

Selige Musliminnen oder marginalisierte Migrantinnen?

Das österreichische Paradox der geringen Teilhabe von Kopftuchträgerinnen bei ›toleranter‹ Kopftuchpolitik¹

NORA GRESCH UND LEILA HADJ-ABDOU

Muslimische Zuwanderung ist in den letzten Jahren vermehrt Gegenstand von öffentlichen Diskussionen als auch staatlicher Politik geworden, wobei der Islam zunehmend als die vorrangige Bedrohung der Zukunft Europas verstanden wird (Bunzl 2007: 37). Insbesondere die Auseinandersetzung über das muslimische Kopftuch gilt als paradigmatisch für Fragen bezüglich der Integration von muslimischen Migrantinnen und Migranten in europäischen Einwanderungsgesellschaften (Read 2007: 232; Parekh 2006). Hierbei stehen das Kopftuch und damit auch dessen Trägerinnen oftmals für »everything that is thought to be wrong with Islam« (Amiriaux 2007: 125).

Obwohl das Tragen des Kopftuchs schon seit Mitte der 1980er Jahre in einigen Ländern öffentlich thematisiert wurde, haben die Debatten während der letzten Jahre eine Intensivierung erfahren, so dass gegenwärtig in den meisten europäischen Ländern regulierende Politiken für das Tragen von muslimischer Körperbedeckung in der öffentlichen Sphäre diskutiert bzw. umgesetzt wurden (Sauer 2008). Sozialwissenschaftliche Untersuchungen fokussierten in jüngerer Zeit auf die Erklärung dieser unterschiedlichen Regulierungsmodelle (Gresch et al. 2008; Berghahn 2008; Saharso 2007) sowie auf

1 Der Artikel basiert auf Ergebnissen des durch das 6. Rahmenprogramm der Europäischen Union geförderten Forschungsprojekts ›VEIL – Values, Equality and Differences in Liberal Democracies‹, abrufbar: <http://www.veil-project.eu>, 20.02.2009.

Analysen von ›Kopftuchdebatten‹, welche diese Politiken begleiteten (Amir-Moazami 2007). Während mit dieser Perspektive Prozesse der (Re-) Produktion nationaler und europäischer Identität aufgezeigt werden konnten (Scott 2007; Rostock/Berghahn 2008), wurde bislang die Frage nach der Bedeutung national-staatlicher Politiken und Kontexte für Kopftuchträgerinnen selbst kaum gestellt. Die Thematik realer Teilhabechancen von muslimischen Frauen bleibt sowohl im wissenschaftlichen als auch im politisch-öffentlichen Diskurs weit gehend ausgeblendet.

Die österreichische Situation stellt dafür ein paradigmatisches Beispiel dar. So wird Österreich in der Regel im Hinblick auf die Inkorporation islamischer Praxen im Allgemeinen und das Tragen des Kopftuchs im Speziellen als weit gehend ›tolerant‹ beschrieben. Gleichzeitig zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass Kopftuchträgerinnen in Österreich nur marginal in öffentlichen Funktionen, in politischen Ämtern oder am Arbeitsmarkt wahrnehmbar sind (Hofstätter 2004: 18; Heine 2005: 105; Kalb et al. 2003: 632).

Tatsächlich ist der Islam seit 1912 als Religionsbekenntnis anerkannt und die ›Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich‹ (IGGIÖ) besitzt seit 1979 als Vertretung aller Muslime und Musliminnen den Status einer ›Körperschaft öffentlichen Rechts‹ (Heine 2005). Das Tragen des Kopftuchs wird in Österreich als religiöse Praxis verstanden und unterliegt keinerlei Einschränkungen.² Im Gegenteil – in bedeutsamen öffentlichen Sphären wie zum Beispiel in der Schule wurde das Recht auf das Tragen von Kopftüchern wiederholt von verantwortlichen Autoritäten bekräftigt. Anlehnend an Hege Skjeie (2007), die zwischen ›nicht regulativen‹, ›selektiven‹ und ›restriktiven‹ nationalen Regulierungen unterscheidet, ist Österreich damit dem ›nicht regulativen‹ Modell zuzuordnen.³ So positioniert sich das Land auch im europäischen Kontext als »Sondermodell« (Sticker 2006) im Hinblick auf den Umgang mit Muslimen und Musliminnen. In ihrer Eröffnungsrede der Konferenz »Islam in Europa«⁴ beschrieb die österreichische Außenministerin

2 Dies betrifft den Hijab, andere Formen der Bedeckung entsprechen in Österreich kaum der Praxis. In einem Fall, in dem eine angeklagte Frau einen Niqab vor Gericht trug, wurde dies nicht toleriert; sie wurde vom Richter ausgeschlossen. Diese Entscheidung wurde vom Obersten Gerichtshof bestätigt (Seeh 2008). Dies deutet an, dass Vollverschleierung in Österreich weniger toleriert ist und auch Einschränkungen unterliegen kann. Bisher ist das jedoch der einzige Fall, in dem der Staat prohibitiv entschied.

3 Ein ›restriktives‹ Modell zeichnet sich durch das Verbot von jeglichen Arten religiöser Körperbedeckung aus (z.B. Frankreich, Türkei). Das ›selektive‹ Modell ist durch Verbote von bestimmten Formen der Körperverhüllung charakterisiert, wie zum Beispiel Verbotsmöglichkeiten für Burka oder Niqab. ›Nicht-regulative‹ Modelle haben keine Regulierungen, die das Tragen religiöser Körperbedeckungen verbieten (Skjeie 2007: 138).

4 Die Konferenz wurde im Frühjahr 2007 von der Diplomatischen Akademie Wien organisiert. Bereits im Vorfeld der österreichischen EU-Ratspräsident-

Ursula Plassnik die Inkorporation des Islams als zukunftssträchtiges europäisches Modell: »In this way it is possible to create a contemporary, future-oriented Islamic life model that draws its strength from a successful combination of Muslim religious identity and a solid foundation of European values and acts as an example in Europe and far beyond« (Plassnik 2007).

Wie können wir vor diesem Hintergrund die paradoxe österreichische Konstellation erklären, dass in dem Land auf der einen Seite explizit muslimische Praxen, wie das Tragen des Kopftuchs, anerkennt und auf der anderen Seite muslimische Migranten und Migrantinnen dennoch vielfach von Ausschluss betroffen sind?

Dieser Untersuchungsfrage möchten wir uns zunächst anhand der Darstellung von für die Erklärung von Kopftuchpolitiken relevanten Faktoren annähern. In Bezug auf die Frage, wie die sehr unterschiedlichen Kopftuchregulierungen im Speziellen sowie die Politiken zur Integration von muslimischen Gruppen in europäischen Ländern im Allgemeinen erklärt werden können, haben bisherige, zumeist vergleichende Studien vor allem die Bedeutung von vier Erklärungsfaktoren herausgearbeitet (Gresch et al. 2008; Read 2007):

- (1) Der erste Erklärungsfaktor fokussiert auf ›Citizenship Regime‹ eines Landes. ›Citizenship Regime‹ vollziehen Grenzziehungen und definieren dadurch, wer zur Nation gehört und wer nicht (Bauböck 2005: 12), wobei sie gleichzeitig Teilhabemöglichkeiten an einer Gesellschaft strukturieren. In Bezug auf die Erklärung der unterschiedlichen Kopftuchregulierungen wird in Studien argumentiert, dass Länder, die eine multikulturelle Ausrichtung haben – also sowohl kulturelle Differenz als auch relativ ungehinderte Einbürgerung ermöglichen – das Kopftuch im öffentlichen Raum eher anerkennen als Länder, die ›ethno-kulturelle‹ Regime besitzen, also durch restriktive Staatsbürgerschaftspolitiken und weit gehend kulturell homogene Vorstellungen der Nation gekennzeichnet sind. Diese Diagnose trifft auch im Kontrast zu ›republikanischen‹ Regimen zu, welche bei gleichzeitiger Erwartung der Abstraktion von (kultureller) Differenz der Bürger und Bürgerinnen im öffentlichen Raum relativ ungehinderten Zugang zu Staatsbürgerschaft gewähren (Saharso 2007).
- (2) Ein zweiter Erklärungsansatz betont die Relevanz und Tradition von Gleichstellungsinstitutionen und Antidiskriminierungsregelungen. Es wird

schaft in der ersten Hälfte des Jahres 2006, organisierte das Außenministerium eine Konferenz zu dem Thema »Islam in a pluralistic world«, in dem es auf »die österreichische Tradition des Brückenbaus mit der islamischen Welt« hinwies; abrufbar: <http://www.bmeia.gv.at/aussenministerium/aktuelles/reden-und-interviews/2005/aussenministerin-ursula-plassnik-anlaesslich-der-eroeffnung-der-konferenz-islam-in-a-pluralistic-world.html>, 05.11.2008. Das Thema blieb auch während der Ratspräsidentschaft ein Schwerpunkt.

