

Lisa Lenz

Zwischen Facebook und Islam

Indonesische MuslimInnen in Österreich

Shabka

Inhalt

Islam in Indonesien	4
Islam in Europa bzw. in Österreich im Besonderen	5
Indonesische MigrantInnen in Österreich	5
Empirische Forschung	6
Die InterviewpartnerInnen	6
Religiöse Erziehung in Indonesien	7
Transformation der Glaubenspraxis	7
Die Bedeutung neuer Medien und Kommunikationstechnologien	8
Der indonesische Islam als Vorbild?	9
Sehnsucht nach »zu Hause«	10
Conclusio	10



Shabka InfoNet

Laaer-Berg-Straße 43
1100 Wien
Austria
www.shabka.org
office@shabka.org

Inhalte von Shabka **Background**
gibt ausschließlich die Meinung
und persönliche Auffassung der
Autorinnen und Autoren wieder.

Zwischen Facebook und Islam

Indonesische MuslimInnen in Österreich

Von **Lisa Lenz**

Dieser Artikel analysiert Alltagserfahrungen und Glaubenspraxis von indonesischen MuslimInnen in Österreich, einer Gruppe von MigrantInnen, der in wissenschaftlichen Untersuchungen bislang kaum Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Der inhaltliche Fokus liegt vor allem auf ihrer religiösen Praxis in einem mehrheitlich nicht-muslimischen Land und den Schwierigkeiten, die damit einhergehen. Die Untersuchung soll klären, welche Rollen soziale Netzwerke, das gesellschaftliche Umfeld und neue Kommunikationsformen (soziale Medien) im Alltag meiner InterviewpartnerInnen spielen und inwiefern diese Faktoren ihre Lebenssituation prägen.

Zunächst wird auf die indonesische Gesellschaft sowie auf den Islam in Indonesien eingegangen. Des Weiteren beleuchtet der Artikel die Lage von MuslimInnen in der europäischen Diaspora, wobei insbesondere auf Österreich Bezug genommen wird. Nach der Vorstellung meiner InterviewpartnerInnen erläutere ich die Ergebnisse meiner empirischen Untersuchung, die sich an den folgenden Forschungsfragen orientieren: Inwiefern bringen die muslimischen MigrantInnen eine spezifisch indonesisch-islamische Identität mit nach Österreich? Wie kann ein Leben nach islamischen Grundsätzen in Österreich realisiert werden? Mit welchen Schwierigkeiten sehen sich muslimische MigrantInnen aus Indonesien konfrontiert? Und – ganz zentral – welche Rolle spielen neue Kommunikationstechnologien für ihre islamische Praxis?

Der indonesische Nationalstaat, in dem so viele MuslimInnen leben wie in keinem anderen Land, ist gleichzeitig mit seinen ca. 240 Millionen EinwohnerInnen die drittgrößte Demokratie der Welt. Entgegen der Ansicht vieler westlicher Islam-KritikerInnen wird in Indonesien überwiegend die Position vertreten, dass der Islam und die demokratische Staatsform keinen Gegensatz darstellen. Die Grundwerte der Demokratie – Teilnahme und Repräsentation des Volkes, Einhaltung der Menschenrechte, Gesetzesordnung und freie Meinungsäußerung – sind Elemente, die nach prominenten Vertretern der großen islamischen Organisationen Indonesiens auch den Prinzipien des Islams entsprechen (vgl. Muzadi 2010: 26).

Die lange religiöse Tradition in Indonesien führt auf starke hinduistische und buddhistische Prägungen in vorislamischer Zeit zurück, die sich in vielerlei Hinsicht gegenseitig

beeinflusst und überlagert haben. Ab dem 7. Jahrhundert verbreitete sich der Islam durch muslimische Händler an den bedeutenden Transferwegen entlang bis nach Südostasien. Durch eine überlegene Handelskultur konnten die muslimischen Händler die Fürstentümer für sich gewinnen. Nachdem im Zeitraum vom 12. bis ins 16. Jahrhundert die meisten Herrscher den Islam als ihre Religion übernommen hatten, konvertierten auch ihre Untertanen, das heißt die Mehrheit der Vorfahren der heutigen IndonesierInnen. Mit der portugiesischen und holländischen Kolonisierung Indonesiens im 15. Jahrhundert kehrte das Christentum im Land ein. (vgl. Meuleman 2005: 24f; Woodward 1989: 54f; Federspiel 2002: 375f).¹ Mit fast 90 Prozent stellen MuslimInnen die absolute Mehrheit der indonesischen Bevölkerung, wohingegen der Anteil der ChristInnen ca. acht Prozent beträgt, gefolgt von Hindus mit weniger als zwei Prozent. Buddhistische und konfuzianistische Religionsangehörige machen jeweils weniger als ein Prozent der Gesamtbevölkerung aus (vgl. Husein 2010: 81; Magnis-Suseno 2010: 113; Mughni 2010a). Bis auf wenige Ausnahmen haben sich alle IndonesierInnen einer der sechs anerkannten Religionen – Islam, Buddhismus, Hinduismus, Katholizismus, Protestantismus und Konfuzianismus – anzuschließen.

Einen entscheidenden Faktor in der indonesischen Gesellschaft stellt die hohe Bewertung von Vielfalt und gegenseitiger Toleranz dar, für deren Entwicklung die Zusammenarbeit zwischen religiösen Gelehrten und politischen Führungspersonen seit der Entstehung der Republik Indonesien 1945 maßgeblich war. Beide den damals jungen Staat konstituierenden Gruppen beschlossen, dass Indonesien weder ein islamisches Land werden noch im westlichen Sinn säkularen Charakter haben soll. In der indonesischen Verfassung ist die Förderung des religiösen Lebens der Bevölkerung verankert. Diese Bestimmung trägt idealerweise zu einem relativ konsensbetonten Verhältnis zwischen Islam und Staat sowie zwischen Islam und anderen Religionen bei. Das nationale Motto, das indonesischen Kindern von klein auf beigebracht wird (vgl. Interview II am 10.6.2011), lautet demnach *Bhinneka Tunggal Ika*, was mit »Einheit in

¹ Während meiner Besuche in der indonesischen Botschaft und im Zuge der Gespräche mit MuslimInnen ist mir die Bedeutung von Religion im Alltagsleben als zentrales Charakteristikum aufgefallen. Ein gläubiger Indonesier äußerte sich sehr verwundert darüber, dass er in Europa »keine Religion bemerke«. Auch ich wurde gegen Ende des Interviews auf meinen Glauben angesprochen.

der Vielfalt« übersetzt werden kann (vgl. Muzadi 2010: 26). Dieser Leitsatz stammt aus einem alten vorislamischen Manuskript aus Java (Palguna 2010: 76).

■ Islam in Indonesien

Die oft als »moderat« bezeichneten islamischen Hauptströmungen Indonesiens streben nach Ausgeglichenheit zwischen nationalstaatlich-demokratischen und religiösen Prinzipien. Die bedeutendsten Vertreter des Islam in Indonesien sind der Auffassung, dass ihre Religion keinen islamischen Staat vorschreibt. Nach dieser Denklinie ist es nicht essentiell, in welcher Staatsform Gläubige leben, sondern vielmehr, dass die zentralen Elemente der islamischen Glaubenslehre praktiziert werden können. Jede Staatsform, die die Rechte der Menschen nach islamischen Gesetzen garantiert, könne demnach als islamisches Land betrachtet werden. Weiters wird die islamische Gesetzgebung nicht Wort für Wort übernommen, sondern ihre Bedeutung eher als prinzipielle Verhaltensnorm verstanden, die dem jeweiligen Kontext angepasst werden muss. Eine solche Einstellung erlaubt auch einen höheren Grad an Flexibilität, wenn es darum geht, Modernität in einen islamischen Kontext zu integrieren (vgl. Mughni 2010b: 100). Diese Ansichten und die damit verbundenen Praktiken sind auch in der islamisch-indonesischen Gemeinschaft in Österreich weit verbreitet, wie ich im Rahmen meiner empirischen Forschung beobachten konnte.

Während in der Literatur (z.B. Mughni 2010b) diese moderate Grundhaltung oft als das zentrale Charakteristikum des indonesischen Islams gesehen wird², existieren auch radikale islamistische Gruppierungen in Indonesien. Die Einführung staatlicher Reformen und damit die Etablierung politischer Freiheiten in den späten 1990er Jahren führte auch zu einer Ausweitung an Möglichkeiten für fundamentalistische Strömungen, ihre Ansichten und Interessen aktiv zu vertreten, wobei deren Größe als gering und deren Einfluss als beschränkt einzuschätzen ist. Zentrale Forderung fundamentalistischer Bewegungen ist die Umwandlung Indonesiens in einen islamischen Staat (vgl. Mughni 2010b: 99; Syamsuddin 2010: 192f).

