugehörigkeit und Migration, die Gleichsetzung von *Muslim* mit *Migrant*, ist insgesamt ein Phänomen, das besonders häufig bei der Beforschung von Muslim*innen zu beobachten ist (vgl. Scheperlen & Spielhaus, 2018: S. 147–150; Hametner 2016: S. 10, S. 27–28, S. 36, S. 60).

*Muslim*in* mit *Migrant*in* gleichzusetzen negiert, a) dass *Muslim*innen* Teil der österreichischen Bevölkerung sind, b) dass *Migrant*innen* nicht alle dem islamischen Glauben angehören, und c) bindet Religionszugehörigkeit an eine bestimmte Nationalität (vgl. Scheperlen & Spielhaus, 2018: S. 140, S. 125–157.)

4.3. *Othering*

Durch den Fokus auf die Herkunft von Muslim*innen in der empirischen Sozialforschung werden intersektionale Aspekte, wie soziökonomischer Status und Geschlecht, immer wieder negiert. Die Annahme, dass alle Muslim*innen durch Migration oder Flucht in das

²⁹ Beispielsweise wurden 500 Personen mit bosnischem und 500 Personen mit türkischem Migrationshintergrund befragt, da sie laut Schätzungen den größten Anteil der Muslim*innen in Österreich darstellen (vgl. Ulram & Tributsch, n. d.: S. 4; Bertelsmann-Studie, 2017: S. 12).

³⁰ Eine reflektierte Auseinandersetzung mit dem Begriff *Migrationshintergrund* haben etwa Perchinig & Troger (2011: S. 283–322) verfasst. Auf die Frage von Begrifflichkeiten wird weiter unten im Text näher eingegangen.

jeweilige Land gekommen sind, stigmatisiert sie mit dem Marker des *Fremd-Seins*, der wiederum ein *Wir-Ihr-Denken*³¹ konstruiert:³²

In diesem Sinne werden die Unterschiede zwischen Muslim*innen und der *allgemeinen Bevölkerung* zum Inbegriff einer durch Migration geprägten Distanz und einen Abstand, der durch eine erfolgreiche Integration verhindert werden muss. [...]. „Muslim*innen“ und die allgemeine Bevölkerung werden im Duktus der Islamdebatten womöglich weniger als Unterkategorie zu einer Hauptkategorie verstanden, sondern eben doch als zwei unterschiedliche Instanzen. (Scheperlen/Spielhaus, 2018: S. 142)

Diese Vermengung von Migration und Religion hat eine ausgrenzende Wirkung und die Annahme, dass es gesamtgesellschaftliche Normen gibt, die alle anzustreben hätten, wird zu einer *anklagenden Aussage*, gegen alle, die nicht dieser Norm entsprechen. Durch ihre Beforschung als *Andere*³³ – ob als spezielle Gruppe, die sich von der Gesellschaft abhebt, oder als Sample, das aus einer groß angelegten quantitativen Studie exkludiert wird – werden Muslim*innen aus der Gesamtheit der Bevölkerung extrahiert und ihr gegenübergestellt. Auffälligkeiten, die nicht der vermuteten *Norm* entsprechen, werden in ihrer religiösen Zugehörigkeit oder dem Islam begründet. Um diese *Veräußergewöhnlichung* zu beenden, ist die *Normalisierung* von Muslim*innen so wichtig (vgl. Amir-Moazami, 2018; Scheperlen & Spielhaus, 2018: S. 30).

So lange die Fremdverortung von Muslim*innen im Vordergrund steht, handelt es sich um eine Beforschung von muslimischen Menschen mit einer Migrationsgeschichte. Und so lange Muslim*innen als *Zugewanderte* gesehen werden, sind sie nicht selbstverständlicher Teil der Gesellschaft (vgl. Scheperlen & Spielhaus, 2018).

Durch die Konzentration auf die Religionszugehörigkeit findet eine *Islamisierung* von Muslim*innen statt, die Handlungen und Denken immer in den Kontext der Religion stellt und sozio-ökonomische Ursachen und gesellschaftliche Zusammenhänge außer Acht lässt (vgl. Kowanda-Yassin, 2019: S. 217–234; Amir-Moazami, 2018, S. 92). Diese *Islamisierung* taucht auch dann auf, wenn in Studien manche Befragte nach Nationalität und andere

³¹ Eine Empfehlung: Navid Kermani *Wer ist wir?* (Kermani, 2016).

³² Eine Fremddeklaration als wissenschaftliche Methode ist *random migrant assumption*, die in der Demographieforschung angewandt wird und bei der die religiöse Zugehörigkeit der Zugewanderten analog zu der mehrheitlichen Religionszugehörigkeit im Geburtsland verstanden wird (vgl. Goujon et al., 2017: S. 12). Personen aus der Türkei etwa werden gemäß dieser Methode als Muslim*innen geführt, obwohl es in diesen Ländern religiöse Minderheiten gibt. Dieser Unsicherheitsfaktor wird im abschließenden Forschungsbericht benannt und auf die dadurch eingeschränkt gültigen Ergebnisse hingewiesen.

³³ Über *Othering* siehe Velić (2016, S. 158–159), und Schönberger (2009).

Befragte nach Religion unterteilt werden: *Muslim*innen* und *Österreicher*innen*³⁴ oder *Muslim*innen* und *nicht-muslimische Österreicher*innen* (vgl. Zulehner, 2016; Strobl, 2005: S. 533). Diese Exklusion von Muslim*innen aus der Gesellschaft reproduziert jedoch die Annahme, dass nur Binaritäten möglich sind: entweder *Muslim*in* oder *Österreicher*in*.

4.4. Begrifflichkeiten

Definitionen von verwendeten Begriffen sind unerlässlich für wissenschaftliches Arbeiten (vgl. Mayer, 2013: S. 7), dennoch fehlen diese häufig. Ein zentraler Begriff in Studien über Muslim*innen ist die *Religiosität*, der oft undefiniert als Überbegriff für religiöse Praxis, Glaube oder religiös begründete Einstellungen verwendet wird (vgl. Goujon, 2018: S. 922).

Mangels Begriffsdefinitionen werden hierzu in Fragebögen unterschiedliche Themen erfragt. Religiosität wird an unterschiedlichen Parametern gemessen: an rituellen Handlungen; an der Zahl der Moscheebesuche; an der Verrichtung des Pflichtgebets; an dem Einhalten von Speisevorschriften und Fastengeboten; an der Haltung zum Kopftuch; an der Rolle des Imams als Ratgeber; an der subjektiven Einschätzung der Gläubigkeit (vgl. beispielsweise Filzmaier, 2017, S. 21–24; Ulram & Tributsch, n. d.: S. 9–18).

Die Problematik dabei ist, dass bei der Interpretation der Ergebnisse ein kausaler Zusammenhang zwischen Religiosität, Handlungen und Einstellungen hergestellt wird: *Je religiöser, desto stärker sind diese und jene Handlungen zu beobachten*. Jedoch gibt die Zahl der Moscheebesuche nicht unbedingt Aufschluss über religiöse Zugänge wie persönliches Gottesvertrauen. Modelle, um Religiosität messbar zu machen, werden seit den 1940er Jahren erprobt und müssten nicht neu entwickelt werden (vgl. Huber, 2003: S. 15, S. 144–145, S. 169–214, S. 223–265).³⁵

Dass es nicht immer einfach ist, diskursive Begriffe zu definieren, zeigte sich bei einer *Untersuchung von islamischen Kindergärten in Wien*, die von der Magistratsabteilung 11 der

³⁴ Was unter *Österreicher*innen* zu verstehen ist (*Österreicher*innen* anhand des Geburtsortes, der Vorfahren oder der Staatsbürgerschaft?) lässt sich aus der Publikation nicht erschließen.

³⁵ Hubers Zentralitäts-Modell wurde bei einer Studie zur *Konstruktion von Religiosität muslimischer Jugendlicher* angewandt und es wurden verschiedene Kategorien für Religiosität entwickelt: *Religion zuhause* (z. B. Gebet mit Elternteil), *Denken über Gott* (z. B.: „Wie oft glaubst du, dass du Gott irgendwie spürst?“) und die *Bedeutung von Religion im Leben* (z. B. „Wie wichtig ist dir dein Gebet?“) (Benesch/Feichtinger, 2017: S. 91).

Stadt Wien beauftragt wurde.³⁶ Für die Studienautor*innen stellte sich die Frage, wie *islamisch* in diesem Kontext auszulegen sei.