- davon ausgegangen, dass Länder mit einer vergleichsweise stark institutionalisierten Antidiskriminierungspolitik die Sichtbarkeit religiöser Differenzen im öffentlichen Raum eher anerkennen als Länder ohne eine ausgeprägte Institutionalisierung von Antidiskriminierungsgesetzen. Denn so würde eine Einschränkung oder ein Verbot von muslimischer Körperverhüllung selbstverständlicher als Diskriminierung beurteilt werden (McGoldrick 2006; Perchinig 1999).
- (3) Der dritte wichtige Erklärungsfaktor, um die unterschiedlichen staatlichen Implementierungen zur ›Regierung‹ kultureller und religiöser Differenzen zu verstehen, bezieht sich auf die verschiedenen Institutionalisierungen der Kirche-Staat-Beziehungen. So betonen zum Beispiel Joel Fetzer und Christopher Soper, dass »the development of public policy on Muslim religious rights is mediated [...] by the different institutional church-state patterns« (Fetzer/Soper 2005: 7).
 - (4) Ein letzter Erklärungsfaktor stellt die jeweilige sozioökonomische und demographische Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung in einer Gesellschaft dar. Jen’nan Ghazal Read betont in diesem Zusammenhang, dass die Anerkennung von religiösen Praktiken auch von Möglichkeiten und Ressourcen zur Selbstorganisation und des politischen Lobbying abhängig ist (Read 2007: 233).

Diese Faktoren für sich genommen können jedoch die Kopftuchpolitik in Österreich kaum umfassend erklären. Obwohl Österreich einem ›ethno-kulturellen Citizenship Regime‹ zuzuordnen ist sowie keine Antidiskriminierungstradition aufweist und die Mehrheit der Muslime und Musliminnen tatsächlich nur schwach durch politische oder zivilgesellschaftliche Gruppen repräsentiert sind, gilt die Kopftuchregulierung als eine der ›tolerantesten‹ in Europa.

Um dieses Paradox erklären zu können, werden wir im Folgenden die genannten Faktoren in ihrem wechselseitigen Aufeinanderbezogensein analysieren, um zu untersuchen, inwieweit die jeweiligen Erklärungsfaktoren die eher geringen Partizipationsmöglichkeiten von Muslimen und Musliminnen in Österreich bei ›nicht-regulativem‹ Modell plausibel machen.

Wir konzentrieren uns somit auf die Analyse der Regulierung von Partizipations- oder Teilhabemöglichkeiten, da die Zugehörigkeit und Teilnahme an politischen Gemeinschaften neben individuellen Rechten und Pflichten eine wesentliche Komponente des Verhältnisses von Staat und Individuen ansprechen (Siim 2000: 1). Dieser Fokus lässt auf der einen Seite die Ungleichheiten in den Gestaltungsmöglichkeiten von Lebensbedingungen deutlich werden und stellt auf der anderen Seite die aktuellen Diskussionen um Anerkennung von kulturellen und religiösen Differenzen in den größeren Kontext der gegenwärtigen »politics of belonging« (Yuval-Davis 2007: 561). Dabei geht es um die Analyse der Beziehungen von ›Citizenship‹ und der

Formierung von Identitäten und Zugehörigkeiten. Gleichzeitig ermöglicht uns dieser Fokus auf die Regulierung von Teilhabechancen die Beziehungen zwischen den Erklärungsfaktoren in den Blick zu bekommen. Wie Bernhard Perchinig ausführt, ist »die Gleichberechtigung aller auf einem Territorium Lebenden und die Anerkennung der prinzipiellen Legitimität von Interessenartikulation und Interessenkonflikten« (Perchinig 1999: 64) eine Voraussetzung für die Entwicklung von progressiven Lösungsansätzen in pluralen Gesellschaften. Diese Gleichberechtigung bezieht sich auf *residentielle, ökonomische, soziale und politische* Bereiche, »bedeutet also Aufenthaltssicherheit, gleichberechtigter Zugang zu allen Märkten, insbesondere den Arbeitsmarkt, Gleichheit im sozialrechtlichen Bereich sowie politische Partizipation« (ebd.).

Für die Betrachtung, inwieweit die Voraussetzungen für eine so verstandene Gleichberechtigung in Österreich gegeben sind, werden wir in einem ersten Teil auf die österreichische Situation eingehen, ehe wir in einem zweiten Teil die Analyse dieser Situation mit Hilfe der genannten Faktoren näher beleuchten. In einem dritten und letzten Teil werden wir der Frage nachgehen, warum die faktische Teilhabe von muslimischen Frauen dennoch so gering ist und welche Bedingungen für eine gleichberechtigte Partizipation aus dieser Perspektive relevant werden.

Für das Recht auf Kopftuch: ›Tolerantes‹ Kopftuchregime bei fehlendem Konflikt

Verglichen mit anderen europäischen Einwanderungsländern, ist die österreichische Situation von einem weit gehenden Fehlen ausgetragener Konflikte bezüglich des Kopftuchs gekennzeichnet. Einige wenige Streitfälle bezogen sich vor allem auf den schulischen Raum. Vorrangig entstanden diese Fälle, da sich Schulleitungen gegen das Tragen des Kopftuchs durch Schülerinnen auf Grund schulinterner Kleidungs Vorschriften aussprachen (Gresch et al. 2008). Die Konflikte wurden jedoch von verantwortlicher staatlicher Stelle im Sinne einer Zulassung des Kopftuchs beigelegt, so dass sich daraus kein anhaltender ›Kopftuchstreit‹ ergab. Von Bedeutung ist hier ein 2004 veröffentlichter Erlass des damaligen ›Ministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur‹ (BMBWK), welcher nach einer Auseinandersetzung an einer Schule das Recht auf Kopftuch auf Basis der freien Religionsausübung festhielt (BMBWK 2004). Der Erlass wurde auf Initiative der IGGiÖ veröffentlicht und stellt einen Referenzrahmen für die rechtliche Handhabung der ›Kopftuchfrage‹ dar.⁵

5 Die Presse v. 17.05.2004.

Die mangelnde Konfliktträchtigkeit zeigt sich auch daran, dass sich zum einen bislang kaum Repräsentanten und Repräsentantinnen aus relevanten gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Feldern, wie Kirche, Parteien, Frauenbewegung oder Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen bzw. Arbeitgeber und Arbeitgeberinnen öffentlichkeitswirksam zur ›Kopftuchfrage‹ äußerten. Zum anderen begegnete die politische Elite Österreichs den Versuchen das Kopftuch zu problematisieren primär mit der Verteidigung und Bestätigung der österreichischen Position einer zulassenden Haltung. Als die feministische Journalistin Elfriede Hammerl das Kopftuch als frauenunterdrückende Praxis medial thematisierte, wandten sich Vertreterinnen der IGGiÖ an den damaligen zweiten Nationalratspräsidenten und heutigen österreichischen Bundespräsidenten Heinz Fischer. Daraufhin schrieb Fischer an die Journalistin:

»Unlängst haben wir im Nationalratssitzungssaal eine Anhörung von Vertretern der Religionsgemeinschaften für den österreichischen Verfassungskonvent durchgeführt und die Vertreterin der muslimischen Gemeinschaft war eine Frau [...] und ich war eigentlich ziemlich stolz auf diesen Anblick und habe mir gedacht, es ist schön, dass Österreich ein Land ist, wo eine Frau mit dem Kopftuch (als Ausweis ihrer Religionszugehörigkeit) sogar im österreichischen Nationalratssitzungssaal ungestört und ohne dass irgend jemand daran Anstoß nimmt, sitzen kann« (Fischer 2003).

Als erstmalig öffentlichkeitswirksam die Nationalratsabgeordnete der ›Freiheitlichen Partei Österreichs‹ (FPÖ) Helene Partik Pablé im Jahre 2003 ein Kopftuchverbot in Schulen forderte, reagierte der damalige Bundeskanzler von der ›Österreichischen Volkspartei‹ (ÖVP) Wolfgang Schüssel mit der Aussage: »Wir müssen nicht jede Diskussion aus Deutschland importieren« (ORF o.J.).

Die ÖVP richtete sich immer wieder gegen Forderungen nach Verboten und rekurrierte dabei vor allem auf die Anerkennung des Islams, aber auch auf die Rolle von Religion in Österreich. Die Frage bezüglich islamischer Symbole im öffentlichen Raum wurde mit der Frage von christlichen Symbolen verknüpft. »Deren Kopftuch [der Nonnen, Anm. d. Verf.] lasse ich mir von niemandem verbieten. Wenn Kopftuchverbot, dann für alle. Doch diese guten Frauen sollen ruhig ihren Schleier tragen können« (Erzdiözese Wien 2003), unterstrich zum Beispiel der damalige ÖVP-Nationalratspräsident Andreas Khol. Ebenso trat das von der FPÖ abgespaltete ›Bündnis Zukunft Österreich‹ (BZÖ) in der Phase der Regierungsbeteiligung gegen ein mögliches Kopftuchverbot ein. Die damalige Justizministerin und Vizepartei-vorständin Eva Miklautsch äußerte sich gegen ein Kopftuchverbot mit der Argumentation: »Dann müssten wir auch österreichischen Frauen verbieten, ihr Kreuz zu tragen« (zit. nach OTS 2005).