Die zwei großen muslimischen Organisationen – die Muhammadiyah (gegründet 1912) und die Nahdlatul Ulama (kurz NU, gegründet 1926) – spielen in Indonesien eine wichtige gesellschaftspolitische und soziale Rolle. Seit fast 100 Jahren konzentriert sich die Muhammadiyah auf den Aufbau eines eigenen Schulsystems, welches säkulare Unterrichtsfächer mit islamischen kombiniert. Mittlerweile zählen nicht nur Schulen, sondern auch Kindergärten und Universitäten zu ihren Erziehungs- und Bildungsinstitutionen. Das soziale Engagement der muslimischen Organisation umfasst weiters pfadfinderähnliche Gruppierungen, Spitäler, Kliniken sowie Waisen- und Armenhäuser (vgl. Federspiel 2002: 377). Die NU wurde als Zusammenschluss muslimischer Gelehrter und ihrer Bildungsinstitutionen, so genannte *pesantren* (Internatsschulen), initiiert, um die Interessen und traditionellen Praktiken der religiösen Elite zu vertreten (vgl. Bruinessen 2007: 93). Glaubensorientiert konzentrieren sich die Aktivitäten beider Institutionen auf den Ausbau von Bildung, sozialen Wohlstand und wirtschaftliche Entwicklung. Einen zentralen Punkt beider NGOs stellt heute die

Vereinbarkeit von Islam und Demokratie dar (vgl. ebda.).

Die Entwicklung islamischer Bildungsinstitutionen gibt ebenfalls Aufschluss über die Positionierung des Islams in Indonesien. Von den vier unterschiedlichen traditionellen islamischen Schulen (*pesantren*, *pondok*, *surau*, *dayah*), die bis zu den Anfängen des Islams in Indonesien zurückreichen, hat das *pesantren* als einziger Schultyp trotz einiger Modifikationen und Erneuerungen als traditionell islamische Institution überlebt. Ursprünglich waren *pesantren* Zentren zur Weitergabe von religiösem Wissen sowie zur Wahrung und Pflege islamischer Traditionen (Azra/Afrianty 2005: 1). Entscheidend für die Erfolgsgeschichte der islamischen Internatsschule ist ihr hohes Maß an Flexibilität, um Methoden und Lehrinhalte an den sich rasch ändernden gesellschaftlichen Kontext anzupassen, ohne jedoch grundlegende Werte aufzugeben (vgl. ebda.: 2). *Madrasahs*, die seit dem frühen 20. Jahrhundert in Indonesien als muslimische Reaktion auf die holländischen Schulen gegründet wurden, sind ebenfalls bis heute bedeutende islamische Schulen. Sie zeichneten sich anfänglich dadurch aus, dass im Vergleich zu *pesantren* mehr Wert auf säkulare Unterrichtsfächer wie beispielsweise Arithmetik und das Erlernen der lateinischen Schrift gelegt wurde.

Die Einführung der *madrasahs*, in denen neue Bücher und Methoden verwendet wurden, um den Islam aus einer zeitgemäßen Perspektive zu verstehen, hatte auch einen modernisierenden Effekt auf die gesamte muslimische Gesellschaft in Indonesien (vgl. Azra/Afrianty 2005: 6). In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wandelte sich das Ziel der islamischen Bildungsinstitutionen in Indonesien. Im Vordergrund steht seither nicht ausschließlich die Ausbildung islamischer Gelehrter, sondern vor allem die Erziehung von SchülerInnen zu »guten MuslimInnen«, die sowohl in allgemeinen als auch in religiösen Fächern adäquate Kenntnisse vorweisen können. Die Transformations- und Modernisierungsprozesse des islamischen Schulsystems in Indonesien gingen mit einem neuen religiösen Bewusstsein der islamischen Mittelklasse seit den 1980er Jahren einher (vgl. Azra/Afrianty 2005: 22).

Diese erstarkende islamische Identität unter jungen IndonesierInnen untersuchte auch die Sozialwissenschaftlerin Pam Nilan (2006). Sie beschäftigte sich eingehend mit der Alltagskultur muslimischer Jugendlicher, wobei sie feststellte, dass der islamische Glaube starken Halt und Sicherheit für Jugendliche bietet, was auch auf meine InterviewpartnerInnen zutrifft. Nilans inhaltlicher Fokus liegt auf der kulturellen Hybridität, die sie in den Lebensstilen der jungen MuslimInnen ausmacht. Die muslimische Jugendkultur in Indonesien umfasst sowohl islamische Ge- und Verbote als auch globale populäre Trends. So prägen immer mehr Faktoren wie Urbanisierung, Konsumation, die Abhängigkeit von Technologien, verlängerte Erziehungs- und Ausbildungsphasen, ein späteres Heiratsalter sowie die schnelle Ausbreitung einer Mittelschicht das Bild der indonesischen Gesellschaft. Indonesische Jugendliche können sich für bestimmte Elemente der rasch wechselnden Palette an Produkten, Präferenzen und Praktiken entscheiden, während andere Aspekte ignoriert oder abgelehnt werden. Dieser Filterungs- und Selektionsprozess impliziert eine reflexive und selektive Ordnung der Konsumlandschaft. So leben junge MuslimInnen ihre Jugendkultur beispielsweise mit der Konsumation von nach islamischem Recht erlaubten Kosmetika, arabischer

² Für eine Kritik an diesem Diskurs, der oft südostasiatische MuslimInnen als »moderat« darstellt, während er MuslimInnen aus dem Nahen Osten mit »Extremismus« identifiziert, siehe Mandal (2011).

Musik oder islamischer Kleidung, die an globale Trends angepasst werden. Dieser selektive Akt der Entscheidungen drückt einen »reflexiven Habitus« junger IndonesierInnen aus, die sich als Mitglieder einer modernen Gesellschaft sehen (vgl. Nilan 2006: 92).

■ Islam in Europa bzw. in Österreich im Besonderen ■

In Europa leben aktuell zwischen 15 und 20 Millionen MuslimInnen. Die Mehrheit der in Europa lebenden MuslimInnen wurde in einem europäischen Land geboren und wächst in diesem auf. Aufgrund rechtspopulistischer Agitation ist heute die Ansicht weit verbreitet, dass MuslimInnen in Europa in »zwei Welten« leben würden, weil sich muslimische Frömmigkeit und »europäische Werte« wie Modernität und Demokratie unvereinbar gegenüberstünden (vgl. Khorchide 2009: 15).

Mehr als ein Drittel aller MuslimInnen weltweit leben gegenwärtig in Gesellschaften, in denen sie eine Minderheit bilden. Dieser Umstand wurde von den muslimischen Gelehrten, die in mehrheitlich islamischen Ländern lebten, kaum bedacht. Daher wird nun die Forderung nach neuen Ansätzen laut, wie islamische Rechtsvorschriften auch innerhalb einer mehrheitlich nicht-muslimischen Gesellschaft befolgt werden können (vgl. Lohlker 2010: 93).

Die religiöse Autorität der MuslimInnen in Europa wird von offiziellen und unabhängigen Gelehrten vertreten, die in Europa leben und oft gleichzeitig Imame, Gebetsleiter und geistliche Führer einer muslimischen Gemeinschaft sind. Diese muslimischen Gelehrten senden Fatwas (islamische Rechtsgutachten) und religiöse Ansichten bestimmter Sachverhalte aus oder werden von MuslimInnen aufgesucht, die sie um Rat in religiösen Unklarheiten ersuchen. Können bestimmte Fragestellungen nicht gelöst werden, wird das Problem an höhere islamische Autoritäten außerhalb Europas weitergeleitet (z.B. Diyanat in Ankara, Al-Azhar Universität in Kairo). Die Gelehrten in den arabischen Ländern versuchen durch zahlreiche Fatwas in den Medien, die sie gezielt an in Europa lebende MuslimInnen richten, Einfluss auszuüben. Dieser hält sich jedoch in Grenzen, da sie die Realität vor Ort nicht genügend kennen (vgl. Lotfi 2004: 24) und außerdem neue Formen des religiösen Diskurses entwickelt werden. Das religiöse Leben wird von Organisationen, Parteien oder islamischen Autoritäten von Land zu Land unterschiedlich bestimmt. Das Nicht-Vorhandensein von hierarchischen Strukturen prägt die Religiosität vieler in Europa lebenden MuslimInnen (vgl. Lotfi 2004: 24) und auch meiner InterviewpartnerInnen.