Es wäre einfach, als islamische Kindergärten und Kindergruppen solche Einrichtungen zu definieren, die sich selbst so beschreiben. Da sich aber vor allem seit 2015 kaum noch eine Einrichtung selbst als „islamisch“ bezeichnet, ist dies kein vielversprechender Weg. (Hover-Reisner et al., 2018: S. XIII)

Auch eine Zuordnung durch die Studienautor*innen war keine Option, denn anhand einzelner Kriterien „wie Halal-Essen, mehrheitlich muslimisches Personal, [...], religionspädagogisches Angebot“ könne eine Kindergruppe nicht als *islamisch* bezeichnet werden (ebd., 2018: S. XIII). Dennoch braucht es Begriffe, um die Forschung durchzuführen. Mangels Alternativen wurde die *unzufriedenstellende* Bezeichnung *Kindergärten mit besonderen Bezügen zum Islam* verwendet; *islamisch* wird als *diskursiver* Begriff verstanden (ebd., 2018: S. XIII).

Die Notwendigkeit einer Vergleichsgruppe wird betont, denn

sieht man sich nur Kindergärten und Kindergruppen mit besonderen Bezügen zum Islam an, so kann nicht geklärt werden, ob das, was man sieht, eine Besonderheit dieser Einrichtung ist, oder ob es möglicherweise ein Zustand ist, der in allen elementarpädagogischen Einrichtungen vorzufinden ist. (Hover-Reisner et al., 2018: S. XIV)

Auch wenn die Studie zu Wiener Kindergärten nicht Muslim*innen selbst, sondern elementarpädagogische Konzepte beforscht, zeigt sie doch recht anschaulich, in welchem Spannungsfeld sich die Forschung im Kontext muslimischer Lebenswelten hier befindet.

5. Grenzen und Gütekriterien empirischer Forschung

Die Bestandsaufnahme zu Studien über Muslim*innen zeigte, dass Forschung von äußeren Faktoren wie dem Kontext oder Auftraggeber*innen beeinflusst werden kann. Selbst Gütekriterien wie Begriffsdefinitionen, Differenzierungen sowie die Berücksichtigung intersektionaler und sozioökonomischer Themen sind in der wissenschaftlichen Arbeit nicht

³⁶ Diese Auftragsstudie wurde von den Behörden veranlasst, nachdem eine Pilotstudie des *Instituts für Islamische Studien* der *Universität Wien* 2015 über *Islamische Kindergärten* großes Aufsehen erregte und politische Maßnahmen für diese Kindergärten mit sich brachte. Vor 2015 konnten Muslim*innen, so wie Angehörige anderer Religionen, eine konfessionelle elementarpädagogische Einrichtung betreiben und diese als solche deklarieren. Um sich ein Bild zu verschaffen, berichteten die Journalist*innen Nour Khelifi und Simon Kravagna (2016) in einer *Undercover Reportage* aus 14 *islamischen* Kindergärten Verfügbar unter <https://www.dasbiber.at/content/inside-islam-kindergaerten> [abgerufen am 25.05.2020].

immer gewährleistet. Auch der forschungsethische Aspekt, beispielsweise als Forscher*in die eigene Haltung zu dem Forschungsthema zu reflektieren, findet nicht immer Anwendung. Dennoch werden Forschungsergebnisse in öffentlichen Diskursen als unwiderlegbare Fakten, als *gesichertes Wissen über die Anderen dargestellt*³⁷ (Hametner, 2016: S. 30), obwohl sie immer nur einen Ausschnitt abbilden können und: „[...] auch Wissenschaft kann durchaus kontrovers sein [...] und zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen.“ (Hover-Reisner et al., 2018: S. 7).

5.1. Interpretierte Daten als Fakten?

Um zu veranschaulichen, dass dieselbe Fragestellung zu unterschiedlichen Ergebnisse führen kann, werden hier die Ergebnisse von zwei Studien exemplarisch näher betrachtet, die die Frage der *Verbundenheit von Muslim*innen mit dem Land, in dem sie leben*³⁸ stellten: Für eine Studie der Europäischen Union (EU MIDIS II, 2018: S. 19)³⁹ wurden „564 Zuwanderinnen und Zuwanderer sowie deren Nachkommen aus der Türkei“ befragt; die zweite Befragung wählte „500 muslimische Befragte“, die in Österreich leben (davon 74 % mit Wurzeln in der Türkei und 24 % mit nicht näher definierten Wurzeln in Südosteuropa aus (Bertelsmann-Studie, 2017: S. 12–16).

Das Fazit beider Studien lautete: „Muslimas und Muslime haben ein starkes Zugehörigkeitsgefühl zu dem Land, in dem sie leben“; 94 %⁴⁰ (Bertelsmann-Studie, 2017: S. 33) beziehungsweise 76 %⁴¹ (EU-MIDIS II, 2018: S. 19) der Befragten *fühlen sich mit dem Land, in dem sie leben, verbunden*.

Wie kann es zu so unterschiedlichen Ergebnissen kommen, wenn die Fragestellung so ähnlich ist und der Zeitraum der Befragung so nahe beieinander liegt?

Eine mögliche Antwort findet sich in der Antwortskala: es gab vier (Bertelsmann-Studie, 2017: S. 33) beziehungsweise fünf (EU-MIDIS II, 2018: S. 19) Antwortmöglichkeiten. Dies wirkt sich naturgemäß auf die Prozentverteilung aus.

³⁷ Siehe auch Fußnote 1.

³⁸ Die Fremdverortung von Muslim*innen in Fragestellungen wurde oben im Text bereits diskutiert und bleibt hier unkommentiert.

³⁹ *Second European Union Minorities and Discriminations Survey Muslims*.

⁴⁰ Gesamteuropäische Ergebnisse.

⁴¹ Gesamteuropäische Ergebnisse.

Eine weitere Antwort könnten die unterschiedlichen Forschungsprämissen sein. Die Studie der Europäischen Union – EU MIDIS II – untersucht die *Diskriminierung von Minderheiten in europäischen Ländern*. Die Bertelsmann-Studie hingegen untersucht, „welche Rolle Religion und die zunehmende religiöse Vielfalt in europäischen Gesellschaften spielen“ (Bertelsmann-Studie, 2017: S. 12). Diese Grundverschiedenheit in den Forschungsprämissen könnte Einfluss auf das Antwortverhalten der Befragten gehabt haben. Der Grund für die so unterschiedlichen Ergebnisse wird jedoch nur ersichtlich, wenn die Forschungsdesigns näher betrachtet werden.

Forschungsergebnisse können also immer nur einen Ausschnitt des Forschungsgebietes abbilden, dies gilt für qualitative gleichermaßen wie für quantitative Forschung. Auch die Auswahl der Befragten spielt eine Rolle bei den Ergebnissen (vgl. Scheperlen & Spielhaus, 2018: S. 125–156). Beispielsweise ist es kein verlässliches Vorgehen, Muslim*innen in Ballungszentren zu befragen und dann auf die Gesamtheit der muslimischen Bevölkerung zu schließen, denn Lebensweise und Einstellungen von Land- und Stadtmenschen unterscheiden sich doch oft markant. Ähnlich verhält es sich etwa mit dem Bildungsstand oder der Altersgruppe.

Dennoch werden Studienergebnisse immer wieder, etwa im medialen und (gesellschafts-)politischen Diskurs, als unwiderlegbare repräsentative Fakten über Muslim*innen wahrgenommen.⁴² Es ist problematisch, wenn *Interpretationen* von Studienergebnissen „als gesichertes Wissen über die Anderen dargestellt [...] werden und nicht mehr als eine mögliche Interpretation markiert werden“ (Hametner, 2016: S. 30). Die interpretierten Forschungsergebnisse können im schlimmsten Fall „die Markierung von Muslim_innen als besondere Problemgruppe mit besonderer Regelungsbedürftigkeit untermauern“ (ebd., 2018: S. 127). Besonders folgenreich kann sich das auswirken, wenn aus Studienergebnissen politische Maßnahmen abgeleitet werden (vgl. Scheperlen & Spielhaus, 2018: S. 127).⁴³

⁴² Das Leben, Denken und Glauben von Muslim*innen wird besonders häufig in medialen Diskursen behandelt, oft auch im Zusammenhang mit Extremismus und Unterdrückung (vgl. Maier & Stegmann, 2003). Über die Darstellung von muslimischen Vätern in deutschen Medien siehe eine unveröffentlichte Analyse von Hernández Aguilar und Dean (n. d.) und Fußnote 1.

⁴³ Diese Thematik war in Österreich vor allem 2015–2019 zu beobachten, als infolge des IS-Terrors *islamische* Kindergärten in den Fokus der Politik rückten und hier Forschungen zu *radikalisierenden* Tendenzen und dergleichen von der Politik beauftragt wurden. Ergebnisse aus einer Vorstudie zu Kindergärten wurden als Beleg dafür herangezogen, dass diese einerseits Integration verhindern und andererseits Extremismus fördern würden (vgl. Hover-Reisner et. al. 2018, S. XV).

„[Q]uantitative Erhebungen können relevante Auswirkungen auf die Lebenswirklichkeit von Individuen und Gemeinschaften haben, vor allem dann, wenn auf ihrer Grundlage Gesetze verändert werden“ (ebd., 2018: S. 126). Der Kontext, in dem Forschung durchgeführt wird, sollte immer berücksichtigt werden: „So gehört die Reflexion möglicher Einschreibungen des gesellschaftlichen Diskurses in die Forschung zu den Arbeitsschritten wissenschaftlichen Vorgehens.“ (ebd., 2018: S. 126).