Auch Vertreterinnen und Vertreter der ›Sozialdemokratischen Partei Österreichs‹ (SPÖ) äußerten sich mehrheitlich gegen ein Kopftuchverbot. In diesen Äußerungen kamen ebenfalls der Stellenwert von Religion im öffentlichen Raum und der Bezug zu christlichen Symbolen zum Ausdruck. So definierte etwa die langjährige Nationalratspräsidentin und Bundesfrauensprecherin der SPÖ, Barbara Prammer, das Kopftuch zwar als Symbol der Unterordnung von Frauen, trat aber gleichzeitig gegen ein Kopftuchverbot auf: »Sicher nicht, sonst müssten wir religiöse Symbole generell diskutieren. Ich glaube, dass das in Österreich nicht gewollt wird« (zit. nach Dannhauser 2007). Eine Positionierung gegen Verbote verlief innerhalb der SPÖ zudem entlang einer Betonung der Selbstbestimmung migrantischer Frauen und deren Partizipation in der Aufnahmegesellschaft. Die in der letzten Regierung amtierende Frauenministerin der SPÖ, Doris Bures, hielt fest: »Wir müssen den Migrantinnen mit Ausbildung und Jobs alle Möglichkeiten für ein ökonomisch unabhängiges Leben geben. Denn nur dann können die Frauen auch leichter allfälligem familiärem Druck widerstehen, sich gegen ihren Willen zu verschleiern« (zit. nach Ortner/Weissensteiner 2007).

›Die Grünen‹ wiederum sprachen sich ebenso im Sinne von Ermächtigung und Partizipation von Frauen gegen Kopftuchverbote aus. Eine Problematisierung des Islams als frauenunterdrückend wurde von der Partei zudem u.a. als euro-zentristisch und instrumentalisierend präsentiert (vgl. Gresch/Hadj-Abdou 2008). Österreich ist somit mehrheitlich von einem Konsens im Hinblick auf die ›Kopftuchfrage‹ gekennzeichnet, der sich für das Recht auf Kopftuch ausspricht.

Einhergehend mit einem mangelnden Konflikt wird die Situation in Österreich in der Diskussion auch von Vertreterinnen und Vertretern muslimischer Organisationen vorrangig als positiv dargestellt. So definiert etwa die ›Muslimische Jugend Österreich‹ (MJÖ) das Land »als potientes Vorbild aller EU-Länder im Umgang mit den Musliminnen« (MJÖ 2007). Diese Position wurde schließlich u.a. auch vom Präsidenten der IGGiÖ Anas Schakfeh unterstrichen: »Die Muslime in Österreich genießen volle rechtliche Gleichstellung mit den übrigen Staatsbürgern und honorieren ihrerseits diese Gleichstellung mit der unbedingten Loyalität zum österreichischen Staat und seinem Rechtssystem« (Schakfeh 2005a: 88).

Konjunkturen wider das Kopftuch bei anhaltender Kontinuität eines ›toleranten‹ Kopftuchregimes

Trotz des vorherrschenden weit gehenden Konsenses im Hinblick auf die Ausübung von Religion im öffentlichen Raum und damit auch auf das Tragen des Kopftuchs kam es jedoch immer wieder zu einer konjunkturellen Proble-

omatisierung. Vor allem Medien bildeten die Hauptarena einer kontroversen Diskussion, wobei die Kopfbedeckung vorrangig als der Geschlechtergleichheit widersprechend interpretiert und der Islam als Bedrohung für demokratische Werte dargestellt wurde.⁶

Eine erste Konjunktur der Debatte in den österreichischen Medien fand Mitte der 1990er Jahre statt: 1995 forderte der damalige Präsident der IGGiÖ, Ahmed Abdelrahimsai, dass Schülerinnen während des islamischen Religionsunterrichts Kopftuch zu tragen hätten. Diese Anordnung wurde kontrovers diskutiert, und auch eine Reihe von Parteivertretern und -vertreterinnen meldete sich dagegen zu Wort. Das Problem wurde damals als eine Frage der Anpassung, des islamischen Fundamentalismus, der Unterdrückung von Frauen und der negativen Religionsfreiheit diskutiert.

Eine weitere Konjunktur erlebte die Debatte im Zuge der Äußerungen der damaligen Innenministerin der ÖVP, Liese Prokop. Sie beschrieb das Kopftuch als »anstößig« (zit. nach John/Klenk 2005) und nicht mit den »Werten unserer Gesellschaft vereinbar« (ebd.). Gleichzeitig markierte sie muslimische Männer als gewalttätig und sprach sich für ein Verbot des Kopftuchs im öffentlichen Schuldienst aus. Alle Parteien inklusive der ÖVP und dem Regierungspartner BZÖ äußerten sich jedoch offiziell gegen den Vorschlag der Ministerin. Sie musste ihre Aussagen daraufhin umgehend zurückziehen. In einer gemeinsamen Presseerklärung mit der IGGiÖ erklärte sie, dass das Tragen des Kopftuchs als religiöse Praxis außer Frage stehe und präzisierte, dass die von ihr zuvor in diesem Zusammenhang konstatierten Probleme wie Zwangsehen, Ehrenmorde und Gewalt gegen Frauen nichts mit dem Islam zu tun hätten (Hadj-Abdou 2008).

Eine weitere Konjunkturphase erfuhr die Debatte im Rahmen von innenpolitischen Parteienwettbewerben seit 2005/2006. War die FPÖ in Regierungsverantwortlichkeit dazu angehalten, Positionen im Hinblick auf Zuwanderung zu de-radikalisieren, kam es 2005 mit der Abspaltung eines Teils der Partei in das BZÖ sowie dem damit einhergehenden Austritt der FPÖ aus der Regierungsverantwortlichkeit zu einer verstärkten Politisierung und Problematisierung muslimischer Einwanderung. In der Nationalratswahl 2006 nahm das Thema »Kopftuch« einen zentralen Stellenwert in der FPÖ-Kampagne unter dem Parteiobmann Heinz Christian Strache ein, welcher mit dem Motto »Freie Frauen statt Kopftuchzwang« Wähler und Wählerinnen mobilisierte. Das Thema »Kopftuch«, aber auch andere Themen im Hinblick auf den Islam (wie Moscheebau, Islamischer Religionsunterricht, Zwangsehen), nehmen seither einen breiten Stellenwert in der politischen Agenda der Partei ein. Die FPÖ thematisiert das Kopftuch anhaltend in instrumenteller Weise

6 Aber auch Kontroversen über das Kopftuch in Deutschland und in Frankreich führten in der Folge im Hinblick auf die »Kopftuchfrage« in Österreich zu einer vermehrten öffentlichen und medialen Diskussion.

als kulturell differente, frauendiskriminierende Praxis, die Mädchen und Frauen zur Unterordnung unter männliche Familienmitglieder zwingt. Ein von der FPÖ gefordertes Kopftuchverbot wird sowohl als Maßnahme zur Erhaltung einer von Modernität und Christentum geprägten ›Leitkultur‹ Europas als auch zur Befreiung von Frauen dargestellt, wobei das Kopftuch als Gegensymbol zu Europa eingesetzt wird. So verwendete das von der FPÖ lancierte Volksbegehren ›Österreich bleib frei‹ unter anderem das Kampagnensujet einer mit der europäischen Flagge verschleierte Frau als Symbol für die Entwicklungen, gegen welche die Initiative auftrat (Hadj-Abdou/Rosenberger 2009).

Während sich das BZÖ hingegen in der Regierung noch gegen ein Kopftuchverbot aussprach, integrierte die Partei die Forderung nach einem Verbot 2007 in ihr politisches Programm. Die Position und Darstellungsweise des BZÖ im Hinblick auf die ›Kopftuchfrage‹ gleicht nunmehr derjenigen der FPÖ.

Musste die ÖVP-Innenministerin 2004 von ihren Kopftuchverbotsforderungen noch Abstand nehmen, ist inzwischen auch in der ÖVP eine vermehrte Positionierung gegen das Kopftuch zu bemerken. So erklärte etwa der Generalsekretär der ÖVP, Hannes Misselthorn, im Herbst 2007 in einem Interview, in welchem er die Unterdrückung von Frauen in Migrantenfamilien betonte, dass er gegen das Kopftuch an Universitäten und Schulen sei: »Das Kopftuch ist im Gegensatz zu anderen Religionen ein politisches Signal« (zit. nach Linsinger/Schmid 2007: 27).⁷ Des Weiteren sprach sich auch der ÖVP-Wissenschaftsminister Johannes Hahn in einem Interview für ein Kopftuchverbot im öffentlichen Dienst sowie für ein Burkaverbot im öffentlichen Raum aus (Salomon 2008).