Doch bevor ich auf indonesische MuslimInnen in Österreich eingehe, möchte ich zunächst die Geschichte des Islams in Österreich kurz erörtern. Mit schätzungsweise 350.000 bis 400.000 MuslimInnen rangiert der Islam in Österreich nach dem Katholizismus und knapp nach dem Protestantismus an zahlenmäßig dritter Stelle der anerkannten Glaubensrichtungen (vgl. STATISTIK AUSTRIA, Volkszählung 2001, 2007). Die historische Entwicklung der Anerkennung des Islams in Österreich stellt eine Besonderheit in ganz Europa dar. Im Zuge der Annektierung Bosniens durch die Habsburgermonarchie 1908 wurde der Islam der hanefitischen Rechtsschule mit dem Islamgesetz im Jahr 1912 als Glaubensgemeinschaft anerkannt. Dies gewährt allen MuslimInnen die Gleichstellung gegenüber Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften und ermöglicht somit unter anderem islamischen

Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Österreich. Die rechtlichen Bestimmungen beinhalten sowohl das Recht auf gemeinsame öffentliche Religionsausübung sowie die Freiheit der eigenen Verwaltung und selbständigen Regelung von internen Angelegenheiten (vgl. Khorchide 2009: 27).

Im Österreich der Ersten Republik lebten jedoch nur einige hundert MuslimInnen, die sich institutionell kaum organisierten.

Die eigentliche Zuwanderung der MuslimInnen nach Österreich ging mit der Rekrutierung der ArbeitsmigrantInnen aus der Türkei (1964) und deren Familien einher. Dazu kommen noch Kriegsflüchtlinge oder politische Flüchtlinge, sowie muslimische StudentInnen aus islamischen Ländern. (Aslan 2007: 79)

Die islamische Glaubensgemeinschaft ist die einzige anerkannte Glaubensgemeinschaft in Österreich, die in den vergangenen Jahrzehnten Anstiege der Mitglieder verzeichnen konnte. Gegenüber der Volkszählung 1971 bei der der Anteil der MuslimInnen an der Gesamtbevölkerung bei 0,3 Prozent lag, stieg die Zahl 2001 auf 4,2 Prozent (vgl. Khorchide 2009: 29).

Ein Drittel aller in Österreich lebenden MuslimInnen wohnt in Wien (Gesamtanteil 7,8%), gefolgt von Ober- und Niederösterreich. Die Konzentration auf die Bundeshauptstadt begründet sich zum einen in der besseren Arbeitsmarktsituation und zum anderen mit der Existenz von muslimischen Gemeinschaften und sozialen Netzwerken (vgl. Khorchide 2009: 30). Den größten Anteil der MuslimInnen in Österreich stellen Personen mit türkischem Migrationshintergrund, gefolgt von MigrantInnen aus Bosnien-Herzegowina (vgl. Aslan 2007: 79).

■ Indonesische MigrantInnen in Österreich ■

Die Anzahl der in Österreich lebenden IndonesierInnen dürfte sich auf etwa 500 Personen beschränken (laut Information der indonesischen Botschaft im Juni 2011), eine so geringe Menge, dass sie in Statistiken oft nicht alleine aufscheint, sondern gemeinsam mit anderen asiatischen Ländern angegeben wird.

Für viele MigrantInnen in Österreich sind Vereine oder Gemeinschaften im Aufnahmeland von großer Bedeutung, da sie eine transnationale Verbindung zum Herkunftsland darstellen. MigrantInnenvereine können einen wichtigen Beitrag für das interkulturelle Zusammenleben in einer Gesellschaft leisten. Sie unterscheiden sich von Vereinen, die überwiegend von der Mehrheitsbevölkerung frequentiert werden, dadurch, dass sie nicht gegründet wurden, damit die Mitglieder einem bestimmten Interesse gemeinsam nachgehen können (z.B. Tanz, Kegeln, Blasmusik), sondern dass sie meist mehreren Zwecken dienen. Menschen aus dem gleichen Herkunftsland treffen sich, um ihre Erfahrungen auszutauschen, sich gemeinsam an ihr Herkunftsland zu erinnern, miteinander zu essen, Feste zu feiern bzw. um die gemeinsame Religion zu praktizieren. Yilmaz-Huber bezeichnet MigrantInnenvereine als Ersatzdörfer, da diese intern häufig dörfliche Strukturen aufweisen und ihren Mitgliedern umfangreiche Unterstützung und Vernetzung in vielen Bereichen zur Verfügung stellen. MigrantInnenvereine, die oft als Mikrokosmos fungieren, bieten ihren TeilnehmerInnen eine lange Reihe an Dienstleistungen verschiedener Dimensionen innerhalb eines sozialen Netzwerkes an. So werden wertvolles Wissen und Informationen transferiert, was besonders kürzlich Zugewanderten ein Gefühl von Geborgen-

heit und Orientierungshilfe vermitteln soll. Weiters sind MigrantInnenvereine bei Problemen oder Formalitäten meist erste Ansprechpartner für neu Angekommene und nehmen eine wichtige Unterstützerfunktion ein. Immer mehr erfüllen die Vereine die Aufgaben von Interessensvertretungen und »Informationszentren« (vgl. Yilmaz-Huber 2006: 46).

Auch die indonesische Gemeinschaft in Wien ist in MigrantInnenvereinen organisiert, die sich mit einem breiten kulturellen Angebot an alle Interessierte wenden. Im Rahmen meiner Untersuchung durfte ich die »Perhimpunan Pelajar Indonesia di Austria« (PPI Austria), auf Deutsch »Vereinigung indonesischer StudentInnen in Österreich«, näher kennen lernen.

■ Empirische Forschung

Die PPI Austria veranstaltet regelmäßig Treffen in der indonesischen Botschaft im 18. Wiener Gemeindebezirk. Sowohl themenspezifische Seminare, Vorträge, religiöse Feste als auch Koran- und Arabischkurse für Kinder werden von der Gemeinschaft organisiert und durchgeführt. Wichtig bei jeder Zusammenkunft sind typische indonesische Speisen, die von mehreren Mitgliedern mitgebracht werden. Schon bei meinem ersten Besuch am 6. Februar 2011 in der indonesischen Botschaft lernte ich die humorvolle, gastfreundliche und aufgeschlossene Atmosphäre der muslimischen indonesischen Gemeinschaft kennen. Ich konnte mit vielen Leuten informelle Gespräche führen und mir wurde von allen Seiten großes Interesse und Höflichkeit entgegen gebracht.

Die vier männlichen Interviewpartner, die mir über eine Kontaktperson vermittelt wurden, werden im Folgenden pseudonymisiert, um ihre Anonymität zu gewährleisten. Sie alle standen mir in einem mehrstündigen Gruppeninterview umfangreich Rede und Antwort und gewährten mir Einblicke in ihr religiöses Leben und in ihre Gedanken. Bei meinem zweiten Besuch am 10. Juni 2011 führte ich ein ausführliches Leitfadeninterview mit einer jungen indonesischen Muslimin, die mir ebenfalls sehr hilfreich und aufgeschlossen über ihre Ansichten und religiösen Praktiken Auskunft gab. Auch ihren Namen habe ich aufgrund der Wahrung ihrer Anonymität geändert. Ich möchte die fünf IndonesierInnen in der Folge zuerst vorstellen.³

Die InterviewpartnerInnen

Arif, der in einer kleinen Stadt nahe Jakarta auf die Welt kam und bereits eine eigene Familie hat, kam mittels eines Universitäts-Stipendiums 2007 nach Wien. Von meinen Interviewpartnern ist er der Älteste und er wurde zugleich von den anderen als »bester Muslim« bezeichnet. Arif wurde in einem indonesischen *pesantren* nach muslimischen Grundsätzen erzogen und ausgebildet. Er war bereits zur Hadsch in Mekka und betet regelmäßig fünf Mal am Tag. Arif besucht zum Freitagsgebet am liebsten die nigerianische Moschee, wo Englisch gesprochen wird. Über die islamistischen Bewegungen meinte er:

It's a lot like car: if you buy whatever your car good or bad, it depend[s] on the driver. Even if you buy a very good car, a BMW or Mercedes Benz, if your driver is get drunk, he will hit tree or hit people, but if the driver is good mind he will drive very nice. He can even take people behind him, then

drive safely everywhere. That's happen in Islam so somebody hijack the religion with his other interpretation, then is hit everywhere (Arif, Auszug aus Interview I am 6.2.2011, Zl.nr. 598-602)

Pram ist ein junger Student aus Jakarta. Sein Vater stammt aus West-Java, seine Mutter aus Sumatra. Pram lebt bereits seit sieben Jahren in Österreich. Ursprünglich ist er mit seinen Eltern, die in der indonesischen Botschaft arbeiteten, migriert. Mittlerweile lebt er alleine hier und möchte sein Studium an der Technischen Universität abschließen. Pram legt Wert auf eine offene Diskussion über Religion und den Islam. Via Facebook oder Skype kontaktiert er regelmäßig seine indonesischen Freunde, um sich über religiöse Fragen auszutauschen.