5.2. Zuschreibungen durch Kategorisierungen

Eine weitere Schwierigkeit kann sich bei der wissenschaftlichen Methode der *Kategorienbildung* zeigen. Die Einteilung von Befragten in Kategorien stellt eine Form der subjektiven Bewertung durch die/den Forschenden dar, komplexe Themen werden somit stark vereinfacht und klare Grenzen werden gezogen, obwohl Grenzen gerade in der Sozialforschung fließend sein können (vgl. Mayring, 2002: S. 114). Die Kategorienbildung der Methode *qualitative Inhaltsanalyse* wird daher manchmal in der Sozialforschung auch kritisch gesehen (vgl. Gläser & Laudel, 2010: S. 198–199).

Muslim*innen werden bei der Datenauswertung mit Kategorienbildung beispielsweise in folgende Kategorien unterteilt: *Politisiert Religiös / Religiös Konservativ / Traditionell Religiös* oder *Kulturkonservative / Verunsicherte / Liberal Säkular / Moderat Säkular / Strikt Säkular* (vgl. Ulram & Tributsch, n. d.: S. 46–54). Oder sie werden in *modern und traditionell* (vgl. Zulehner, 2016: S. 154) unterteilt. Österreicher und Österreicherinnen werden in ihrer Beziehung zu Muslim*innen als *Islamfreunde, Kulturchristen* und *Indifferente* (vgl. ebd., 2016: S. 76) kategorisiert.

Durch diese Kategorisierung, die als eine anerkannte wissenschaftliche Methode an dieser Stelle nicht in Frage gestellt werden soll, wird gleichzeitig eine Zuschreibung vorgenommen, die vielleicht nicht mit der Eigenwahrnehmung der betreffenden Person selbst übereinstimmt. Diese Zuschreibungen können zu einer Verfestigung von Vorurteilen führen. Die „machtvolle Rolle bei der Kategorisierung und Beurteilung von Menschen“ (Hametner, 2016: S. 30) sollte nicht außer Acht gelassen werden, vor allem nicht in Zeiten von steigendem antimuslimischem Rassismus⁴⁴. Forschung macht Individuen zu

⁴⁴ Dieser zeigt sich verstärkt in den letzten Jahren auch durch Äußerungen von Personen, die in der Öffentlichkeit stehen. Gewalttaten gegen Muslim*innen nehmen zu, alleine bei den Attentaten 2019 in Christchurch (NZL)
© Wiener Zeitschrift für Interdisziplinäre Islamforschung 2022 (1) 46

Untersuchungssubjekten (vgl. ebd., 2017: S. 39, S. 48), dies sollte bei der Anwendung von Kategorienbildung berücksichtigt werden.

5.3. Das Spannungsfeld von Forschungsethik, Vorannahmen und wissenschaftlichem Auftrag

Die Offenlegung eigener Hypothesen und das Bewusstsein subjektiver Wahrnehmungen durch die/den Forschenden sind aus forschungsethischer Sicht wesentlich, denn sie ermöglichen die intersubjektive Interpretation der Ergebnisse durch Dritte. Sie zeigen das reflexive Bewusstsein der Forschenden bei der Überprüfung der Hypothese und der Durchführung der Forschung bis zur Interpretation und Präsentation der Ergebnisse. Die Formulierung einer Hypothese macht das Vorwissen der/des Forschenden nachvollziehbar, sie wird im Laufe des Forschungsprozesses weiterentwickelt und gegebenenfalls an neue Erkenntnisse adaptiert (vgl. Mayring, 2002: S. 29–30). Indem das eigene Denken analysiert wird,⁴⁵ ist eine Selbstreflexion eventueller Einflussfaktoren auf die Ergebnisse durch die/den Forschenden (vgl. ebd., 2002: S. 31) und eine *objektive Hermeneutik* möglich (vgl. ebd., 2002: S. 120, S. 121).

Dass es jedoch eine Gratwanderung ist, wenn es darum geht, wissenschaftliche Zuordnungen vorzunehmen und die ethische Dimension dabei im Auge zu behalten, beschreiben die Studienautor*innen der bereits angeführten *Untersuchung von Wiener Kindergärten*. Sie sehen es als „höchst problematisch, [...] Zuordnungen von außen vorzunehmen“. Aus diesem Grund „konnten und wollten“ sie eine „Definition dessen, was nun genau eine islamische Kindergruppe oder ein islamischer Kindergarten ist, nicht leisten“ (Hover-Reisner et al., 2018: S. 10). Ebenso weisen sie auf den Konflikt hin, einerseits diese Fremdzuschreibung zu vermeiden und andererseits ihrem Forschungsauftrag, „islamische“ Kindergärten zu beforschen, gerecht zu werden, und sich somit auf eine Bezeichnung festlegen zu müssen (ebd., 2018: S. 10). Die reflexive und ausführliche Beschreibung der Überlegungen zeigt, dass die Forschenden sich im Vorfeld mit der Frage der Definitionsmacht und forschungsethischer Verantwortung auseinandergesetzt haben.

starben 51 Menschen, 50 wurden verletzt. Jährliche Reporte belegen die steigenden Zahlen antimuslimischer Übergriffe in Österreich (vgl. Reporte von der *Dokustelle, SOS Mitmensch, Zara, IDB*).

⁴⁵ „Menschen entwickeln Überzeugungen, Einstellungen über die Welt bzw. über das Verhalten anderer, um sich in verschiedenen Situationen zurechtzufinden, diese zu kontrollieren oder gezielt zu verändern.“ (Mayer, 2013, S. 8).

Vorannahmen sind Bestandteil der Forschung, denn Menschen sind geprägt von Erfahrungen und Sozialisierung und diese wiederum fließen in die Interpretation der Ergebnisse ein (Mayring, 2002: S. 25, S. 29, S. 31). Forschende sind daher besonders gefordert, ihre Vorannahmen zu reflektieren, denn „das eigene Vorverständnis prägt immer die Interpretation – das ist einer der Grundsätze der Hermeneutik“ (ebd., 2002: S. 29). Forschende müssen „die eigene Gebundenheit kritisch ausweisen und die Machteffekte von Wissen reflektieren“ (Mecheril et al., 2013: S. 35). Daher lautet die „[...] Forderung, für ein interpretativ, orientiertes Vorgehen [...] also, dieses Vorverständnis zu Beginn der Analyse offen zu legen, am Gegenstand weiterzuentwickeln und so den Einfluss des Vorverständnisse überprüfbar zu machen“ (Mayring, 2002: S. 29–30). Forschende sind in der Verantwortung, den forschungsethischen Anspruch zu erfüllen und Diskurse sowie hegemoniale Machtverhältnisse zu berücksichtigen (vgl. Amir-Moazami, 2018: S. 30).

Im Zuge der Bestandsaufnahme über Forschungen zu Muslim*innen zeigten sich dennoch manchmal unreflektierte Vorannahmen in Forschungsinteressen, etwa wenn die Einstellung von Muslim*innen zu Demokratie, zur Verfassung oder zu Menschen anderer Weltanschauungen immer wieder von neuem erfragt wird. Die *Loyalität der Bürger*innen* scheint durch die *korrekte* Antwort erst unter Beweis gestellt werden zu müssen (Scheperlen & Spielhaus, 2018: S. 133). Auch die Authentizität der Antwort kann diesbezüglich in Frage gestellt werden. Die Authentizität von Antworten ist immer ein Unsicherheitsfaktor der empirischen Sozialforschung, dies ist besonders bei sensiblen Forschungsvorhaben zu berücksichtigen und in Hinblick auf die Aussagekraft der Ergebnisse zu bedenken.

Auch die Wahl der Themenstellung spiegelt die Perspektive des Forschenden wider:

So ist etwa der Fokus meiner Arbeit (zu Diskriminierungserfahrungen muslimischer Frauen, Anm.) [...] wohl kaum zufällig entstanden, sondern im Rahmen einer hegemonialen migrationsforscherischen Perspektive zu verorten, die insbesondere Wissen über die „Anderen“⁴⁶ produziert, das „Eigene“ – etwa die rassistische Struktur der mehrheitsgesellschaftlicher [sic!] Praktiken – hingegen kaum in den Blick nimmt. (Hametner, 2016: S. 57–58).

Dieser Blick auf Subjektivität abseits ihres erkenntnisgenerierenden Moments in Erhebung und Auswertung sowie ihrer Bedeutung für den Forschungsprozess ist für eine kritische Migrationsforschung jedoch unumgänglich, in der es gilt sichtbar und kritisierbar zu machen,

⁴⁶ In diesem Fall bezieht es sich auf die Beforschung von Muslim*innen als *Andere*.

dass es in meinem Fall eben eine weiße, mitteleuropäische, gut situierte Frau ist, die die *Migrationsanderen* beforcht. (ebd., 2016: S. 59).