Zwar ist in den letzten Jahren eine verstärkte Problematisierung vor allem in der politischen Arena zu vermerken, jedoch hat dies bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt nach wie vor keinen Konflikt generiert, vielmehr existiert eine Kontinuität einer ›toleranten‹ Regelung.

Wie kann nun diese Bestätigung der ›toleranten‹ Kopftuchregulierungen für die österreichische Situation erklärt werden und welche Bedeutung hat dies hinsichtlich der Teilhabechancen von muslimischen Frauen?

⁷ In Salzburg löste zudem ein Erlass des Landesschulratspräsidenten Herbert Gimpl (SPÖ), welcher die Möglichkeit des Tragens des muslimischen Kopftuchs im Turnunterricht bestätigte, politische Auseinandersetzungen aus. Die ÖVP-Landespartei wandte sich gegen die Anordnung und interpretierte das Kopftuch als frauenunterdrückend und rückwärts gewandt (Witzmann 2008).

Erklärungsfaktoren für das ›tolerante‹ Kopftuchregime und Partizipationschancen von Musliminnen

Der ›Citizenship‹ Faktor: Ist Österreich ein Einwanderungsland?

In Österreich weisen 16 Prozent der Gesamtbevölkerung einen Migrationshintergrund auf. Damit hat das Land einen der höchsten Anteile an Zuwanderung in der EU (Lebhart/Marik-Lebeck 2007: 181). Die Bedeutung von Migration und die Migrationsgeschichte spiegeln sich jedoch kaum in kollektiven Selbstbildern oder einer aktiven Integrationspolitik wieder. Österreichische Migrations- und Integrationspolitiken sind vielmehr weit gehend durch das Prinzip des Ausschlusses gekennzeichnet. Dieser exklusionistische Ansatz zeichnet sich durch eine Verweigerung von Aufenthaltssicherheit und eine restriktive Vorgangsweise bezüglich des Familiennachzugs sowie der Verleihung der Staatsbürgerschaft aus. Vor allem aber existiert die Überzeugung kein Einwanderungsland zu sein (Çinar et al. 1999: 67).

Die jüngere Migrationsgeschichte in Österreich setzte mit der Arbeitskräfterekrutierung von Gastarbeitern und Gastarbeiterinnen in den 1960er Jahren ein. Im westeuropäischen Vergleich waren Rechte wie ›sicherer Aufenthalt‹ und ›Freizügigkeit der Beschäftigung‹ für diese Gruppen jedoch schwach ausgebaut. Der Aufenthalt der Gastarbeiter/innen war vom österreichischen Staat nur als temporär konzipiert, Integration wurde nicht als Ziel verfolgt. Im Zuge von Familiennachzug kam es jedoch zu einer langfristigen Niederlassung der eingewanderten Gruppen. Der Staat führte indessen die Gastarbeiterpolitik weiter, was zu einer ethnischen Segmentierung des Arbeitsmarkts führte und spezifische Abhängigkeiten zugewanderter Menschen von Arbeitgebern und Arbeitgeberinnen verstärkte (Bauböck/Perchinig 2006: 730 f). Insbesondere in den 1990er Jahren war die österreichische Migrationspolitik eine »Politik anhaltender Ausgrenzung, in der es zwar ständig zu Anpassungen, aber zu keinem Wechsel zu einem Inklusionsparadigma« (Pilgram/Steinert 2000: 24) kam.

Mit der Implementierung von neuen Fremdenrechtsbestimmungen in den Jahren 2002 und 2003 kam es teilweise zu weiteren Verschärfungen (König/Stadler 2003). Die Errichtung strikter Einwanderungskontrollen seit Beginn der 1990er Jahre führte nicht zur Ausformulierung aktiver Integrationspolitiken (Çinar/Waldrauch 2007: 50). Entgegen dem Trend in westeuropäischen Einwanderungsgesellschaften hält Österreich nach wie vor an einem ›ius sanguinis‹-basierten Modell fest: Rechtsansprüche auf Staatsangehörigkeit bei Geburt im Inland und Wahlrecht für Ausländer und Ausländerinnen auf kommunaler Ebene werden nach wie vor kategorisch ausgeschlossen

(Bauböck/Perchinig 2006: 731). Österreichs Politiken zählen damit nach wie vor zu den restriktivsten in Europa (British Council/Migration Policy Group 2007). Dilek Çinar und Harald Waldrauch bemerken jedoch, dass Österreich zwar auf Grund seines restriktiven Zugangs im Hinblick auf Integrationsmaßnahmen als ›latecomer‹ bzw. ›outsider‹ galt, die erwähnten Reformen im Bereich Migration und Staatsbürgerschaft in Österreich aber mittlerweile dem gegenwärtigen restriktiven Trend in einer Reihe von anderen europäischen Einwanderungsgesellschaften entsprechen (Çinar/Waldrauch 2007: 54). Zusammenfassend ist zu bemerken, dass die österreichische Migrationspolitik Migrantinnen und Migranten und damit den Großteil der österreichischen Muslime und Musliminnen als Nicht-Staatsbürger und Staatsbürgerinnen von einer Reihe von Rechten ausschließt, somit Partizipation in entscheidenden Bereichen strukturell erschwert und Menschen auf unteren sozialen Positionen fixiert, wie auch die im Folgenden dargelegte soziökonomische Positionierung der muslimischen Bevölkerung zeigt.

Sozioökonomischer Faktor: Muslimische Bevölkerung in Österreich

Ausgehend von der letzten Volkszählung, die 2001 durchgeführt wurde, leben in Österreich 338.988 Muslime, was einem Anteil an der Bevölkerung von 4,2 Prozent entspricht; rund 44 Prozent davon sind Frauen (Statistik Austria 2006: 55).⁸ Der Islam stellt damit nach dem Katholizismus und dem Protestantismus die drittgrößte Religionsgemeinschaft dar.⁹

Der Großteil der muslimischen Bevölkerung weist einen Migrationshintergrund auf, wobei die Türkei und das ehemalige Jugoslawien die Herkunftsländer darstellen. Bis heute besitzen 72 Prozent der Muslime und Musliminnen keine österreichische Staatsbürgerschaft (Schakfeh 2005b: 155).

Die beschriebene exklusive Ausprägung des ›Citizenship Regimes‹ trägt dazu bei, dass die Beteiligung am Arbeitsmarkt und die soziale Absicherung für Musliminnen und Muslime weit weniger gegeben ist als für Personen ohne Migrationshintergrund.

8 Es existieren keine Daten darüber, wie viele Musliminnen und Muslime tatsächlich ihre Religion ausüben bzw. das Kopftuch tragen. Laut Angaben der IGGiÖ sind jedoch 75 Prozent der Muslime und Musliminnen als gläubig einzustufen, 50 Prozent besuchen das Freitagsgebet und 80 Prozent halten Ramadan ab (IGGiÖ 2006).

9 74 Prozent der Österreicher und Österreicherinnen sind katholisch, 12 Prozent bekenntnislos und 4,7 Prozent evangelisch; siehe Statistik Austria 2006: 54.

Tabelle I: Muslimische Bevölkerung in Österreich

Nationalität	Total	%
Türkei	123.028	36,2
Österreich	96.052	28,3
Bosnien-Herzegovina	64.628	19,1
Serbien und Montenegro	21.594	6,4
Mazedonien	10.969	3,2
Andere Staaten	22.217	6,7
Gesamt	338.488	100

Quelle: Statistik Austria 2002, zit. nach Khorchide 2007: 221.