Pram: I was doing an internship in Steyr for one semester and I couldn't find any mosque there so actually I didn't any Friday prayer for one semester.

Arif: It's exceptional because if you are in travelling...

Pram: Yeah, but it wasn't a travel. I lived there [...] so this is actually some kind of discussion we have, we need a teacher for that (Auszug aus Interview I am 6.2.2011, Zl.nr. 393-397)

Der 32-jährige Sigit wurde in Cilacap, Zentraljava, geboren. Er übersiedelte nach Malang in Ostjava, um Physik zu studieren und absolvierte im Jahr 2005 einen Master an einer Universität in Jakarta, wo er anschließend als Lektor tätig war. 2008 kam Sigit aufgrund eines Stipendiums nach Wien und arbeitet nun auch im Allgemeinen Krankenhaus, dessen betriebseigene Moschee er während der Arbeit regelmäßig aufsucht. Mit seiner Frau, die in Indonesien lebt, hält er mittels Telefonaten Kontakt, da persönliche Besuche kaum öfter als drei Mal im Jahr möglich sind.

I have somebody to ask if I have difficulties. Somebody to know the more deeply about religion, but for that I also, I encourage myself to get different insight from the religion. I learn from book, from internet [...] for the community but primary I have also this person⁴ who, if I have difficulties to ask for myself and my father also I mean, he is good person in the religion so sometimes I have difficulties, I can ask him also. Yeah, but most, no I mean, most of children now is cleverer than their parents (Sigit, Auszug aus Interview I am 6.2.2011, Zl.nr.: 446-451)

Kurnya wurde in Jakarta geboren. Die streng islamische Kultur seiner Familie erklärt sich Kurnya durch die Herkunft seines Vaters. Dieser stammt aus Sumatra und in der Familie seiner Mutter finden sich auch arabische Wurzeln. »Our family are always Muslim. They are good Muslim, I mean there are strong Islamic culture inside and from my mother's side it is also the same.« (Kurnya, Auszug aus Interview I am 6.2.2011, Zl.nr.: 129-131) Da seine Eltern berufsbedingt nach Österreich kamen, begann Kurnya an der Universität in Wien zu studieren. Er hat vor, sein Studium mit einem Master abzuschließen, bevor er in sein Herkunftsland zurückkehrt. Der junge Mann ist froh, dass er bis jetzt jedes Jahr genügend finanzielle Mittel ansparen konnte, um gemeinsam mit seiner Familie Ramadan, das wichtigste islamische Fest im Jahr, in Indonesien zu feiern. Er geht bezüglich der Einhaltung islamischer Vorschriften mit sich selbst sehr streng ins Gericht.

Every time I got a chat conference with my mother, she asks me: »Have you prayed, [andere lachen] have you prayed today?« Every time, but I don't think I am a good person (Kurnya, Auszug aus Interview I am 6.2.2011, Zl.nr. 304-306)

Die 30-jährige Dewi wurde in Malang, Ostjava, geboren. Aufgrund ihres Studiums an der *Diplomatic Academy of Vienna*

³ An dieser Stelle möchte ich nochmals meinen großen Dank an alle beteiligten Personen ausdrücken, die mir diese empirische Untersuchung ermöglicht haben!

⁴ Sigit spricht hier von einer bestimmten Ansprechperson, an die er sich mit seinen religiösen Fragen wendet, aber nicht näher beschreibt.

kam sie nach Österreich, wo sie mit ihrem Mann und ihrem kleinen Sohn lebt. Ihre religiöse Einstellung zeichnet sich durch große Offenheit und Flexibilität aus. Sie trägt selbstbewusst das muslimische Kopftuch. Aufgewachsen in einer, wie Dewi sagt, nicht sehr religiösen, aber hoch gebildeten Familie, war die Zugehörigkeit zur islamischen Religion stets ihre eigene Entscheidung und Verantwortung.

I had the question from my friend: »why do you chose Islam? Did your parents chose for you or did you chose yourself?“ At that moment, I cannot answer because since I was small of course, parents introduce me to this religion. I never knew any other religion, and since that I had a curiosity of learning other religion. Actually my mother, she also is a religion expert [...] and she studies other religions and I had some insights about other religions from her and from Islam itself. When I am much older she answers my questions and, I think, since high school it was the moment when I chose: oh yes this is my choice, not my parents' choice (Dewi, Auszug aus Interview II am 10.6.2011, Zl.nr. 108-115)

Anschließend möchte ich die zentralen Aspekte beleuchten, die in den Interviews angesprochen wurden.

Religiöse Erziehung in Indonesien

Alle InterviewpartnerInnen gaben an, erste Kontakte mit dem Islam innerhalb der Familie geschlossen zu haben. Meist waren beide Elternteile für erste Berührungen mit dem Islam ausschlaggebend. Das erste *salat*-Gebet, seine Bedeutung und Anfänge der arabischen Schrift wurden Siggit jedoch überwiegend von seiner Mutter beigebracht. Eine tiefer gehende Beschäftigung mit Religion erfolgte bei allen GesprächspartnerInnen mit dem Schuleintritt. In Indonesiens staatlichen Schulen ist der Religionsunterricht ein obligatorisches Fach, welches zwei Mal wöchentlich stattfindet. Der Religionsunterricht in den *madrasahs* brachte den Befragten Personen ein grundlegendes Verständnis des Islams sowie die arabische Schrift und Aussprache nahe. Außerdem wurde ihnen das islamische Konzept von Gott gelehrt. Arif, dessen Vater wie er selbst in der Muhammadiyah tätig ist, während sein Großvater Mitglied der NU war, besuchte drei Jahre lang ein traditionell islamisches *pesantren*. Dort werden zwei verschiedene Curricula unterrichtet, sodass die SchülerInnen sowohl allgemein bildende Fächer, als auch islamisch-religiöse absolvieren. Arif beschreibt seine Zeit im *pesantren* als schwierig, da die Kinder von früh morgens bis nachmittags formalen säkularen Unterricht und danach religiöse Erziehung hatten.

In muslimischen Familien der bildungsnahen und einkommensstarken Schicht, zu denen Dewis Familie zu zählen ist, ist es nicht unüblich, einen privaten Religionslehrer für die Kinder zu engagieren, um ihre religiösen Kenntnisse zu vertiefen. So hält auch die indonesische Gemeinschaft in Wien regelmäßig private Arabisch- und Koranlesekurse ab. Dewi erzählt, dass sie gerne Religionsunterricht hatte, da die SchülerInnen durch Spaß zum Lernen angeregt wurden. Sie erinnert sich jedoch auch noch an die belastende Zeit, als die Prüfungen anstanden. Sie musste Verse aus dem Koran auswendig lernen, was sich in einer für sie fremden Sprache als schwierig erwies. Dewi und ihre MitschülerInnen fragten sich damals, warum sie die Gebete nicht in ihrer eigenen Sprache aufsagen dürfen. Indonesische Kinder, so wurde mir von Dewi erklärt, werden nicht streng islamisch erzogen, sondern vielmehr dazu ermutigt, Wissen und Information über Religion anzustreben und selbstständig ein Konzept des individuellen Glaubens zu entwerfen.

Bei religiösen Fragen zieht es Kurnya vor, sich an seine Mutter oder an ältere Personen zu wenden, von denen er überzeugt ist, dass sie besser über den Islam Bescheid wissen. Dabei kommt es jedoch auch vor, dass Kurnya keine zufriedenstellende Antwort bekommt. Die älteren MuslimInnen kennen zwar die islamischen Ge- und Verbote, können Kurnya, der die Prinzipien des Islams hinterfragen und verstehen möchte, aber nicht erklären, was sie bedeuten oder was ihr Hintergrund ist. Der Student konfrontiert daher auch junge, gut ausgebildete MuslimInnen mit seinen Fragen. Pram findet es bequemer und einfacher eine offene Diskussion über islamische Themen zwischen Gleichaltrigen zu führen, anstatt nach einer Führung zu suchen, wie er es formuliert. Fragen, mit denen sich die jungen muslimischen IndonesierInnen beschäftigen sind beispielsweise, warum man als MuslimIn keinen Alkohol trinken darf.