Diese Ausführungen in einer Qualifikationsarbeit in der Disziplin *Psychologie* zeigen das Bewusstsein der Forschenden hinsichtlich herrschender Machtverhältnisse. Solche Befunde sind in Forschungsarbeiten zu Muslim*innen eher selten zu finden.

5.4. Interpretation und Auswertung der Daten

Ein weiteres Thema ist die Interpretation der Daten. „Der Untersuchungsgegenstand der Humanwissenschaften liegt nie völlig offen, er muss immer auch durch Interpretation erschlossen werden.“ (Mayring, 2002: S. 22). Handlungen und Aussagen können jedoch durch den *Akteur* anders gemeint werden, als der *Beobachter* dies interpretiert. Das bedeutet auch, dass die Interpretation von Handlungen oder Aussagen *nie vorurteilsfrei ist*, daher muss der Forschende sein Vorverständnis, wie bereits weiter oben im Text diskutiert, offenlegen (ebd., 2002: S. 25) Die Objektivität der Wissenschaft ist nur bis zu einem gewissen Maße gegeben.

Die Frage der Interpretation kann aber auch bereits bei der Durchführung von Befragungen auftauchen, denn: Versteht die Befragte/der Befragte dasselbe unter den verwendeten Begriffen wie die Forscherin/der Forscher? So gibt es beispielweise unterschiedliche Verständnisse von Begriffen im religiösen Kontext. Die Frage, ob man Gott *spürt*, muss nicht unbedingt Aufschluss über Religiosität von Muslim*innen geben, denn *spüren* ist ein Begriff, der im Zusammenhang mit Körperlichkeit steht, und nach einem islamischen Gottesbild hat *Allah* keinen Körper und keinerlei menschenähnliche Züge (vgl. Renner & Polak, 2008: S. 193). Ein kognitiver Pretest kann hier unterschiedliche Begriffsverständnisse offenlegen (vgl. Porst, 2014: S. 193ff.)

Bei der Formulierung von Fragen sind noch weitere Aspekte zu berücksichtigen, beispielsweise ob eine Fragestellung Erkenntnisse für die Forschungsfrage generiert oder weitere Themengebiete beinhaltet. In einer Studie unter muslimischen Geflüchteten sollte die folgende Aussage bewertet werden: „Ich verstehe es, wenn Männer Frauen nicht die Hand schütteln.“ (Filzmaier, 2017: S. 39)⁴⁷. Die Frage lässt unterschiedliche inhaltliche Deutungen über Empathiefähigkeit, Religiosität oder Hygienevorstellungen zu. Der

⁴⁷ *Muslimische Gruppen in Österreich. Einstellungen von Flüchtlingen, ZuwanderInnen und in Österreich geborenen Muslim*innen im Vergleich. Forschungsbericht.*

Studienautor zieht aus der Beantwortung Rückschlüsse auf den Grad der Religiosität der Befragten und ihre Integration in die Gesellschaft.⁴⁸

Auch andere Fragen, etwa zu Säkularität, können für die Befragten schwierig sein. „Sehen Sie persönlich einen Konflikt zwischen den Vorschriften Ihrer Religion und den Gesetzen des österreichischen Staates?“ lautet eine Frage in der Studie *Muslimen in Österreich* (Ulram & Tributsch, n. d.: S. 61). Die Antwort kann, je nach Interpretation der Begriffe *Konflikt*, *Religionsvorschriften* sowie Wissen um die *Gesetze des österreichischen Staates* und *Vorschriften der Religion* sehr unterschiedlich ausfallen⁴⁹. Es drängt sich die Frage auf, welche Vorannahmen hinter dieser Fragestellung stehen; der veröffentlichte Forschungsbericht gibt keinen Aufschluss über Hypothesen.

5.5. Kontextualisierung der Ergebnisse

Im Forschungsprozess ist kritisch mitzudenken, dass der *Kontext*, *latente Sinnstrukturen*, *markante Einzelfälle* und *das, was im Text nicht vorkommt*, bei der Auswertung der Daten nicht aufscheint (vgl. Mayring, 2002: S. 114; Hametner, 2016: S. 55). Forschung findet im Kontext gesellschaftspolitischer Diskurse statt, wie an einem anderen Beispiel nachvollziehbar gemacht wird: „[D]ie nicht messbaren Einflüsse einschneidender [...] nationaler Ereignisse wie z. B. Wahlen zwingen AutorInnen wie LeserInnen zu vorsichtigen Interpretationen. Was lässt sich denn nun tatsächlich seriös vergleichen?“ (Polak, 2011: S. 17–19).

Das (Antwort-)Verhalten der Befragten ist kontextabhängig, situationsbedingt und beeinflusst somit die Ergebnisse. So spielt auch der Ort, an dem ein Interview durchgeführt wird, eine Rolle. Forschung im Labor wird anders ausfallen als in einem vermuteten unbeobachteten Platz in einer öffentlichen Umgebung. Ähnlich verhält es sich in einer Interviewsituation, wenn sich andere Personen im Raum aufhalten. (vgl. Bacher et al., 2016: S. 526, S. 257, S. 259). Denn anders als bei der Alltagsforschung, die das Verhalten von Menschen in ihrem gewohnten Umfeld untersucht, nimmt auch der direkte Interviewkontext Einfluss auf das Antwortverhalten (vgl. Mayring, 2002: S. 23): „Wie Frauen

⁴⁸ Interessant ist, dass gerade dieses Thema, das im deutschsprachigen Raum im Zusammenhang mit Muslim*innen und *westlichen Werten* (*Leitkultur*) immer wieder für Konflikte sorgt, in der Studie verwendet wird (vgl. Kowanda-Yassin, 2019: S. 226). Die besagte Studie wurde vom *Österreichischen Integrationsfonds* (ÖIF) in Auftrag gegeben.

⁴⁹ In dem genannten Forschungsbericht der Studie, die von dem *Bundesministerium für Inneres* beauftragt wurde, werden die Frage und die Ergebnisse nicht kommentiert.

sich in Interviewsituationen präsentieren, entspricht nicht unbedingt ihrem Verhalten in verschiedenen Kontexten des täglichen Lebens.“ (Moazami, 2006: S. 167).

5.6. Eine Frage des Vertrauens

Um die größtmögliche Aussagekräftigkeit und Authentizität zu ermöglichen, ist zwischen Befragten und Forschenden eine Vertrauensbasis notwendig und: „die Beziehung des/der Forschers/Forscherin zu seinem/ihrer Gegenstand darf nach qualitativem Denken nicht statisch gesehen werden. Sowohl der Forscher als auch sein Gegenstand verändern sich durch den Forschungsprozess, er ist also als eine Interaktion aufzufassen.“ (Hoffmann-Riem, 1980, zit. nach Mayring, 2002: S. 31–32).

Schirin Amir Moazami beschreibt, dass ihre Herkunft (Iran) und ihre (Nicht-)Religionszugehörigkeit für die interviewten Personen von Interesse waren: „So wurde ich [...] nicht selten als ‚Schwester‘ empfangen.“ (Amir-Moazami, 2006: S. 164–165). Und:

Vor allem für die Frauen in Frankreich war die Frage, welcher Religion ich selbst angehörte, von großer Bedeutung für die Bereitschaft, überhaupt ein Gespräch mit mir zu beginnen [...], es herrschte eine generelle Sorge, dass ich die Dinge „falsch“ präsentieren würde oder Muslimen nicht wohlgesinnt sein könnte. (Amir-Moazami, 2006: S. 165).

Es ist also für eine aussagekräftige Forschung notwendig, eine wertschätzende Vertrauensbasis zwischen Forschenden und Befragten aufzubauen. Das Vertrauen vieler muslimischer Menschen in redliche Absichten in der Wissenschaft scheint jedoch beschädigt.⁵⁰ Forschende machen die Erfahrung, dass es zunehmend schwierig ist, Personen zu finden, die sich an Studien beteiligen möchten. Bei dem Forschungsprojekt *Schulgespräche* wurde berichtet, dass 50 % der Eltern nicht wollten, dass ihre Kinder sich an der Studie, die an ihrer Schule durchgeführt wurde, beteiligen.⁵¹ Ähnliches berichteten die Studienautor*innen der *Untersuchung Wiener Kindergärten* (vgl. Hover-Reisner et al., 2018: S. 17ff.). Dieses Misstrauen gilt es aufzulösen und bei der Forschung zu Muslim*innen besonders auf ethische Fragen und faktorielle Einflüsse zu achten.

⁵⁰ Besonders ab 2015, im Kontext der globalen und nationalen Diskussion um islamistischen Terror durch *Daish* (*Dā‘iṣ*) bzw. *Islamischer Staat* (IS) wurden Studien zu (vermeintlichen) extremistischen Einstellungen von Muslim*innen in Auftrag gegeben und es bestand ein großes öffentliches Interesse an den Ergebnissen, die in der Öffentlichkeit oft polemisch diskutiert wurden – in der Boulevardpresse bis hin zu Parlamentsdebatten.