Die österreichische Migrationsbevölkerung ist insgesamt von einer niedrigen Qualifikationsstruktur gekennzeichnet. Speziell türkische Migrantinnen weisen eine schlechte Ausbildung auf. So haben 77 Prozent der Türken und 89 Prozent der Türkinnen nur eine Pflichtschule absolviert, was einem doppelt so hohen Wert im Vergleich zu österreichischen Staatsbürgern und Staatsbürgerinnen entspricht. Bei Migranten und Migrantinnen aus Ex-Jugoslawien beträgt der Prozentsatz an Absolventen und Absolventinnen von (nur) Pflichtschulen 55 Prozent (Männern) bzw. 69,9 Prozent (Frauen). Die geringe Schulbildung führt wiederum zu einer entsprechend niedrigen Platzierung am Arbeitsmarkt. Rund drei Viertel aller Erwerbstätigen aus dem ehemaligen Jugoslawien und der Türkei sind Arbeiter/innen. Vor allem Frauen verrichten dabei oft Hilfs- und angelernte Arbeiten. Auf Grund des niedrigen Einkommens ist die Armutsgefährdung von Personen, die keine österreichische Staatsbürgerschaft besitzen, zweimal so hoch wie für die Gesamtbevölkerung (Fassmann/Reeger 2007: 190 ff). Zudem weist der österreichische Arbeitsmarkt eine hohe ethnische Segmentierung auf. Selbst Nachfahren der Gastarbeiter/innen haben kaum Chancen beruflich aufzusteigen (Fassmann et al. 1999). Insbesondere Frauen, die Kopftuch tragen, haben in Österreich Schwierigkeiten beim Eintritt in den Arbeitsmarkt (Heine 2005: 105; Hofstätter 2004: 18) oder werden auf Grund des Kopftuchs aus der Beschäftigung entlassen (Pötz/Schinkele 2006: 632). Im Falle der Erwerbstätigkeit arbeiten sie zumeist in geradezu unsichtbaren Funktionen (Abid 2000). Dies betrifft auch die zweite Generation bzw. junge Migrantinnen. Eine Studie im Auftrag des ›Wiener Arbeitsmarktservices‹ im Hinblick auf Jugendliche mit Migrationshintergrund ergab, dass sich insbesondere Hautfarbe und Kopftuch negativ auf die Verwirklichung des Berufswunschs auswirken (Heckl 2007: 33).

Trotz der Marginalisierung von Frauen mit Kopftuch am Arbeitsmarkt haben sich daraus bisher kaum öffentlichen Konflikte ergeben. Dies weist darauf hin, dass die Nichtthematisierung dieser Situation in einem Zusammenhang mit dem mangelndem Status oder der mangelnden Repräsentation

von betroffenen Musliminnen steht. An dieser Situation änderten bislang auch Antidiskriminierungsregelungen kaum etwas.

Das Antidiskriminierungsregime als verpasste Möglichkeit zur Förderung von Partizipationschancen

Damit die Artikulation von Interessen wahrnehmbar sowie Interessenskonflikte als legitim angesehen und progressive Lösungsvorschläge entwickelt werden können, ist es nach Perchinig notwendig, dass es in einer Gesellschaft etablierte »Formen der Interessenvertretung als Andere sowie ein bestimmtes Ausmaß der Institutionalisierung und Sichtbarmachung der Differenz« (Perchinig 1999: 65) gibt. Um dies zu verwirklichen seien Antidiskriminierungsregelungen und deren Institutionalisierung von wesentlicher Bedeutung. So entwickelt zum Beispiel Großbritannien, das über eines der ausgeprägtesten Antidiskriminierungsregime in Europa verfügt, bereits seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts weit gehende Mechanismen, um gegen mittelbare oder unmittelbare Formen der Diskriminierung auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt sowie im Erziehungs- und Vereinswesen rechtlich vorzugehen (König/Stadler 2003: 165; Perchinig 1999: 65 ff). In Österreich stellen institutionalisierte Formen der Teilhabe und explizite Anerkennungsforderungen von Differenz jedoch erst eine neue Entwicklung dar, die zudem weitaus weniger ausgeprägt ist als in Staaten wie dem Vereinigten Königreich (vgl. Raxen 2004). So gibt es in Österreich erst seit 2004 das »Gleichbehandlungsgesetz«, dass jede Form von Diskriminierung auf der Basis von Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit, der Religion oder Weltanschauung, des Alters oder der sexuellen Orientierung in der Arbeitswelt sowie der ethnischen Zugehörigkeit in sonstigen Bereichen verbietet.¹⁰ Gleichzeitig schuf das Gesetz im Rahmen der »Gleichbehandlungskommission« und der »Gleichbehandlungsanwaltschaft« Institutionen, welche die Verwirklichung der Bestimmungen in Konfliktfällen durchsetzen sollen.

Bislang zeigten diese Antidiskriminierungsregelungen jedoch nur begrenzt Erfolge bei der Verbesserung der Teilhabechancen von Migrantinnen und Migranten. Der jüngste »Migrant Integration Policy Index« (MIPEX)¹¹ kritisiert, dass in Österreich die beschriebenen Gleichbehandlungsinstitutionen nicht von sich aus einem Fall nachgehen und auch nicht als Institution einen Fall selbständig vor Gericht bringen können. Einen weiteren we-

10 Bundesgesetzblatt der Republik Österreich (BGBl (A)) I 66/2004.

11 Der MIPEX wird von der Migration Policy Group und dem British Council geleitet. Dieser Index misst Integrationspolitiken in 25 EU Mitgliedsstaaten und drei Nicht-EU Ländern hinsichtlich verschiedener Dimensionen wie Zugang zum Arbeitsmarkt und Staatsbürgerschaft, aber auch Antidiskriminierung; abrufbar: <http://www.integrationindex.eu>, 20.01.2009.

sentlichen Kritikpunkt stellt die Untätigkeit des Staats dar, Informationen über die Antidiskriminierungsregelungen bereitzustellen, sich in Dialogen zu engagieren sowie öffentliche Institutionen dazu zu drängen, Gleichbehandlungsmaßnahmen zu verwirklichen oder Beispielmaßnahmen beziehungsweise Projekte zu entwickeln (British Council/Migration Policy Group 2007).

Die individualrechtliche Institutionalisierungsform von Differenz bzw. der bewussten Inklusion von Differenz in möglichst vielen Bereichen der Gesellschaft ist in Österreich sehr schwach ausgebildet und eröffnet nur marginal gleichberechtigte Lebensgestaltungsmöglichkeiten. Während Antidiskriminierung als rechtliches Instrument bislang kaum in Bezug auf das Kopftuch genutzt wurde, nehmen Beschwerden bei der ›Gleichbehandlungsanwaltschaft‹ jedoch gegenwärtig zu (Renner 2008). Zudem wurde im November 2008 eine erste Klage seitens einer Kopftuchträgerin durch den ›Klagsverband‹ zur Durchsetzung der Rechte von Diskriminierungsopfern eingebracht (Klagsverband 2008).

Die insgesamt jedoch schwache Ausprägung und bisher mangelnde Anwendung von Antidiskriminierung bedeutet, dass neben dem ›Citizenship Regime‹ und sozioökonomischen Faktoren auch das Antidiskriminierungsregime die ›toleranten‹ Kopftuchregulierungen nicht adäquat erklären kann. Daher werden wir nun den Erklärungsfaktor Kirche-Staat-Beziehung erläutern.

Die österreichische Kirche-Staat-Beziehung als Sondermodell

Wie die bisherige Darstellung der österreichischen Kopftuchdebatte verdeutlichte, ist es insbesondere die IGGiÖ, der eine bedeutsame Rolle in den Auseinandersetzungen um die Anerkennung von islamischen Praktiken zukommt. So war es ihr Präsident, Anas Schakfeh, der nach den genannten Konfliktfällen in Schulen auf die rechtliche Situation verwies, die auf Forderung der IGGiÖ durch einen Erlass des BMBWK beispielhaft verdeutlicht wurde:

»Das Tragen von Kopftüchern durch muslimische Mädchen (bzw. Frauen) fällt als religiös begründete Bekleidungsvorschrift unter den Schutz des Art. 14 Abs. 1 des Staatsgrundgesetzes 1867 bzw. Art. 9 der MRK [Europäische Menschenrechtskonvention; Anmerkung der Verfasserinnen]. [...] Eine Einschränkung religiöser Gebote steht außerkirchlichen Stellen nicht zu. Daher wäre auch ein allfälliger Beschluss des Schulgemeinschaftsausschusses bzw. des Schulforums, welcher das Tragen von Kopftüchern durch muslimische Mädchen im Unterricht per Hausordnung bzw. durch eine Verhaltensvereinbarung verbietet, rechtswidrig« (BMBWK 2004; Hervorhebungen der Verfasserinnen).

Diese Formulierung sowie die Art und Weise des Ablaufs und der Klärung der Konfliktfälle verweisen auf die zentrale Bedeutung und die Rechte der IGGiÖ als einer anerkannten Religionsgemeinschaft in Österreich, was die Relevanz der Unterscheidung von anerkannten und nicht anerkannten Religionsgemeinschaften einerseits und der damit einhergehenden Rechte andererseits impliziert. Dass genau diese spezifische Kombination der Anerkennung des Islams als ›Körperschaft öffentlichen Rechts‹ und der daran gekoppelten Gewährung von weit reichenden korporativen Rechten höchst bedeutsam für die Teilhabemöglichkeiten an der österreichischen Gesellschaft ist, werden wir im folgenden Abschnitt erläutern.