Transformation der Glaubenspraxis

Das religiöse Leben meiner GesprächspartnerInnen in einem fremden und noch dazu nicht mehrheitlich islamischen Land ist von einem gewissen Grad an Unsicherheit geprägt. Vor allem religiöse Fragen zu verschiedenen Themen, die sich in einer mehrheitlich christlichen Gesellschaft ergeben, beschäftigen die IndonesierInnen. Es ist jedoch schwierig, sich mit diesen Unklarheiten an die richtige Person zu wenden, die eine befriedigende Auskunft geben kann. Der indonesischen Gemeinschaft fehlt ein Lehrer, eine religiöse Autoritätsperson, stellen die InterviewpartnerInnen fest. Wie im Kapitel »Islam in Europa« angesprochen, mangelt es an religiösen Strukturen. Die indonesischen MuslimInnen sind auf sich alleine gestellt. Sie beraten sich daher untereinander oder recherchieren nach Lösungen im Internet. Dies führt dazu, dass die Gläubigen eine breite Palette an legitimen Handlungsmöglichkeiten zur Auswahl haben und sich frei für eine davon entscheiden können.

Usually we see more in the internet because more experience from people, so there are views here this one, this one and it's up to us which one we choose. It's more flexible when we find it in the internet (Dewi, Auszug aus Interview II am 10.6.2011, Zl.nr. 222-224)

Das Praktizieren des islamischen Glaubens hat sich für einige Befragten, seitdem sie in Österreich leben, erschwert. Das liegt laut Arif, der diesbezüglich jedoch keine Probleme hat, vor allem daran, dass MuslimInnen nicht von ihrer sozialen Umgebung unterstützt werden. So stellt das für die männlichen Gesprächspartner erstrebenswerte fünfmalige Beten am Tag für viele MuslimInnen eine Schwierigkeit dar. Häufig können die vorgegebenen Gebetszeiten nicht eingehalten werden, da die Gläubigen bei der Arbeit oder auf der Universität beschäftigt sind. Es ist außerdem manchmal schwierig, einen geeigneten Platz zum Beten zu finden. Kann man ein Gebet nicht einhalten, gibt es die Option, das nächste dafür zu verdoppeln, wovon meine InterviewpartnerInnen des öfteren Gebrauch machen. Erschwerend kommt die Abwesenheit des Gebetsrufes hinzu, der in islamischen Ländern die gläubigen MuslimInnen ans Gebet erinnert und hierzulande nicht zu hören ist. Kurnya gesteht im Gespräch, dass er manchmal nur ein Mal pro Woche betet (»I am not a good person« – Kurnya, Auszug aus Interview I am 6.2.2011, Zl.nr.: 316), er versichert aber, dass er seine Gewohnheit ändern möchte (»I'll do my best maybe after my birthday« – ebda., Zl.nr.: 317-318), woraufhin die anderen Männer laut lachen. Pram hat ebenso wie Kurnya oft ein schlechtes Ge-

wissen, wenn er die regelmäßigen Fragen seiner Mutter, ob er heute schon gebetet habe, verneinen muss. Die elterliche Kontrolle und das Schuldgefühl motivieren ihn zum Beten. Das Morgen- und Abendgebet sind für ihn leicht einzuhalten, aber vor allem die Gebetszeiten untertags sind aufgrund seiner Lehrveranstaltungen an der Universität schwierig zu befolgen. Die Gespräche mit meinen InterviewpartnerInnen ergaben die einheitliche Ansicht, dass das soziale Umfeld für die Ausübung der Religion prägend und einflussreich ist. So meint Kurnya, dass er mithilfe »guter Muslime« selbst dazu angetrieben wird, die vorgegebene Praxis zu leben. Auch Dewi berichtet ähnliches:

It depends really on the situation, the community. When I went to the university I find myself so I just control my own life, so it depends if I am too lazy to wake up in the morning or I forget or I have to do, I have to go somewhere and the time is too short to do it or those kind of stuff. I think it depends on the place. (Dewi, Auszug aus Interview II am 2.6.2011, Zl.nr.: 367-371)

Laut Arifs Interpretation schreibt die im Koran überlieferte Tradition vor, das Gebet, wenn möglich, gemeinsam durchzuführen. Geografisch weit entfernt vom vertrauten familiären und sozialen Umfeld ist auch dies eine islamische Vorgabe, die von den in Wien lebenden IndonesierInnen oft nicht erfüllt werden kann. Die von mir interviewten Personen finden, dass es ihnen als in Wien lebende MuslimInnen im österreichischen Vergleich gut geht. Pram, der ein Semester in Steyr studierte, hatte sechs Monate lang nicht die Möglichkeit, das Freitagsgebet in einer Moschee zu verrichten, da er dort kein muslimisches Gebetshaus finden konnte. In Österreich gibt es etwa 150 muslimische Gebetsräume, von denen sich 100 in Wien befinden. Diese sind jedoch von außen oft nicht als Moschee erkennbar. Die einzige Moschee in Österreich, die durch ein Minarett auch äußerlich als solche erkennbar ist, wurde aufgrund einer Initiative mehrerer Botschaften islamischer Länder (z.B. Saudi-Arabien) am Wiener Hubertusdamm im 21. Bezirk errichtet (vgl. Khorchide 2009: 33).

Dewi nennt einen weiteren wichtigen Aspekt, der für viele MuslimInnen in Europa bzw. Österreich ein zentrales Problem darstellt. Der Umgang mit Lebensmitteln, die nicht eindeutig als *halal* (das Erlaubte) bezeichnet sind, wirft für Angehörige des islamischen Glaubens einige Ungewissheiten auf und sorgt in muslimischen Kreisen für umfangreiche kontroverse Diskussionen. Die von mir befragten Personen berichten, dass ihnen auf diesem Gebiet von Seiten der ÖsterreicherInnen mit großem Respekt entgegen gekommen wird. Sind sie bei nicht-muslimischen Bekannten zu Besuch oder auf Partys eingeladen, werden ihnen vegetarische Mahlzeiten bzw. Speisen ohne Schweinefleisch angeboten.

Mit ein bisschen mehr Unterstützung seitens der österreichischen Regierung, die schließlich für die uneingeschränkte Religionsausübung der islamischen Gemeinschaft verantwortlich ist, würden vor allem junge MuslimInnen wie Kurnya und Pram in ihrer islamischen Glaubenspraxis unterstützt und motiviert werden, ist Arif überzeugt.

Bemerkenswerterweise wird aus den Interviews ersichtlich, dass nur eine Person, Arif, Mitglied in einer islamischen indonesischen Organisation, der Muhammadiyah, ist, obwohl die nahen älteren Generationen, vor allem die Großeltern meiner InterviewpartnerInnen, häufig in einer der beiden großen islamischen Vereinigungen tätig waren. Daraus lässt sich schließen, dass entweder deren Wichtig-

keit abnimmt, da die von ihnen angebotenen Leistungen im Bildungs- und Sozialbereich für die Mittelschicht heute nicht mehr so von Bedeutung sind, oder tendenziell ältere bzw. strenggläubigere Personen Wert auf eine Mitgliedschaft legen.

Die Bedeutung neuer Medien und Kommunikationstechnologien

The impact of the new forms of media, particularly the Internet, on the Islamic public sphere can be compared to the tremendous effect of the print revolution that was witnessed during the early years of modernity. (El-Nawawy / Khamis 2009: 47)

Die Bedeutung von Massenmedien und neuen Kommunikationstechnologien für gesellschaftliche Entwicklungen ist ein viel debattiertes Thema in den Sozialwissenschaften. Kern der Aussage vieler WissenschaftlerInnen ist, dass der Einfluss der Medien großes Potenzial in sich birgt, traditionelle politische Strukturen zu transformieren und zu modernisieren. Aber auch die entgegengesetzte Ansicht, nämlich dass autoritäre Regime Massenmedien zu Propagandazwecken unter ihre Herrschaft stellen und manipulieren, wird vertreten (vgl. Ibahrine 2007: 5). Viele Aspekte der sozialen und politischen Dynamiken in der kontemporären islamischen Welt sind auf die wachsende Verbreitung von neuen Medien und dabei vor allem auf die Kommunikation über das Internet zurückzuführen. Die öffentliche Sphäre des Islam wird zunehmend interaktiv. Obwohl man in vielen Ländern nicht von einem offenen und freien Diskurs sprechen kann, werden Beschränkungen mehr und mehr zurückgedrängt. Vormals tabuisierte Themen werden online diskutiert – von Menschen, die sonst keine Stimme in ihrer Gesellschaft haben. Religion und das Internet werden in einer technologisierten Ära miteinander verbunden. Interaktive Webseiten, Live Chats, Online-Foren und andere mediale Plattformen und Netzwerke ermöglichen zu jeder Zeit den Abruf von theologischer Beratung, sozialen Aktivitäten und anderen Merkmalen organisierter Religion. Das Phänomen Islam im Internet trägt dazu bei, dass sich neue religiöse Machtverhältnisse formieren. In den Massenmedien treffen viele verschiedene Einflüsse und Denkweisen aufeinander, die traditionell höchsten muslimischen Autoritäten, die *ulama*, verlieren daher an Bedeutung. Der unmittelbare Zugang zu Informationen über den Islam führt dazu, dass neue Diskurse entstehen, die die Macht der traditionellen religiösen Autoritäten dezentralisieren und in Frage stellen (vgl. Eikelman/Anderson 1999: 3f; Seib 2009: vii f).