⁵¹ Beschrieben auf der Einleitung zur Ausstellung. Das Projekt wurde durchgeführt von Georg Traska und im *Volkskundemuseum Wien* ausgestellt. Verfügbar unter https://www.volkskundemuseum.at/schulgespraeche_online [abgerufen am 25.05.2020].

Conclusio

Muslimische Communities sind seit vielen Jahren in Österreich gewachsen, sie sind ein lebendiger, dynamischer Teil der österreichischen Population. Und obwohl Muslim*innen in der Öffentlichkeit große Aufmerksamkeit zukommt und das Forschungsinteresse in den letzten Jahren stark gestiegen ist, gibt es wenige Fakten zu muslimischen Lebenswelten. Eine konstruktiv-kritische metaanalytische Bestandsaufnahme zeigt, dass in Forschungen um muslimische Lebenswelten immer wieder unreflektierte Vorannahmen, Generalisierungen und Zuschreibungen vorkommen.

Die Konstruktion einer Homogenität von Muslim*innen zeigt sich in quantitativen Forschungen und Forschungsprämissen, die bemüht sind, ein Bild von *den* Muslim*innen zu erfassen und mehr über ihre Religiosität, Lebensweise und Einstellungen zu erfahren. Die Bestandsaufnahme zeigte, dass es in der Beforschung von Muslim*innen Bereiche gibt, die besonderer Beachtung bedürfen, etwa die Auseinandersetzung mit dem gesellschaftspolitischen Kontext oder klare Begriffsdefinitionen. Es zeigt sich, dass Forschungen im Kontext öffentlicher Diskurse von unreflektierten Vorannahmen geprägt sein können und Forschende sich der Faktoren, die Einfluss auf die Studienergebnisse haben, nicht immer bewusst zu sein scheinen. Forschungsdesign und gesellschaftspolitischer Kontext wirken jedoch auf die Ergebnisse ein. Gleichzeitig ist ein konstruktiv-kritischer Diskurs um forschungsethische Fragen entstanden.

Bei quantitativen Studien besteht bei der Erstellung der Frageitems eine geringere Offenheit als bei qualitativ-sozial-rekonstruktiver Forschung. Alternative Forschungsmethoden, wie etwa narrative Interviews, sind eine Möglichkeit, dass Muslim*innen die Themensetzung bestimmen und für sich selbst sprechen. So können sich neue Sichtweisen auf Fragen, die Menschen muslimischer Religionszugehörigkeit beschäftigen, eröffnen.

Um der Diversität muslimischen Lebens mehr Raum zu geben sowie vielfältige Realitäten abzubilden und damit das Konstrukt *Muslim* aufzulösen, sind plurale statt binäre Betrachtungsweisen wichtig. Intersektionale und sozioökonomische Themen sollten bei der Interpretation von Studien berücksichtigt werden.

Gleichzeitig gibt es Desiderate und die Forschung ist im Sinne von Muslim*innen selbst, hierfür ist die Erfassung von Realitäten sowie eine Analyse ihrer Ursachen notwendig.

Die Beforschung muslimischer Lebenswelten stellt durch ihre Komplexität und diskursive Vorbelastung die Wissenschaft vor besondere Herausforderungen. Mit dem großen öffentlichen Interesse an Studienergebnissen über Muslim*innen geht für Forschende eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung einher und besonderes Augenmerk ist auf forschungsethische Fragen zu legen.

Literatur⁵²

Abuzahra, Amani (2012). *Kulturelle Identität in einer multikulturellen Gesellschaft*. Wien: Passagen Philosophie.

Abuzahra, Amani, (Hrsg.). (2017). *Mehr Kopf als Tuch. Muslimische Frauen am Wort*. Innsbruck: Tyrolia-Verlag.

Aichholzer, Julian et al., (Hrsg.). (2019). *Quo vadis, Österreich? Wertewandel zwischen 1990 und 2018*. Wien: Czernin Verlag.

Akhtar, Maham (2016). Frauen in der MJÖ. Wie eine Männerorganisation zu einer feministischen Organisation wurde. In Hafez, Farid et al. (Hrsg.), *Jung, muslimisch, österreichisch*. Einblicke in 20 Jahre Muslimische Jugend Österreich (S. 251–263). Wien: Al Hamra Verlag.

Amir-Moazami, Schirin (2006). *Politisierte Religion*, Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld: transcript.

Amir-Moazami, Schirin, (Hrsg.). (2018). *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Bielefeld: Transkript-Verlag.

Amir-Moazami, Schirin (2018). Epistemologien der „muslimischen Frage“ in Europa. In Amir-Moazami, Schirin (Hrsg.), *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa* (S. 91–124). Bielefeld: Transkript-Verlag.

Angel, Hans-Ferdinand (2006). *Religiosität*, Anthropologische, sozialwissenschaftliche und theologische Klärungen. Stuttgart: Kohlhammer.

⁵²Die Literaturliste beinhaltet nur die Quellen, die für den Artikel verwendet wurden, nicht jedoch die gesamte für die Bestandsaufnahme erhobene Literatur.

Aschauer, Wolfgang (2018). *Einstellungen zu Muslimen in Österreich*. Ergebnisse des Sozialen Survey 2018, elektronische Ausgabe. AUSSDA – The Austrian Social Science Data Archive. Verfügbar unter https://www.aussda.at/fileadmin/user_upload/p_aussda/Documents/Einstellung_zu_Muslimen_in_OEsterreich.pdf [abgerufen am 25.05.2020].

Aslan, Ednan et al. (2015). *Imame und Integration*, Wiener Beiträge zu Islamforschung. Wiesbaden: Springer Verlag.

Aslan, Ednan, (Hrsg.). (2012). *Zwischen Moschee und Gesellschaft. Imame in Österreich*. Frankfurt am Main, Wien [u. a.]: Lang.

Aslan, Ednan et al. (2015). *Islamische Seelsorge*, Eine empirische Studie am Beispiel von Österreich. Wiesbaden: Springer.

Aslan, Ednan et. al. (2017). *Muslimische Diversität*, Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich. Wiesbaden: Springer-Verlag.

Aslan, Ednan et al., (Hrsg.). (2018). *Islamistische Radikalisierung: Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieu*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Bacher, Johann et al. (2016). *Sozialstruktur und Wertewandel in Österreich*, Trends 1986–2016. Wiesbaden: Springer Verlag.

Bauer, Werner T. (2016). *Der Islam in Österreich*, Ein Überblick. [Wien:] Österreichische Gesellschaft für Politikberatung und Politikentwicklung.

Bauer, Thomas (2011). *Die Kultur der Ambiguität*, Eine andere Geschichte des Islams. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Benesch, Thomas/ Feichtinger, Christian (2017). Konstruktionen von Religiosität bei muslimischen Jugendlichen. Österreichisches Religionspädagogisches Forum, 25/1: Lebenswelten und Religiosität Jugendlicher. Graz: Elektronische Ressource, S. 88–96.

Berghammer, Caroline/ Fliegenschnee, Katrin (2014). Developing a Concept of Muslim Religiosity, An Analysis of Everyday Lived Religion among Female Migrants in Austria. Journal

of Contemporary Religion, 29/1. Abingdon, Oxfordshire: Carfax International Publishers, S. 89–104. doi-Nummer: 10.1080/13537903.2014.864810

Bretschneider, Rudolf/ GfK Austria GmbH (2017). *Integration und Zusammenleben, Was denkt Österreich?* Wien: Österreichischer Integrationsfonds.

Dautović, Rijad & Hafez, Farid, (Hrsg.). (2019). *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. 1909–1979–2019. Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung.* Wien, Hamburg: nap-Verlag.

Dautović, Rijad (2019). 40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien, Warum die Islamische Religionsgemeinde Wien nicht erst 1979 gegründet wurde. In Dautović, Rijad/ Hafez, Farid (Hrsg.), *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. 1909–1979–2019. Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung* (S. 99–124). Wien, Hamburg: nap-Verlag.

Dautović, Rijad (2019). 40 Jahre Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich?, Vom historischen Missverständnis zu Alter und Wesen der IGGÖ. In Dautović, Rijad/ Hafez, Farid (Hrsg.), *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. 1909–1979–2019. Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung* (S. 153–174). Wien, Hamburg: nap-Verlag.

Dautović, Rijad/ Hafez, Farid (2019). „Eine neue Geschichte der Islamischen Glaubensgemeinschaft?“, Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung. In Dautović, Rijad/ Hafez, Farid (Hrsg.), *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. 1909–1979–2019. Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung* (S. 11–18). Wien, Hamburg: nap-Verlag.

Demir, Ramazan (2014). *Junge muslimische Häftlinge in österreichischen Justizanstalten und die Bedeutung der islamischen Gefängnisversorgung*, Mit besonderem Augenmerk auf die religiösen Bedürfnisse der Gefängnisinsassen in der Justizanstalt Gerasdorf. Universität Wien: Masterarbeit.