Als eines der wenigen Länder Europas hat Österreich schon 1874 die Bedingungen der Anerkennung von Religionen durch das ›Gesetz [...] betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften‹ definiert und normiert (Kalb et al. 2003: 93), so dass die Anerkennung von Religionsgemeinschaften als ›Körperschaften öffentlichen Rechts‹ einen »antragsbedürftige[n] Verwaltungsakt« (ebd.: 105) darstellt, der von jeder Religionsgesellschaft beantragt werden kann, die diese Voraussetzungen meint zu erfüllen. Interessant für unsere Fragestellung ist nun, dass der Islam nicht auf Grund dieses ›Anerkennungsgesetzes‹, sondern mit Hilfe eines speziellen Gesetzes, des ›Islamgesetzes‹, schon 1912 anerkannt wurde, was historisch den

›erste[n] Versuch [darstellte], den europäischen Islam in einen multikonfessionellen Rechtsstaat mit einem speziellen religionsrechtlichen System zu integrieren, dem das Konzept zu Grunde lag, den Religionsgemeinschaften eine öffentlich-rechtliche Stellung einzuräumen« (Pötz/Schinkele 2005: 185).

Des Weiteren ist es wichtig zu erwähnen, dass diese Form der Anerkennung noch nicht die Gewährleistung der »Korporationsrechte« (Schima 1989: 548) mit sich brachte, welche die bis zu diesem Zeitpunkt anerkannten Religionsgemeinschaften für sich in Anspruch nehmen konnten. Vielmehr bedeutete die Anerkennung nach dem ›Islamgesetz‹ lediglich die Schaffung eines gesetzlich anerkannten »Religionsbekenntnisses« (Schima 1989: 548), da es auf Grund der Annexion von Bosnien-Herzegowina durch die österreichisch-ungarische Monarchie 1908 zu einem erheblichen und wachsenden Bevölkerungsanteil von Musliminnen und Muslimen in der Monarchie gekommen war (Pötz 1993: 137 f; Pintz 2006: 41 ff). Jedoch bildeten die Bestimmungen dieses Gesetzes sowie des ›Anerkennungsgesetzes‹ von 1874 die Grundlage für die spätere korporative Institutionalisierung (Schima 1989: 546).

Der Antrag auf Anerkennung zur Errichtung einer islamischen Religionsgemeinde und damit zur Gewährung der Korporationsrechte wurde zum ersten Mal 1971 von dem Verein ›Muslimischer Sozialdienst‹ gestellt, der

karitative Tätigkeiten ausführte (Sticker 2006: 40; Pintz 2006: 177). Nach fast einem Jahrzehnt der Verhandlungen und Präzisierungen der Organisationsstruktur der künftigen Religionsgemeinde wurde im Mai 1979 die Genehmigung zur Konstituierung einer ersten ›Islamischen Religionsgemeinde‹ von dem zuständigen Bildungsministerium erteilt (Pintz 2006: 177 ff). Gemäß der Verfassung der IGGiÖ gehören ihr alle Angehörigen des Islams, die in Österreich leben, an und zwar unabhängig von ihrem jeweiligen Staatsbürgerschaftsstatus (Schima 1989: 546 ff).¹² Der Antrag des ›Muslimischen Sozialdienstes‹ bezog sich also auf den Anerkennungsstatus und die an diesen Status gekoppelten korporativen Rechte, deren Gewährleistung insbesondere für die öffentlichen Gestaltungsmöglichkeiten von Musliminnen und Muslimen eine entscheidende Rolle einnimmt und die IGGiÖ den anderen anerkannten Kirchen und Glaubensgemeinschaften rechtlich gleichstellt (Kalb et al. 2003: 112).¹³

Für die Erläuterung unserer Untersuchungsfrage, ob und inwieweit die genannten Faktoren die ›toleranten‹ Kopftuchregulierungen sowie die Partizipationsmöglichkeiten von Muslimen und Musliminnen erklären können, ist es in Bezug auf den Faktor Kirche-Staat-Beziehung relevant, eine Ausdifferenzierung der bisherigen religionsrechtlichen Typologie vorzunehmen.

Österreich wird in der bisherigen religionsrechtlichen Typologisierung des Verhältnisses von Staat und Religion wie Deutschland dem ›Kooperations- oder Koordinationssystem‹ zugeordnet, das sich in Abgrenzung zu dem ›Trennungs- und Staatskirchensystem‹ als neutral gegenüber den anerkannten Religionen versteht, religiöse Vereinigungen aber als zivilgesellschaftliche Akteure im öffentlichen Raum akzeptiert (Pötz 2007: 345; Brocker et al. 2003: 14). Diese Kategorisierung bleibt jedoch gerade im Hinblick auf unsere Frage nach gesellschaftlichen Gestaltungsmöglichkeiten von muslimischen Migrantinnen und Migranten sehr unspezifisch. Dies kann anhand eines ersten Vergleichs der Kooperationssysteme in Österreich und Deutschland verdeutlicht werden.

Ähnlich wie in Österreich besitzen in Deutschland einige Religionsgemeinschaften den Status einer ›Körperschaft öffentlichen Rechts‹, der sie u.a. dazu berechtigt Kirchensteuern zu erheben (Robbers 1995: 65 ff). Des Wei-

12 Zu den Spezifika und Diskussionen beziehungsweise Konfliktlinien, die sich auf Grund einer allumfassenden Organisation und Repräsentation von aktiven und passiven Mitgliedern sowie aller islamischen Denominationen ergeben haben siehe Sticker 2006: 43 ff.

13 Bis zum heutigen Zeitpunkt sind in Österreich neben der IGGiÖ noch 13 weitere Glaubensgemeinschaften, wie die ›Evangelische Kirche‹ oder die ›Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft‹ als Kirchen und Religionsgesellschaften anerkannt (Pötz/Schinkele 2005). Zu der Novellierung des ›Anerkennungs-gesetzes‹ 1998 und den erschwerten neu eingeführten Voraussetzungen für eine Anerkennung als Religionsgemeinschaft siehe Kalb et al. 2003: 93 ff; ebenso Schima 2005: 117.

teren knüpfen sich besondere Rechte an diesen Status, die wie viele Aspekte der Kirche-Staat-Beziehungen hauptsächlich von dem jeweiligen Bundesland gewährleistet werden (ebd.). Zur Festlegung der besonderen Kooperation zwischen dem Staat, den Bundesländern und den großen Kirchen und Religionsgemeinschaften, die ›Körperschaften öffentlichen Rechts‹ sind, werden ›Staatskirchenverträge‹ geschlossen. Bislang hat in der Bundesrepublik Deutschland jedoch noch keine der muslimischen Organisationen den Status einer ›Körperschaft öffentlichen Rechts‹ erlangen können (siehe auch Bergahn in diesem Band). Die ›Staatskirchenverträge‹ der Kirchen in Deutschland regeln so unter anderem die Gewährleistung und Ausgestaltung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen oder die Mitwirkung des Staats bei der Bischofsbestellung (Robbers 1995: 63). Religion ist in den meisten Bundesländern Deutschlands ordentliches Lehrfach; anerkannte Religionsgemeinschaften bestimmen nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes (GG) im Wesentlichen darüber, wie er erteilt wird, allerdings in Absprache bzw. unter Aufsicht des jeweiligen Bundeslands.

Ähnlich wie in Deutschland bedeutet der Status einer anerkannten öffentlichen Körperschaft in Österreich, dass den Religionsgemeinschaften abgesehen von verschiedenen Steuerbefreiungen und -vergünstigungen (Kalb et al. 2003: 434 ff), die alleinige Organisation und Verwaltung von ›inneren Angelegenheiten‹ zugestanden wird (Pötz 1995: 262). Neben den üblichen inneren Angelegenheiten einer anerkannten Assoziation, wie die Erstellung der Verfassung oder die Vermögensverwaltung, wird in Österreich auch die Lehramtsbeauftragung als eine ›innere Angelegenheit‹ angesehen (Kalb et al. 2003: 68). Das bedeutet, dass die Leitung, die Besorgung sowie die Beaufsichtigung des jeweiligen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in der Verantwortung der entsprechenden Religionsgemeinschaft liegen (Pötz 1995: 265). Der Staat hat lediglich das Recht, »durch seine Schulaufsichtsorgane den Religionsunterricht in organisatorischer und schuldisziplinärer Hinsicht zu beaufsichtigen« (ebd.). Auch die Erstellung der Lehrpläne für den Religionsunterricht obliegt nur der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Für die Anstellung von Religionslehrerinnen bzw. -lehrern an öffentlichen Schulen ist auch hier die Genehmigung der Religionsgemeinschaft einzuholen; sie können auch von derselben bestellt werden (ebd.). So ist die IGGiÖ seit 1982 für die Organisation des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen sowie die Bestellung und Ausbildung des Lehrpersonals verantwortlich (ebd.). Außer diesen Gestaltungsmöglichkeiten im Bereich der öffentlichen Ausbildung gewährt der Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft ebenso die Involviertheit in den Bereichen der Seelsorge in Haftanstalten und Spitälern, der staatlichen Medien sowie im Begutachtungsrecht für staatliche Gesetzgebungen (Strobl 1997: 40; Sticker 2006: 55 f).