Trotz dieser neuen Möglichkeiten, die das Internet der internationalen muslimischen Gemeinschaft bietet, dürfen damit einhergehende Unsicherheiten nicht ignoriert werden. Da die Kommunikation auf den meisten Webseiten anonym abläuft, kann man sich nicht sicher sein, ob ein autoritativer Ratschlag von einem geschulten religiösen Gelehrten stammt oder von einem/r »AmateurIn« (vgl. El-Nawawy / Khamis 2009: 2f). Essentielle Fragen, die zwischen MuslimInnen online diskutiert werden, thematisieren, welche Bedeutung der Islam für im Westen lebende Gläubige hat, wo, wie und woher verlässliches Wissen über den Islam generiert werden kann und wie »gute« und »schlechte« Interpretationen des Koran unterschieden werden können (vgl. El-Nawawy / Khamis 2009: 9). Der grundlegende Veränderungsprozess der durch Internet und soziale Medien getragen wird, ist dadurch gekennzeichnet, dass vor allem

die junge Generation in die islamische Öffentlichkeit einbezogen wird. Viele der Jugendlichen prägen eine entscheidende Transformation der muslimischen Glaubenspraxis, indem für sie keine regelmäßigen Moscheebesuche, sondern die Konsumation von neuen Medien – beispielsweise TV-Shows der neuen religiösen Intellektuellen oder Websites der modernen Gelehrten – im Vordergrund stehen. Die starke Präsenz des Islam in der Medienlandschaft ist mitunter ein bedeutender Faktor der Re-Islamisierung des 21. Jahrhunderts (vgl. ebda.: 48).

Im Fall meiner InterviewpartnerInnen werden Informationen durch Austausch mit anderen MuslimInnen (vor allem mit der niederländischen indonesischen Gemeinschaft) bzw. Fertigkeiten zum Zitieren des Korans und sogar ganze Predigten mithilfe des Internets generiert. Pram erklärte mir, dass er religiöse Unklarheiten oder Fragen zur islamischen Praxis mit seinen indonesischen Freunden online debattiert. Kommt dabei keine passende Lösung für ihn zu Stande, fragen seine Freunde ihre islamischen Lehrer in Indonesien. Auch Dewi erwähnt, dass bezugnehmend auf die Schwierigkeit des Ausfindigmachens von Halal-Produkten, der Austausch über das Internet Abhilfe schaffen kann: »*my friend, a few months ago, she put on her Facebook, she is in Vienna, and she found a beef halal that's sold in Merkur*« (Dewi, Auszug aus Interview II am 10.6.2011, Zl.nr.: 248-249).

Arif wiederum, der sich im Laufe seiner Ausbildung bereits ein breites Wissen über den Islam angeeignet hat, strebt weiter nach differenzierten islamischen Sichtweisen und wird dabei oft mittels Suchmaschine Google fündig. Es kommt auch vor, dass er Predigten und Gebete bestimmter arabischer Gelehrter via YouTube mitverfolgt. Datenübertragungen und Downloads in Österreich funktionieren durch eine bessere Internetverbindung meist schneller als in Indonesien, was von den interviewten Personen hoch geschätzt wird. So können nicht nur Literatur, sondern auch Videos und Filme religiöser Personen generiert werden. Meine GesprächspartnerInnen sind sich darin einig, dass die Entwicklung des Internets mit seiner globalen Vernetzung neue Möglichkeiten und Horizonterweiterungen geschaffen hat.

I feel I open my border of thinking. I can get a lot of knowledge, I can get a lot of insight about how to practise Islam, how to spread, how to let people know what this Islam is. And ya, it's very very important for us the internet access. We can get a lot of thing we can share to everybody (Arif, Interview I am 6.2.2011 Zl.nr. 221-224)

Auch Technologien der letzten Jahrzehnte wie Mobiltelefone, Smart Phones, mobiles Internet etc. prägen die Glaubenspraxis von MuslimInnen. Durch die Abwesenheit des Gebetsrufes in Österreich, der in islamischen Ländern fünf Mal am Tag zu den sich täglich ändernden Gebetszeiten erschallt, verlassen sich etwa die von mir befragten MuslimInnen auf alarmierende Erinnerungen, die sie im Handy gespeichert haben.

Soziale Medien und das Internet spielen im Leben meiner InterviewpartnerInnen aber nicht nur eine wichtige Rolle für das Praktizieren ihres Glaubens. Transnationale Kommunikationsmittel wie Skype und Facebook sowie der herkömmliche Emailverkehr sind besonders beliebt, um mit der Familie in Indonesien in Kontakt zu bleiben. Da Reisen nach Indonesien für die von mir befragten IndonesierInnen kaum öfter als ein Mal pro Jahr möglich sind, bevorzugen sie, die Verbindung zu ihren Familien und Freunden via sozialen Medien aufrechtzuerhalten: »[...] that has a big role

for us to keep in contact. We don't have to talk to them but they can see, oh ya my son is now big because I put his picture on the Facebook“ (Dewi, Auszug aus Interview II am 10.6.2011, Zl.nr. 196-198).

Mehrmals in der Woche werden Nachrichten auf Kommunikationsforen oder Mobiltelefonen hinterlassen, um sich so über große Distanzen hinweg auszutauschen. Vor allem die jungen IndonesierInnen sehen sich, wie oben erwähnt, durch den regelmäßigen Kontakt mit ihren Eltern per Web2.0 an ihre Pflichten als muslimische Gläubige erinnert.

Der indonesische Islam als Vorbild?

Wie auch schon im Abschnitt »Islam in Indonesien« gezeigt wurde, wird der Islam in der indonesischen Republik im Vergleich zu anderen Staaten oft als moderater bzw. liberaler bezeichnet. Dieses Bild wird auch von prominenten Vertretern des Islam in Indonesien transportiert, wie etwa von Abdul H. Muzadi, dem ehemaligen Vorsitzenden der Nahdlatul Ulama: »*And I stand here as a proud citizen of Indonesia, a country where Islam, democracy and modernity flourish in harmony.*“ (Muzadi 2010: 21) Die Etablierung einer pluralistischen Demokratie in Indonesien stellt für andere muslimische Länder ein praktisches Beispiel dar und so wird auf Indonesien im Zuge der aktuellen Demokratiebestrebungen in den arabischen Ländern auch immer wieder verwiesen. »*Soft power often succeeds, whereas hard power always fails*“, betont etwa der Vorsitzende der Muhammadiyah, Din Syamsuddin (Syamsuddin 2010: 196).

In Österreich vermissen meine InterviewpartnerInnen zuweilen die unterstützende Rolle des Staates. Die befragten Personen beklagten beispielsweise die fehlende Unterstützung in der Bereitstellung »richtiger« Moscheen und der Einhaltung der islamischen Gebetszeiten während der Arbeits- und Studienzeiten. Die Einführung unterschiedlicher religiöser Feiertage (christliche, islamische, hinduistische bzw. buddhistische) in Österreich, wie es in Indonesien der Fall ist, schlägt etwa Arif vor. Denn dass Muslime oft keine Möglichkeit haben, das Freitagsgebet zu verrichten, sieht er als eine Art Diskriminierung an. Für Pram ist die Aufregung um den Bau von Minaretten in Österreich wiederum unverständlich. Auch in Indonesien gibt es viele Moscheen ohne Minarett; wieso sollte es also für MuslimInnen in Österreich so wichtig sein, fragt er. Seiner Meinung nach ändert ein Minarett nichts an der islamischen Glaubenspraxis.