Dursun, Sule (2014). *Kinder muslimisch-christlicher Eltern*, Qualitativ empirische Fallstudien. Universität Wien: Masterarbeit.

Elsaidy, Amro (2014). *Muslimische Jugendliche in Österreich am Beispiel Graz*, Ein Leben zwischen Moschee und Diskothek. Universität Wien: Masterarbeit.

Ersanilli, Evelyn/ Koopmans, Ruud (2013). *The Six Country Immigrant Integration Comparative Survey (SCIICS)*, Technical Report. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung – WZB (=WZB Discussion PaperSP VI 2013-102).

Eurobarometer: EU MIDIS II (2018). *Zweite Erhebung der Europäischen Union zu Minderheiten und Diskriminierung*, Muslimas und Muslime – ausgewählte Ergebnisse. Luxemburg: FRA-European Union Agency For Fundamental Rights.

Feichtinger, Christian (2016). *Herausforderungen muslimischer Integration*, Darstellung und Kommentar der Studie „Why Muslim Integration Fails in Christian-Heritage Societies“. Österreichisches Religionspädagogisches Forum, 24/2: Anerkennung von Diversität und/oder Intergration durch religiöse Bildung? Graz: Elektronische Ausgabe, S. 117–125.

Filzmaier, Peter (2017). *Muslimische Gruppen in Österreich*, Einstellungen von Flüchtlingen, ZuwanderInnen und in Österreich geborenen Muslim*innen im Vergleich, Forschungsbericht. Wien: Österreichischer Integrationsfonds.

Friesl, Christian et al., (Hrsg.). (2008). *Lieben-Leisten-Hoffen. Die Wertewelt junger Menschen in Österreich*. Wien: Czernin.

Fürlinger, Ernst (2013). *Moscheebaukonflikte in Österreich*, Chronologie und Fallstudien. In Fürlinger, Ernst (Hrsg.), *Moscheebaukonflikte in Österreich*. Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter (S. 195–288). Göttingen: Vienna University Press.

Fürlinger, Ernst, (Hrsg.). (2014). *Muslimische Vielfalt in Niederösterreich*. Krems: Edition Donau-Universität Krems.

Gläser, Jochen/ Laudel, Grit (2010). *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. 4. Ausgabe. Wiesbaden: Springer-Verlag.

Goujon, Anne et al. (2007). *New Times, Old Beliefs, Projecting the Future Size of Religions in Austria*. Vienna Yearbook of Population Research, Elektronische Ausgabe, S. 237–270.

Goujon, Anne et al. (2007). *Neue Projektionen der Bevölkerung in Österreich nach dem Religionsbekenntnis*, Deutschsprachige Zusammenfassung des Working Paper “New Times,

Old Beliefs: Projecting the Future Size of Religions in Austria". Vienna: Vienna Institute of Demography.

Goujon, Anne et al. (2017). *Demographie und Religion in Österreich. Szenarien 2016–2046*. Hrsg. von Österreichischer Integrationsfonds, Forschungsbericht. Deutsche Zusammenfassung und englischer Gesamtbericht von *Religious Denominations in Vienna & Austria: Baseline Study for 2016 – Scenarios until 2046*. Vienna: Vienna Institute of Demography (=VID Working Paper 9/2017).

Goujon, Anne et al. (2018). Consequences of International Migration on the Size and Composition of Religious Groups in Austria. *Journal for international migration and integration*, 19/4. Dordrecht: Springer, S. 905–924. doi-Nummer: 10.1007/s12134-018-0575-z

Gümüs, Adnan (2005). *Religion und ethnische Identifikation*, Eine empirische Untersuchung über türkische Jugendliche in Österreich. Universität Wien: Dissertation.

Güngör, Kenan et al. (2016). *Jugendliche in der offenen Jugendarbeit*, Identitäten, Lebenslagen & abwertende Einstellungen. Forschungsbericht, MA13. Wien: Think.difference.

Güngör, Kenan et al. (2019). *Junge Menschen mit muslimischer Prägung in Wien*, Zugehörigkeiten, Einstellungen und Abwertungen, Forschungsbericht. Wien: Österreichischer Integrationsfonds.

Hadžić, Halima (2013). *Der Moslemische Sozialdienst*, Die kommunikativen Leistungen des Trägers des religiösen und sozialkulturellen Lebens der Muslime in Österreich 1962–1979. Wien: Safinah Verlag.

Hafez, Farid et al., (Hrsg.). (2016). *Jung, muslimisch, österreichisch. Einblicke in 20 Jahre Muslimische Jugend Österreich*. Wien: Al Hamra Verlag.

Hafez, Farid, (Hrsg.). (seit 2010). *Jahrbuch für Islamophobieforschung*. Wien, Hamburg: nap.

Hafez, Farid (2012). *Anas Schakfeh*, Das österreichische Gesicht des Islams. Wien: Braumüller.

Halm, Dirk/ Sauer, Martina (2017). *Muslime in Europa*, Integriert aber nicht akzeptiert? Bertelsmann Stiftung, Religionsmonitor.

Hametner, Katharina (2016). *Rassismus erzählt*, Erfahrungs- und Umgangsweisen mit alltagsrassistischen Praktiken im Spannungsfeld antitürkischer/antimuslimischer Diskurse. Universität Wien: Dissertation.

Hametner, Katharina et al. (2017). Darf die Muslima sprechen? Zur Darstellung der Ver- und Enthüllung der muslimischen Frau in Österreichischen Frauenzeitschriften. In Karasz, Lena (Hrsg.), *Migration und die Macht der Forschung*. Kritische Wissenschaft in der Migrationsgesellschaft (S. 229–245). Wien: ÖGB Verlag.

Hammad, Menerva (2019). *Wir treffen uns in der Mitte der Welt*, Über Akzeptanz in der Gesellschaft und starke Frauen. Wien: Braumüller-Verlag.

Heine, Susanne et al. (2012). *Muslimen in Österreich*, Geschichte – Lebenswelt – Religion. Innsbruck: Tyrolia Verlag.

Heinisch, Heiko/ Mehmedi, Imet (2017). *Die Rolle der Moscheen im Integrationsprozess*, Forschungsbericht. Wien: Österreichischer Integrationsfonds.

Hernández Aguilar, Luis Manuel/ Dean, Jihan Jasmin (n. d.). *Brutaler Vater – schwacher Vater. Eine Diskursanalyse über die Repräsentation muslimischer Väter in deutschen Medien*. Unveröffentlicht. Verfügbar unter https://www.academia.edu/29234976/Brutaler_Vater_schwacher_Vater._Eine_Diskursanalyse_%C3%BCber_die_Repr%C3%A4sentation_muslimischer_V%C3%A4ter_in_deutschen_Medien [abgerufen am 11.04.2019].

Hover-Reisner, Nina et al. (2018). *Pluralität in Wiener Kindergärten*, Prozesse und Strukturen von In- und Exklusion. Wien: Lit-Verlag.

Huber, Stefan (2003). *Zentralität und Inhalt*, Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität. Opladen: Leske + Budrich.

Kehl, Krisztina/ Pfluger, Indrid (1997). Das Wertegefüge im türkischen Dorf. In: Die Ausländerbeauftragten des Senats von Berlin in Zusammenarbeit mit dem Paritätischen Bildungswerk e.V. (Hrsg.), *Die Ehre in der türkischen Kultur – ein Wertesystem im Wandel* (S. 16–25). Berlin: Paritätisches Bildungswerk.

Kermani, Navid (2016). *Wer ist Wir?*, Deutschland und seine Muslime. 8. Auflage. München: C. H. Beck.

Khalfaoui, Mouez (2013). Die Rolle der Muslime in der Sozialgeschichte Europas im 20. Jahrhundert. Österreichische Geschichtsschulbücher als Fallstudie. *Hikma, Zeitschrift für Theologie und Islamische Religionspädagogik*, 2013/7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht S. 164–178.

Khorchide, Mouhanad (2009). *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft*. Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Klement, Karl et al., (Hrsg.). (2019). *Kompetenzorientierung im islamischen Religionsunterricht. Impulse für Theorie und Praxis*. Linz: Veritas-Verlag.

Koopmans, Ruud (2013). Fundamentalismus und Fremdenfeindlichkeit. Muslime und Christen im Vergleich. *WBZ Mitteilungen* 142. Berlin: WBZ, S. 445–490.