Auf Grund des beschriebenen rechtlich institutionalisierten Anerkennungssystems von religiösen Gemeinschaften sowie den damit einhergehenden recht weit gehenden Autonomiebereichen wird Österreichs Kirche-Staat-Beziehung wohl am prägnantesten als »pluralistische Hereinnahme von Religion in die gesellschaftliche Öffentlichkeit« (Kalb et al. 2003: 16) beschrieben. In diesem Zusammenhang ist jedoch zu erwähnen, dass, obwohl der »Gleichheitssatz« für die anerkannten Religionsgesellschaften gilt (ebd.: 112), die katholische Kirche auf Grund historischer und politischer Kirche-Staat-Beziehungen sowie der Tatsache, dass die Mehrheit der Österreicher und Österreicherinnen sich zum katholischen Glauben bekennt, eine dominante Stellung in der Öffentlichkeit einnimmt (Suppanz 2003). So schreibt zum Beispiel das »Religionsunterrichtsgesetz« von 1962¹⁴ in § 2b vor, dass in allen Klassenzimmern öffentlicher Schulen vom Schulerhalter ein Kreuz angebracht werden muss, wenn die Mehrheit der Schülerinnen und Schüler einer christlichen Religion angehört (Pötz/Schinkele 2005: 121). Änderungen dieses Zustands müssen zudem vom »Heiligen Stuhl« akzeptiert werden (Kalb et al. 2003: 372 f und 457).

Die beschriebene Konstellation der Anerkennungsregulation von religiösen Gruppen sowie die damit einhergehenden Rechte sind also zentrale Erklärungsfaktoren für die Beobachtung, dass das Thema »Kopftuch« bisher wenig konflikträftig war und Österreich als Staat mit »toleranter« Kopftuchpolitik zu kategorisieren ist. Die Anerkennung des Islams als »Körperschaft öffentlichen Rechts« verleiht der IGGiÖ eine starke Verhandlungsmacht in religiösen Belangen. Gerade die »Kopftuchfrage« zeigt, dass sie diese auch immer wieder nutzt und dabei auf die Unterstützung politischer Eliten zählen kann. Zudem gilt, was der Historiker Werner Suppanz ausgedrückt hat, dass in Österreich das Verhältnis von Staat und Religion in der politischen Debatte tabuisiert wird und der Religion, insbesondere der katholischen Kirche, eine konstitutive Funktion in der symbolischen Imagination von »Gemeinschaft« zukommt (Suppanz 2003: 43). Letzteres wird auch in den öffentlichen Debatten deutlich, indem an zentraler Stelle stets auf die Stellung von Religion in Österreich hingewiesen wird.¹⁵ Gleichzeitig zeigt die »Kopftuchdebatte« in Österreich jedoch, dass mit Ausnahme der IGGiÖ kaum andere muslimische Akteure und Akteurinnen eine aktive oder sichtbare Rolle in der Öffentlichkeit eingenommen haben.

14 BGBl (A) 243/1962.

15 Mit der wesentlichen Bedeutung der »pluralistischen« und »korporativen« Kirche-Staat-Beziehung in Österreich ist auch eine dominante Interpretation des Kopftuchs durch politische Eliten als religiöses und damit unproblematisches Symbol verbunden. Demnach wird das Kopftuch dort, wo es verteidigt wird, häufig religiös gedeutet, bei einer Problematisierung hingegen treten Deutungen des Kopftuchs als kulturell different, frauenunterdrückend oder politisch in den Vordergrund (Hadj-Abdou 2008).

Ermöglichen ›tolerante‹ Kopftuchregime Partizipation von Frauen?

Das österreichische Beispiel macht deutlich, dass die Anerkennung des Islams und die damit einhergehenden Rechte auf der einen Seite zentral für die Erklärung der ›toleranten‹ Kopftuchpolitik wie auch der relativ konfliktfreien Anerkennung der diesbezüglichen Forderungen von Musliminnen und Muslimen sind. Unsere Analyse zeigt jedoch auch, dass dieser kooperative Umgang mit Anerkennungsforderungen nicht unmittelbar dazu führt, dass Musliminnen auch in anderen Bereichen die Möglichkeit zur Partizipation haben. Trotz kollektiver Anerkennung ihrer Religionsgemeinschaft und des Kopftuchs als eines ihrer Symbole, verfügen Musliminnen nicht über eine entsprechende ökonomisch-soziale Verhandlungsmacht, um angemessen für ihre eigenen Teilhabechancen einzutreten. Wenngleich für die Erklärung der ›toleranten‹ Kopftuchregulierung die Kirche-Staat-Beziehung von entscheidender Relevanz ist, sind auch die anderen Faktoren wie das Antidiskriminierungsregime, das ›Citizenship Regime‹ und sozioökonomische Faktoren von Bedeutung, um die relativ geringen Teilhabemöglichkeiten an der österreichischen Gesellschaft zu erklären. Erst im Zusammenspiel der verschiedenen Faktoren lässt sich die österreichische Situation umfassend verstehen. So wird deutlich, dass die kontinuierliche Betonung des vorbildlichen Umgangs mit Musliminnen und Muslimen die bestehenden Probleme und Ungleichbehandlungen unthematisiert lässt, womit gleichzeitig die Chance auf öffentliche Aushandlungen von gleichberechtigter Teilhabe sinkt.

Wir möchten an dieser Stelle einen erweiterten und präziseren Analyserahmen für zukünftige Untersuchungen des Kopftuchregimes vorschlagen: das ›Kopftuchdispositiv‹, in Anlehnung an die Foucault-Interpretation von Andrea Bührmann und Werner Schneider (2008). Im Vergleich zu der alleinigen Analyse von Diskursen fokussiert eine ›Dispositivanalyse‹ auf die Beziehungen und Interdependenzen zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praxen. Mit diesem Analyseparadigma werden zum einen die Effekte von Alltagswissen und Alltagspraxen der Akteurinnen und Akteure miteinbezogen. Zum anderen können damit aber auch die Effekte dieses Zusammenspiels in Relation zu den bestehenden Machtformationen und Herrschaftsstrukturen betrachtet werden (Bührmann/Schneider 2008: 127). Mit diesem Ansatz wird es somit möglich, die Verknüpfungen von medialen oder Expertendiskursen mit der nicht-diskursiven Praxis des Kopftuchtragens sowie den darin eingewobenen Subjektpositionierungen¹⁶ und Subjektivierungsweisen¹⁷ zu erfassen. Eine ›Dispositivanalyse‹ be-

16 Eine im medialen Diskurs häufig zu findende Subjektpositionierung ist die der passiven, nicht emanzipierten muslimischen Frau.

17 Eine in den ›Kopftuchdebatten‹ virulente Subjektivierungsweise ist zum Beispiel die Kritik von Kopftuch tragenden Frauen, dass das Kopftuch eine Wider-

rücksichtigt also immer das gegenseitige Aufeinanderbezogenheit von Strukturen oder institutionalisierten Regelungen und deren Herstellung oder Anwendung. Dabei geht es zudem um eine Analyse des historisch spezifischen Zusammenspiels von »Strategien von Kräfteverhältnissen, die Typen von Wissen stützen und von diesen gestützt werden« (Foucault 1978: 123). Ein Dispositiv erfasst damit immer die Untersuchung von Struktur und Prozess zugleich.

Fasst man dementsprechend unter ›Kopftuchdispositiv‹ nicht nur die Gesamtheit rechtlicher Regulierungen, sondern auch die gelebten Erfahrungen von Kopftuchträgerinnen zusammen, ist das österreichische ›Kopftuchregime‹ demnach als ›rechtlich tolerant bei weit gehendem Ausschluss‹ zu bezeichnen. So sind Kopftuchträgerinnen trotz religiöser Rechte vor allem auf Grund ihres Status als Migrantinnen in einem exkludierenden ›Citizenship Regime‹ und schwachen Antidiskriminierungsregime von wesentlichen und gleichberechtigten Partizipationsmöglichkeiten ausgeschlossen.

Anerkennung im Widerspruch zu Teilhabe?

Nancy Fraser hat vermehrt darauf hingewiesen, dass in einer Zeit, in der ökonomische Ungleichheit zunimmt, die Anerkennung von kultureller Differenz an Bedeutung gewinnt. Ansprüche auf Anerkennung werden nicht durch Umverteilung und soziale Gerechtigkeit ergänzt. Vielmehr ersetzen Diskurse der Anerkennung diejenigen der Umverteilung (Fraser 2003: 22). So liegt auch in der österreichischen Selbstrepräsentation von Musliminnen und Muslimen der Fokus auf der existierenden Anerkennung und dem ›toleranten‹ Kopftuchregime. Ein weit gehender Ausschluss aus wesentlichen gesellschaftlichen Bereichen wie dem Arbeitsmarkt hat bisher kaum Konflikte zur Folge. Aktive staatliche Maßnahmen gegen den Ausschluss von Kopftuch tragenden Frauen fehlen.