Die Betonung des indonesischen Islams als moderat und demokratisch durch meine InterviewpartnerInnen kann jedoch nicht von der Tatsache ablenken, dass auch dieser gegen Radikalismen nicht immun ist. Religiöse Lehren werden auch in Indonesien als Mittel zur Provokation missbraucht. Konflikte und Glaubensstreitigkeiten finden nicht nur zwischen MuslimInnen und Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften statt, auch innerhalb der muslimischen Gemeinschaft gibt es verschiedene Strömungen, deren Ansichten oft sehr different sind, sodass es auch intern zu schweren Auseinandersetzungen kommt (Muzadi 2010: 21). So ist etwa die Rekrutierung von SchülerInnen oder StudentInnen für extremistische Bewegungen in Indonesien ein gängiges Problem. Diese zielen vor allem auf junge, ungefestigte MuslimInnen ab, die leicht durch radikale Ideologien beeinflussbar sind. Auch Dewi berichtet von solch einem Erlebnis:

I thought I was going to a meeting to increase my knowledge in religion but all of a sudden it's only me and my sister and this one person [...] but

this was only three people and there's one person telling us what to do, that Islam means state, Islam it doesn't mean religion. We have to have an Islamic state in Indonesia; it's not an Islamic state so it's considered not Islam. We have to make our own state and you have to convert; it doesn't make sense (Dewi, Auszug aus Interview II am 10.6.2011, Zl.nr. 524-529)

Meine InterviewpartnerInnen distanzieren sich klar von solchen islamistischen Strömungen. Bei meinem Besuch in der indonesischen Botschaft fiel mir hingegen der ungezwungene und offene Umgang mit Religion auch gegenüber »Fremden« wie mir auf. Als ich vor der Durchführung der Interviews eingeladen wurde, mich am reichhaltigen Buffett zu bedienen, wurde mir erklärt: »Don't worry, it's all halal food«, was allgemein für große Erheiterung sorgte. Diese scherzhafte Aussage verweist auf einen selbstreflektierten Umgang mit dem Islam, der den indonesischen MuslimInnen sicherlich dabei hilft, ihre Situation in Österreich als religiöse Minderheit zu bewältigen.

Sehnsucht nach »zu Hause«

Was möglicherweise alle MigrantInnen weltweit eint unabhängig davon, ob sie freiwillig emigriert sind oder dazu gezwungen wurden, ist die Sehnsucht nach dem Ort, von dem sie aufgebrochen sind, sei er noch so zerstört, geplündert, niedergebrannt, wirtschaftlich darniederliegend etc. Nicht unbedingt Geborgenheit, aber in jedem Fall innere Verbundenheit, emotionale Erinnerungen, das Vertraut- und nicht Fremd-Sein lassen Ausgewanderte an ihre alte »Heimat« zurückdenken. Meine InterviewpartnerInnen haben von sich aus verschiedene Sehnsüchte angesprochen, die sich mitunter auch auf die Ausübung des Islams beziehen.

[...] last year the first day I drove to Jakarta, I hear the Adhan⁵. And then I was, I feel happy, I was crying too because at least, I mean almost one year I never heard Adhan here. (Kurnya, Auszug aus Interview I am 6.2.2011, Zl.nr. 306-308)

So wird neben dem Adhan beispielsweise das gemeinschaftliche Gebet genannt, das aufgrund des fehlenden sozialen Netzwerks in Österreich kaum durchgeführt werden kann. In Indonesien, wo nicht nur Freunde und Familie leben, sondern das gesellschaftliche Leben generell gemeinschaftsorientierter abläuft, ist die Freizeit ausgefüllt mit sozialen Kontakten, Einladungen zu religiösen Feiern und Besuchen. In der Diaspora, wo sich soziale Beziehungen, abgesehen von jenen innerhalb der indonesischen Gemeinschaft bzw. ihrer Organisationen wie der PPI Austria, für einige meiner InterviewpartnerInnen in sehr beschränktem Umfang darstellen, ist das gesellschaftliche Leben hingegen begrenzter. Hauptsächlich wird das Freitagsgebet, so eine Teilnahme möglich ist, bzw. die Zeit danach dafür genutzt, andere IndonesierInnen zu treffen, zu plaudern oder gemeinsam zu essen. Die befragten Personen sehen in den reduzierten sozialen Aktivitäten allerdings auch den Vorteil, dass sie die Zeit besser für ihr Studium nutzen können.

Obwohl der Kontakt und die Beziehung zu Verwandten und FreundInnen in Indonesien durch moderne Kommunikationstechnologien einfach aufrechterhalten werden kann, ist die Sehnsucht meiner InterviewpartnerInnen nach vertrauten Personen groß. Arif brachte dies auf den Punkt, als er zu mir sagte:

»The contact is not difficult but the feeling is hard« (Arif, Auszug aus Interview I am 6.2.2011, Zl.nr.: 178)

Conclusio

Die PPI Austria spielt für die von mir interviewten IndonesierInnen eine wichtige Rolle, da der MigrantInnenverein einerseits ein soziales Netzwerk in Wien und andererseits eine transnationale Verbindung zum Herkunftsland darstellt. Durch Veranstaltungen, Seminare und Vorträge wird der regelmäßige Kontakt untereinander aufrechterhalten. Koranlesekurse in der indonesischen Botschaft dienen der religiösen Praxis und der Fortbildung hinsichtlich des islamischen Glaubens. Daneben stellt das Freitagsgebet in einer Moschee einen wichtigen sozialen Treffpunkt für die indonesischen Männer dar, bei dem nach dem Gebet gemeinsam gegessen und geplaudert wird.

Die Interviews weisen auf die Eltern als erste religiöse Autoritätspersonen hin. Eine Vertiefung der islamischen Glaubenspraxis findet in indonesischen Schulen statt. Der Schultyp wirkt sich mitunter sehr prägend auf die spätere Religiosität der SchülerInnen aus. So sei an dieser Stelle noch einmal auf Arifs schulische Laufbahn verwiesen, dessen Vater Mitglied bei der Muhammadiyah ist. Arif wurde in einer traditionell islamischen Internatsschule ausgebildet und wird von den anderen InterviewpartnerInnen als der »beste Muslim« mit vielen islamischen Kenntnissen erachtet. Auch er ist heute Mitglied der Muhammadiyah.

Als junge heranwachsende MuslimInnen in Indonesien erhielten meine InterviewpartnerInnen eine Erziehung, die viel Wert sowohl auf Religion als auch auf Toleranz legte. Die Flexibilität des »moderaten« indonesischen Islams wurde mir gegenüber häufig betont. Meine InterviewpartnerInnen streben heute nach Wissen und Informationen über den Islam, um ihren Glauben auf ihre Weise leben zu können. So wenden sich manche MuslimInnen mit ihren Fragen an Personen, die sie als religiöse Autoritäten betrachten. Andere bevorzugen die offene Diskussion unter interessierten MuslimInnen. Eine zentrale Ansprechperson für religiöse Angelegenheiten, einen islamischen Gelehrten oder Mentor vermissen meine InterviewpartnerInnen jedoch in Österreich.

Die islamischen Pflichten sind von meinen GesprächspartnerInnen in Österreich nicht leicht erfüllbar. So stellen etwa das fünfmalige Beten zu bestimmten Zeiten oder das Einhalten der Speisevorschriften Hürden dar. Das Praktizieren des islamischen Glaubens kennzeichnet sich in Europa oft dadurch, dass traditionelle islamische Institutionen, die für die Religionspraxis zentral sind, beispielsweise der Gebetsruf Adhan oder islamkundige Autoritäten, nicht ausreichend vorhanden sind. Aufgrund dessen werden die fehlenden religiösen Elemente durch neue ersetzt. So nehmen Erfindungen des digitalen Kommunikationszeitalters den Platz von früheren Formen der Religionsvermittlung ein. Fragen, Diskussionen und Informationen über religiöse Belange werden im Internet ausgetragen bzw. generiert. Darüber hinaus sind soziale Medien wie Skype und Facebook für indonesische MuslimInnen in Österreich wichtig, um den transnationalen Kontakt zu Familie und Freunden in Indonesien aufrechtzuerhalten.

Die meisten meiner GesprächspartnerInnen vernachlässigen die islamische Glaubenspraxis in Österreich zugunsten ihrer weltlichen Pflichten oder ihres flexiblen Lebensstils. Das regelmäßige Einhalten der Gebete ist daher stark von ihrer sozialen Umgebung abhängig. In einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft werden die Personen eher zum Vollzug des fünfmaligen Gebets motiviert als in einer über-

⁵ Muslimischer Gebetsruf.

wiegend christlichen bzw. säkularen Gesellschaft. Es liegt daher nach Ansicht eines Interviewpartners in den Händen der österreichischen Regierung, die muslimischen BürgerInnen in ihrer Glaubenspraxis zu unterstützen, indem sie, wie dies in Indonesien der Fall ist, beispielsweise geeignete Gebetsorte bereitstellt, das Beten zu den vorgesehenen Zeiten ermöglicht und die nach islamischen Recht erlaubten Lebensmittel ausreichend kennzeichnet.