Kolb, Jonas (2017). Religiöse Praxisformen junger MuslimInnen in Österreich im Alltag, Virtualisierungstendenzen, religiöse Bricolage und der Prozesscharakter des religiösen Lebens. *Österreichisches Religionspädagogisches Forum*, 25/1: Lebenswelten und Religiosität Jugendlicher. Graz: Elektronische Ressource, S. 74-87. doi-Nummer: 10.25364/10.25:2017.1.8

Kowanda-Yassin, Ursula/ Garcia Sobreira-Majer, Alfred (2015). Interreligiöse Beratung und Extremismus-Prävention, Erfahrungen aus der Praxis des Beratungszentrums für interreligiöse und interkulturelle Fragen der KPH Wien/Krems und der IRPA. *Österreichisches Religionspädagogisches Forum (ÖRF) 23: Religionspädagogische Kooperationen angesichts religiöser Vielfalt*. Graz: Elektronische Version, S. 139–147. doi-Nummer: 10.25364/10.23:2015.1.16

Kowanda-Yassin, Ursula (2019). Vielfältige Konfliktzone Schule? Erfahrungen aus der interreligiösen und interkulturellen Bildung. Entstehungsgeschichte und Anfragen an das Beratungszentrum iIB. In Dautović, Rijad & Hafez, Farid (Hrsg.), *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. 1909–1979–2019. Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung* (S. 217–234). Wien, Hamburg: nap-Verlag.

Kroissenbrunner, Sabine (2003). Islam and Muslim Immigrants in Austria, Socio-Political Networks and Muslim Leadership of Turkish Immigrants. *Immigrants and Minorities*, 22/2, elektronische Ausgabe, S. 188–207. doi:10.1080/0261928042000244826

Lindner, Doris/ Strutzenberger-Reiter, Edda (2018). Religiöse Diversität in der Schule, Herausforderungen und Chancen aus der Perspektive von Lehrer_innen. In Lehner-Hartmann, Andrea et al. (Hrsg.), *Inklusion in/durch Bildung? Religionspädagogische Zugänge* (S. 305–324). Göttingen: Vienna University Press (=Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 15).

Lohlker, Rüdiger (2019). Islam in Österreich. In Klöcker, Michael/ Tworuschka, Udo (Hrsg.), *Handbuch der Religionen* (S. 1–24). Vol. Ergänzungslieferung 61. o. O.: Westarp-Wiss.

Maier, Tanja/ Stegmann, Stefanie (2003). *Unter dem Schleier. Zur Instrumentalisierung von Weiblichkeit: mediale Repräsentationen im „Krieg gegen den Terror“*. Feministische Studien 21/1. Berlin: De Gruyter, S. 48–57.

Marick-Lebeck, Stephan (2001). Die muslimische Bevölkerung Österreichs, Bestand und Veränderung. In Janda, Alexander/ Vogl, Mathias (Hrsg.), *Islam in Österreich* (S. 5–9). Wien: Österreichischer Integrationsfonds.

Mattes, Astrid/ Rosenberger, Sieglinde (2016). Islam and Muslims in Austria. In Burchardt, Marian/ Michalowski, Ines (Hrsg.): *After Integration: Conviviality and Contentious Politics in Europe*. Österreichischer Integrationsfonds. Wien: Springer.

Mayer, Horst Otto (2013). *Interview und schriftliche Befragung, Grundlagen und Methoden empirischer Sozialforschung*. 6. Auflage. München: Oldenbourg Verlag.

Mayring, Philipp (2002). *Einführung in die Qualitative Sozialforschung, Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. 5. Auflage. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.

Mecheril, Paul et al. (2013). Migrationsforschung als Kritik. Erkundung eines epistemischen Anliegens in 57 Schritten. In Mecheril, Paul et al. (Hrsg.), *Migrationsforschung als Kritik?* (S. 7–55). Wiesbaden: Springer.

Mecheril, Paul/ Rigelsky, Bernhard (2007). Nationaler Notstand, Ausländerdispositiv und die Ausländerpädagogik. In Riegel, Christine/ Geisen, Thomas (Hrsg.), *Jugend, Zugehörigkeit und Migration* (S. 61–80). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Moćević, Halimah (2016). Multiple Identität als Ressource für die kognitive Leistung von benachteiligten Jugendlichen. In Hafez, Farid et al. (Hrsg.), *Jung, muslimisch, österreichisch. Einblicke in 20 Jahre Muslimische Jugend Österreich* (S. 264–281). Wien: Al Hamra & nap.

Öktem, Kerem & Alkan, Güler (2016). Austria. Yearbook of Muslims in Europe Online, 2016/9. o. O.: Brill, elektronische Ausgabe, S. 46–68.

Ornig, Nikola (2006). *Die Zweite Generation und der Islam in Österreich*, Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnie. Graz: Grazer Universitätsverlag.

Perchinig, Berhard/ Troger, Tobias (2011). Migrationshintergrund als Differenzkategorie. In Polak, Regina (Hrsg.), *Zukunft. Werte. Europa*. Die Europäische Wertestudie 1990–2010. Österreich im Vergleich (S. 188–203). Wien, Köln, Weimar: Böhlau-Verlag.

Polak, Regina (2011). *Zukunft. Werte. Europa*, Die Europäische Wertestudie 1990–2010: Österreich im Vergleich. Wien: Böhlau Verlag. doi-Nummer: 10.7767

Polak, Regina/ Seewann, Lena (2019). Religion als Distinktion. Säkularisierung und Pluralisierung als treibende Dynamiken in Österreich. In Aichholzer, Julian et al. (Hrsg.), *Quo vadis, Österreich?* Wertewandel zwischen 1990 und 2018 (S. 89–134). Wien: Czernin Verlag.

Porst, Rolf (2014). *Fragebogen*, Studienskripten zu Soziologie, Ein Arbeitsbuch. 4. erweiterte Auflage. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Ramazan, Demir. (2014). *Junge muslimische Häftlinge in österreichischen Justizanstalten und die Bedeutung der islamischen Gefängnisseelsorge*, Mit besonderem Augenmerk auf die religiösen Bedürfnisse der Gefängnisinsassen in der Justizanstalt Gerasdorf. Universität Wien: Masterarbeit.

Renner, Katharina/ Polak, Regina (2008). Religiosität muslimischer Jugendlicher. In Friesl, Christian et al. (Hrsg.), *Lieben, Leisten, Hoffen*. Die Wertewelt junger Menschen in Österreich (S. 188–203). Wien: Czernin.

Schelander, Robert et al. (2018). Wie SchülerInnen einer Wiener NMS über religiöse Vielfalt denken. Ergebnisse einer explorativen Schulfallstudie. Österreichisches Religionspädagogisches Forum, ÖRF, 26/1, S. 32–39. doi: 10.25364/10.26:2018.1.5

Scheperlen, Johansen/ Spielhaus, Riem (2018). Die Vermessung der Muslime. Ein Jahrzehnt quantitativer Forschung zu Muslimen in Westeuropa. In Amir-Moazami, Schirin (Hrsg.), *Der inspizierte Muslim*. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa (S. 125–157). Bielefeld: transcript.

Schmidinger, Thomas (2008). Islam in Österreich – zwischen Repräsentation und Integration. Österreichisches Jahrbuch für Politik 2007. Wien: Böhlau, S. 235–254. ISBN 978-3-205-78082-3

Schönberger, Thomas (2009). *Die Perzeption des Islam in der Öffentlichkeit*, Eine empirische Untersuchung in einer oststeirischen Kleinstadt unter besonderer Berücksichtigung der Islamophobie-Debatte. Universität Wien: Diplomarbeit.

Schönberger, Thomas (2013). Der Islam im öffentlichen Bewusstsein. Ein empirisches Lagebild aus einer Kleinstadt in Österreich. In Bechmann, Ulrike/ Reiss, Wolfram (Hrsg.), *Anwendungsorientierte Religionswissenschaft*, Beiträge zu gesellschaftlichen und politischen Fragestellungen, Band 1. Marburg: Tectum.

Schuller, Josef Peter (2013). Die verborgene Moschee, Zur Sichtbarkeit muslimischer Gebetsräume in Wien. In Bechmann, Ulrike/ Reiss, Wolfram (Hrsg.), *Anwendungsorientierte Religionswissenschaft*. Beiträge zu gesellschaftlichen und politischen Fragestellungen, Band 4. Marburg: Tectum.

Second European Union Minorities and Discriminations Survey Muslims (Midis II) (2017). FRA European Agency For Fundamental Rights Publications Office of the European Union: Bietlot. <https://fra.europa.eu/en/publication/2017/second-european-union-minorities-and-discrimination-survey-main-results> (22.05.2020)

Shakir, Amena et al., (Hrsg.) (2012). *Ostarrichislam. Fragmente achthundertjähriger gemeinsamer Geschichte*. Wien: Al-Hamra.

Shakir, Amena (2017) Islam in Europa – europäischer Islam? Religion and Migration, Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society, 3/1. Wien: Vienna University Press, S. 191–225.

Shakir, Amena (2019). Islamischer Religionsunterricht in Österreich. Ein Modell für Europa? In Dautović, Rijad/ Hafez, Farid, (Hrsg.), *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. 1909–1979–2019*. Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung (S. 189–216). Wien, Hamburg: nap-Verlag.

Šibljković, Džemal (2019). „Hinter dem Gitter schmeckt auch der Honig bitter“. Islamische Gefängnisseelsorge in Österreich. In Dautović, Rijad/ Hafez, Farid, (Hrsg.), *Die Islamische*

Glaubensgemeinschaft in Österreich. 1909–1979–2019. Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung (S. 99–124). Wien, Hamburg: nap-Verlag.

Spielhaus, Riem (2011). *Wer ist hier Muslim?*, Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung. Würzburg: Ergon.

Stanišić, Saša (2019). *Herkunft*. München: Luchterhand.

Stark, Christian (Hrsg.), (2019). *Muslimisch markierte Menschen in Österreich. Bedingungen des antimuslimischen Rassismus. Schriften zur Sozialen Arbeit; Interkulturelle Soziale Arbeit, Forschungsergebnisse 2018*. Linz: Pro Mente.

Strobl, Anna (2005). Der österreichische Islam. Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten. SWS-Rundschau, 45/4, S. 520–543. PID <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-164666>.

Strutzenberger-Reiter, Edda et al. (2015) Vielfalt an Schulen. Umgang mit religiöser Diversität im pädagogischen Alltag. Österreichisches Religionspädagogisches Forum, 23/1. Graz: Elektronische Ressource, S. 63–71.

Stuiber, Petra/ Roßboth, Katharina (2014). *Kopftuchfrauen, Ein Stück Stoff, das aufregt*. Wien: Czernin.

Tazi-Preve, Irene M. (2010). „Religion heißt, was für ein Mensch bist Du.“. Das Verständnis muslimischer MigrantInnen von Familie, Religion und Geschlechterverhältnis. In Mazal, Wolfgang (Hrsg.), *Familie und Religion* (S. 239-307). Opladen [u.a.]: UniPress.

Ullram, Peter/Tributsch, Silvia (n. d.). *Muslime in Österreich*. o. O.: Ecoquest Market Research & Consulting GmbH, elektronische Ausgabe.

Velic, Medina (2016). Jung, muslimisch, weiblich! Bildung neuer Fraueneliten in Österreich. In Hafez, F. et al. (Hrsg.), *Jung, muslimisch, österreichisch*. Einblicke in 20 Jahre Muslimische Jugend Österreich (S. 152–179). Wien: Al Hamra Verlag.

Weiß, Hilde et al., (Hrsg.). (2016). *Muslimische Milieus im Wandel? Religion, Werte und Lebenslagen im Generationenvergleich*. Wiesbaden: Springer VS.

Zulehner, Paul M. (2016). *Muslimas und Muslime im Migrationsstress*. Wiesbaden: Springer-Verlag.

Internetangaben

Aiad, Asma (2019). *dieAsmaah*. Verfügbar unter <https://www.asmaaiad.com> [abgerufen am 25.05.2020].

Brickner, Irene (2019). *Konflikt wegen Studie über Einstellung junger Muslime*. Der Standard vom 09.12.2019. Verfügbar unter <https://www.derstandard.at/story/2000112023499/konflikt-wegen-studie-ueber-einstellungen-junger-muslime> [abgerufen am 21.04.2021].

Forum Muslimische Frauen in Österreich (2019). *Musliminnen am Wort*. Verfügbar unter <http://www.forum-muslimische-frauen.at/index.php?page=deklaration-muslimischer-frauen> [abgerufen am 21.04.2021].

IGGÖ (2017). *Kopftuchdeklaration*. Verfügbar unter <http://www.derislam.at/iggo/quellen/Nachrichten/Kopftuchdeklaration.pdf> [abgerufen am 11.04.2019].

IGGÖ (2020a). *Schulamts der IGGÖ*. Verfügbar unter <http://www.derislam.at/schulamts/> [abgerufen am 22.05.2020].

IGGÖ (2020b). *Über uns*. Verfügbar unter <https://www.derislam.at/uber-uns/> [abgerufen am 22.05.2020].

IGGÖ (2020c). *Verfassung Islamische Glaubensgemeinschaft Österreich*. Verfügbar unter http://www.derislam.at/wp-content/uploads/2020/04/Verfassung_IGGOe_12.02.2020.pdf [abgerufen am 22.05.2020].

Khelifi, Nour (2019). *„#headscarfharmony: Geht's noch?“ – eine Replik*. biber vom 26.03.2019. Verfügbar unter <https://www.dasbiber.at/blog/headscarfharmony-gehts-noch-eine-replik-0> [abgerufen am 25.05.2020].

Khelifi, Nour/ Kravagna, Simon (2016). *Inside „Islam“-Kindergärten*. biber vom 03.02.2016 Verfügbar unter <https://www.dasbiber.at/content/inside-islam-kindergaerten> [abgerufen am 25.05.2020].

Statistik Austria (2007). *Bevölkerung 2001 nach Religionsbekenntnis und Staatsangehörigkeit*. Verfügbar unter http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/volk_szaehlungen_registerzaehlungen_abgestimmte_erwerbsstatistik/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/022894.html [abgerufen am 09.09.2019].

Vorstudie zu Islamischen Kindergärten und -gruppen. Aslan, Ednan (Projektleiter): Islamische Kindergarten und -gruppen. Motive und Strategien der BetreiberInnen im Kontext der Stadt Wien (MA11) und Erwartungen muslimischer Eltern. Universität Wien, Institut für Islamisch-Theologische Studien. Verfügbar unter https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Integration/Studien/Islamische_Kindergaerten_und_-gruppen-_Ednan_Aslan.pdf [abgerufen am 14.08.2019].

Ausstellungen

Ausstellung *Die Muslimin: Gestern, heute und morgen* am Islamischen Kulturzentrum Graz. Verfügbar unter <https://islamgraz.org/ausstellung-die-muslimin-gestern-heute-und-morgen> [abgerufen am 25.05.2020].

Ausstellung *Die Muslimin: Gestern, heute und morgen* am Islamischen Zentrum Wien. Verfügbar unter <https://www.izwien.at/veranstaltungen/die-muslimin-ausstellung/> [abgerufen am 25.05.2020].

Ausstellung *Schulgespräche* des Volkskundemuseums. Verfügbar unter https://www.volkskundemuseum.at/schulgespraeche_online [abgerufen am 25.05.2020].

Religionsgemeinschaften in Österreich – Statistik. Verfügbar unter https://www.oesterreich.gv.at/themen/leben_in_oesterreich/kirchenein___austritt_und_religionen/3/Seite.820018.html [abgerufen am 09.09.2019].

IGGÖ (2020). *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich*. Verfügbar unter <http://www.derislam.at/iggo/?c=content&cssid=Geschichte&navid=94&par=100> [abgerufen am 25.05.2020].

Günes, Naomi Afia (2019). *My body, my business*. Verfügbar unter <https://www.facebook.com/NAOMI-AFIA-245235776051107/> [abgerufen am 11.04.2019].

Berichte

Dokustelle Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus. Jährlich erscheinender Report seit 2015. Verfügbar unter <https://dokustelle.at/reports/> [abgerufen am 02.06.2020].

Initiative für ein diskriminierungsfreies Bildungswesen (IDB), jährlich erscheinende Berichte seit 2016. Verfügbar unter <http://diskriminierungsfrei.at/jahresberichte> [abgerufen am 02.06.2020].

SOS-Mitmensch (Hrsg.) (2019). Antimuslimischer Rassismus in der österreichischen Politik. Antimuslimische Abwertungs-, Ausgrenzungs-, Feindbild-, Generalisierungs- und Hetzkampagnen im Jahr 2019. Verfügbar unter https://www.sosmitmensch.at/dl/qQOMJKJKOMnJqx4KJK/Bericht2019_AntimuslimischerRassismus_SOS_Mltmensch_26Feb2020_.pdf [abgerufen am 02.06.2020].

Zara Rassismusreport, erscheint jährlich. Verfügbar unter <https://www.zara.or.at/de>, [abgerufen am 02.06.2020].

Händedruck als Begrüßungsform

Anon. (2016). *Muslimische Schüler müssen Lehrerin die Hand geben*. Der Kurier vom 25.05.2016. Verfügbar unter <https://kurier.at/chronik/weltchronik/nach-streit-an-schweizer-schule-handschlagpflicht-auch-fuer-muslime/200.837.850> [abgerufen am 25.05.2020].

Berger, Jutta (2016). *Zwist um Religionslehrer in Vorarlberg: Muslim gibt Frauen nicht die Hand*. Der Standard vom 07.05.2016. Verfügbar unter <https://www.derstandard.at/story/2000036329196/zwist-um-religionslehrer-in-vorarlberg-muslim-gibt-frauen-nicht-die> [abgerufen am 25.05.2020].

Cassidy, Alan (2016). *Muslimische Schüler dürfen Lehrerin den Handschlag verwehren*. Welt vom 05.04.2016. Verfügbar unter <https://www.welt.de/vermischtes/article154018591/Muslimische-Schueler-duerfen-Lehrerin-Handschlag-verwehren.html> [abgerufen am 25.05.2020].