Der weltweite Zugang zu und die rasante Verbreitung von Massenmedien tragen heute dazu bei, dass nicht mehr nur bestimmte muslimische Gelehrte als religiöse Autoritäten in der islamischen Welt anerkannt werden, sondern dass viele verschiedene Ansätze, Meinungen und Handlungsweisen nebeneinander existieren, zu denen immer mehr MuslimInnen Zugang haben bzw. sich bewusst für die eine oder andere, je nach Situation und Kontext passende Variante entscheiden können. Der reflexive Habitus meiner InterviewpartnerInnen ermöglicht es ihnen, mit diesem pluralen religiösen Angebot umzugehen. Denn im gegenwärtigen sozialen Kontext meiner InterviewpartnerInnen geht es nicht nur darum, sich von islamischen Gelehrten in ihrer religiösen Praxis anleiten zu lassen, vielmehr ist es ihnen ein dringendes Bedürfnis, selbständig Wissen, Informationen und unterschiedliche Perspektiven über den Islam zu erwerben, um eigenständig ihre Glaubenspraxis zu entwickeln. Das Internet dient dabei als facettenreiches und flexibles Medium, um den individuellen Entscheidungs- und Selektionsprozess zu unterstützen. In Online-Foren und interaktiven Websites werden Austausch, Diskussion und gegenseitige Beratung intensiv betrieben und genützt.

Trotz umfangreichem Kontakt über Email, Facebook und Skype ist die Sehnsucht meiner InterviewpartnerInnen nach Familie, Freunden und »Heimat« in Indonesien groß. Das ausgeprägte gesellschaftliche und soziale Miteinander in Indonesien, bei welchem oft religiöse Feierlichkeiten im Vordergrund stehen, vermissen sie in Österreich. Selbst die Aktivitäten der MigrantInnen-Gemeinschaft und die auch online praktizierte Religiosität – zentrale Bestandteile des Alltags meiner InterviewpartnerInnen in Österreich – können da nur bedingt Abhilfe schaffen.

Lisa Lenz, geboren 1989 in Wien. Studium der Kultur- und Sozialanthropologie ab 2007 an der Universität Wien. Seit 2010 Masterstudium am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie Wien mit den Schwerpunkten Islam und Arabischer Raum. Weitere Interessensfelder sind Migration, Integration und Identität.

E-Mail: lisa.lenz@gmx.at

Bibliographie

- AZLAN, EDNAN. 2007. Islamunterricht und Europa. In: Heidrich-Blaha, Ruth / Ley, Michael / Lohlker, Rüdiger (Hg.) 2007. Islam in Europa. Wien. pp. 77-99.
- AZRA, AZYUMARDI / AFRIANTY, DINA. 2005. Pesantren and Madrasa: Modernization of Indonesian Muslim Society. Workshop on Madrasa, Modernity and Islamic Education, Boston University, CURA.
- BRIJNESEN, MARTIN VAN. 2007. Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order. In: Brijnessen, Martin van / Day Howell, Julia (Hg.) Sufism and the "Modern" in Islam. London. pp. 92-112.
- EIKELMANN, DALE F. / ANDERSON, JON W. 1999. New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere. Bloomington, Indiana.
- EL-NAWAWY, MOHAMMED / KHAMIS, SAHAR. 2009. Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace. New York.
- FEDERSPIEL, HOWARD. 2002. Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination in, *The Muslim World* 92. pp. 371-386.
- HUSEIN, FATIMAH. 2010. State and Religion in Indonesia: The Case of Inter-religious Dialogue. In: POTZ, RICHARD / KROISSENBRUNNER, SABINE / HAFNER, ASTRID (Hg.) State, Law and Religion in Pluralistic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives. Goettingen. pp. 81-91.
- IBAHINE, MOHAMMED. 2007. New Media and Neo-Islamism: new Media's Impact on the Political Culture in the Islamic World. Saarbrücken.
- KHORCHIDE, MOUHANAD. 2009. Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft: Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen. Wiesbaden.
- KROISSENBRUNNER, SABINE. 2010. Introduction. In: POTZ, RICHARD / KROISSENBRUNNER, SABINE / HAFNER, ASTRID (Hg.) State, Law and Religion in Pluralistic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives. Goettingen. pp. 9-12.
- LOHLKER, RÜDIGER. 2010. Fiqh of Minorities in the European Context: A New Approach in the Field of Islamic Jurisprudence. In: POTZ, RICHARD / KROISSENBRUNNER, SABINE / HAFNER, ASTRID (Hg.) State, Law and Religion in Pluralistic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives. Goettingen. pp. 93-97.
- LOTFI, MAJDOUB. 2004. Die Muslime in Europa am Beispiel Österreich. Diplomarbeit Universität Wien.
- MAGNIS-SUSENO, FRANZ. 2010. Pancasila and Inter-Religious Dialogue: How Muslims and Christians in Indonesia Learned to Accept Each Other. In: POTZ, RICHARD / KROISSENBRUNNER, SABINE / HAFNER, ASTRID (Hg.) State, Law and Religion in Pluralistic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives. Goettingen. pp. 113-127.
- MANDAL, SUMIT K. 2011. The Significance of the Rediscovery of Arabs in the Malay World. In *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* (2), pp. 290-311.
- MEULEMAN, JOHAN H. 2005. The History of Islam in Southeast Asia: Some Questions and Debates. In: NATHAN, K.S. / KAMALI, MOHAMMAD HASHIM (Hg.) Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century. Singapur. pp. 22-44.
- MUGHNI, SYAFIQ A. 2010a. Role of Religion in Promoting Democracy and Social Welfare. In: POTZ, RICHARD / KROISSENBRUNNER, SABINE / HAFNER, ASTRID (Hg.) State, Law and Religion in Pluralistic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives. Goettingen. pp. 61-64.
- MUGHNI, SYAFIQ A. 2010b. The Role of Moderate Indonesian Muslims in Facing Global Challenges. In: POTZ, RICHARD / KROISSENBRUNNER, SABINE / HAFNER, ASTRID (Hg.) State, Law and Religion in Pluralistic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives. Goettingen. pp. 99-102.
- MUZADI, ABDUL HASYIM. 2010. State, Law and Religion in Indonesia. In: POTZ, RICHARD / KROISSENBRUNNER, SABINE / HAFNER, ASTRID (Hg.) State, Law and Religion in Pluralistic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives. Goettingen. pp. 21-26.
- NILAN, PAM. The Reflexive Youth Culture of Devout Muslim Youth in Indonesia. In: NILAN, PAM / FEIXA, CARLES (Hg.) Global Youth? Hybrid Identities, Plural Worlds. New York. pp. 91-110.
- PALGUNA, I DEWA GEDE. 2010. Minority Rights, Autonomies, and Legal Pluralism After the Amendment of Indonesia's Constitution of 1945. In: POTZ, RICHARD / KROISSENBRUNNER, SABINE / HAFNER, ASTRID (Hg.) State, Law and Religion in Pluralistic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives. Goettingen. pp. 73-80.
- SEIB, PHILIP. 2009. Foreword. In: EL-NAWAWY, MOHAMMED / KHAMIS, SAHAR. Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace. New York. pp. vii-viii.
- STATISTIK AUSTRIA, Volkszählung 2001. Erstellt am 01.06.2007. Bevölkerung 2001 nach Religionsbekenntnis und Staatsangehörigkeit. http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzaehlungen/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/022894.html (Zuletzt eingesehen am 7.10.2011, 18:47)
- SYAMSUDDIN, M. DIN. 2010. Islam and Democracy in Indonesia – Historical and Cultural Perspective. In: POTZ, RICHARD / KROISSENBRUNNER, SABINE / HAFNER, ASTRID (Hg.) State, Law and Religion in Pluralistic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives. Goettingen. pp. 191-200.
- WOODWARD, MARK. 1989. Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta. Tuscon.
- YILMAZ-HUBER, NEBAHAT. 2006. Die Rolle von MigrantInnenvereinen bei der Integration. In: OBERLECHNER, MANFRED (Hg.) Die missglückte Integration? Wege und Irrwege in Europa. Wien. pp. 45-55.