Eine zweite Problematik, die Fraser im Hinblick auf die Anerkennung von Differenzen anspricht, bezieht sich auf die auf Grund von Anerkennung stattfindende Vergegenständlichung von Gruppenidentitäten, welche wiederum zu einer Verstärkung der Dominanzstrukturen innerhalb einer Gruppe führen kann (ebd.: 26). So ist auch in Österreich anhand der ›Kopftuchdebatten‹ – abgesehen von Vertreterinnen der IGGiÖ – ein weit gehendes Fehlen öffentlichkeitswirksamer Stimmen von Musliminnen festzustellen. Bedeutet dies schließlich, dass es im Sinne der Teilhabe von muslimischen Frauen eine Verlagerung der Aufmerksamkeit weg von der Anerkennungsebene braucht?

standsform gegen die Sexualisierung und Vergegenständlichung des weiblichen Körpers darstelle.

Versteht man Partizipation von (bisher) benachteiligten Gruppen als eine wesentliche Frage von Gerechtigkeit, ist anlehnd an das Postulat von Fraser und anderen festzuhalten, dass es beides braucht: *Umverteilung* und *Anerkennung* (Fraser 2003; Lister et al. 2007: 49). So verdeutlicht auch Parekh, dass Anerkennung und Umverteilung miteinander in einem Wechselverhältnis stehen. So sei etwa eine Grundvoraussetzung für Umverteilung, dass die Forderungen von Gruppen überhaupt in einem dialogischen Verhältnis gehört werden, wofür wiederum Anerkennung nötig ist. Parekh verdeutlicht dies anhand des (teilweise metaphorischen) Beispiels von differenten Sprachen: »If it were to require all participants in a single language, it would not only fail to render other languages their due but also enshrine the domination of the group or culture it represents« (Parekh 2004: 207). Andererseits werden auch kulturelle Identitäten erst dann wertgeschätzt und in Folge anerkannt, wenn sie bestimmte gesellschaftliche Konventionen von Erfolg erfüllen, und diese sind in zeitgenössischen westlichen Gesellschaften wesentlich durch eine ökonomische Position bestimmt (ebd.: 208). Parekh betont schließlich, dass Gerechtigkeit nicht nur den Staat, sondern die Gesellschaft als Ganzes betrifft. So kann Umverteilung zwar vom Staat ausgehen, aber Anerkennung bedarf auch der praktischen Anerkennung durch andere Gesellschaftsmitglieder. Selbstachtung und Selbstbewusstsein konstituieren sich in sozialen Prozessen. Der Staat kann dabei unterstützend wirken, indem er die Würde und Rechte seiner Bürgerinnen und Bürger schützt, jedoch ist dies nicht als hinreichend zu erachten (ebd.: 211).

In Bezug auf Österreich ist daher schließlich festzuhalten, dass sowohl der Staat in zentralen Bereichen, wie Integrations- und Antidiskriminierungspolitik, als auch die Gesellschaft gefragt sind, um über religiöse Anerkennung hinaus ein »Kopftuchregime« zu schaffen, das von Teilhabe und gleichberechtigtem Status muslimischer Frauen gekennzeichnet ist.

Literatur

- Abid, Lise (2000): »Über Probleme und Chancen bei der Integration von Muslimen in Wien«, Islam heute, abrufbar: <http://www.islamheute.ch/abid.html>, 07.11.2008 [ursprünglich erschienen in der Wiener Zeitung].
- Amiriaux, Valérie (2007): »The Headscarf Question: What is really the issue?«. In: Samir Amghar/Amel Boubekeur/Michael Emerson (Hg.): European Islam. Challenges for Public Policy and Society, Brussels: Centre for European Policy Studies, S. 124-143, abrufbar: http://shop.ceps.eu/BookDetail.php?item_id=1556, 07.11.2008.
- Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: transcript.

- Bauböck, Rainer (2005): »Migration and Citizenship. Legal Status, Rights and Political Participation. State of the art report«. International Migration, Integration and Social Cohesion (IMISCOE). Working paper 6, abrufbar: http://www.imiscoe.org/publications/workingpapers/documents/migration_and_citizenship.pdf, 07.11.2008.
- Bauböck, Rainer/Perchinig, Bernhard (2006): »Migrations- und Integrationspolitik«. In: Herbert Dachs/Peter Gerlich/Herbert Gottweis/Helmut Kramer/Volkmar Lauber/Wolfgang C. Müller/Emmerich Tálos (Hg.), Politik in Österreich, Wien: Manz, S. 726-743.
- Berghahn, Sabine (2008): »Regelungsregime zum islamischen Kopftuch in Europa: Standard und Abweichung«. Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 37, S. 435-450.
- BMBWK (2004): Erlass des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur vom 23.06.2004, ZI 20.251/3-III/3/2004.
- British Council/Migration Policy Group (2007): »Migrant Integration Policy Index (MIPEX)«, abrufbar: <http://www.integrationindex.eu>, 08.07.2008.
- Brocker, Manfred/Behr, Hartmut/Hildebrandt, Mathias (2003): »Einleitung: Religion – Staat – Politik: zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik«. In: Manfred Brocker/Hartmut Behr/Mathias Hildebrandt (Hg.), Religion – Staat – Politik: zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 9-30.
- Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner (2008): »Mehr als nur diskursive Praxis? Konzeptionelle Grundlagen und methodische Aspekte der Dispositivanalyse«. Historical Social Research 1, S. 108-141.
- Bunzl, Matti (2007): »Anti-Semitism and Islamophobia«. In: Matti Bunzl (Hg.), Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe, Chicago: Prickly Paradigm Press. S. 1-46.
- Çinar, Dilek/Davy, Ulrike/Waldrauch, Harald (1999): »Rechtliche Instrumente der Integration von Einwanderern im europäischen Vergleich«. In: Heinz Fassmann/Helga Matuschek/Elisabeth Menasse (Hg.), Abgrenzen, Ausgrenzen, Aufnehmen. Empirische Befunde zu Fremdenfeindlichkeit und Integration, Klagenfurt/Celovec: Drava, S. 43-74.
- Çinar, Dilek/Waldrauch, Harald (2007): »The Acquisition of Nationality in Austria: Legal and Political Overview«. In: Rainer Bauböck/Eva Ersboll/Kees Groenendijk/Harald Waldrauch (Hg.), Acquisition and Loss of Nationality. Policies and Trends in 15 European states, Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 19-61.
- Dannhauser, Claudia: »Prammer: Kopftuch als ›Symbol untergeordneter Frauenrolle«. Die Presse v. 26.09.2007.
- Die Presse (2008) (ohne Autor/in): »Wien: Terror-Prozess beginnt mit Schleierdebatte«. Die Presse v. 03.03.2008.

- Erzdiözese Wien (2003): »Nationalratspräsident Khol gegen Kopftuchverbot und für ein neues Asylgesetz«. stephanscom.at, abrufbar: <http://stephanscom.at/artikel/a4094>, 6.11.2003 [Originalinterview in: Falter 45, S. 9].
- Fassmann, Heinz/Münz, Rainer/Seifert, Wolfgang, (1999): »Ausländische Arbeitskräfte in Deutschland und Österreich«. In: Heinz Fassmann/Helga Matuschek/Elisabeth Menasse (Hg.), Abgrenzen, Ausgrenzen, Aufnehmen. Empirische Befunde zu Fremdenfeindlichkeit und Integration, Klagenfurt/Celovec: Drava, S. 95-114.
- Fassmann, Heinz/Reeger, Ursula (2007): »Lebensformen und soziale Situation von Zuwanderinnen«. In: Heinz Fassmann (Hg.), 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht, Klagenfurt/Celovec: Drava, S. 183-200.
- Fetzer, Joel S./Soper, Christopher J. (2005): Muslims and the state in Britain, France, and Germany, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, Heinz (2003): Brief an Elfriede Hammerl, 11.12.2003, Unveröffentlichter Brief in der Funktion des zweiten Nationalratspräsidenten [unveröffentlichtes Dokument].
- Foucault, Michel (1978): Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin: Merve.
- Fraser, Nancy (2003): »Rethinking recognition: Overcoming Displacement and reification in cultural policies«. In: Barbara Hobson (Hg.), Recognition Struggles and Social Movements. Contested Identities, Agency and Power, Cambridge: Cambridge University Press, S. 21-34.
- Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila (2008): »Kopftuchprovokationen. Implikationen der Hierarchisierung von Gleichheitsimperativen in kontemporären feministischen Diskursen«. In: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Wien: Promedia/Südwind, S. 97-113.
- Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila/Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit (2008): »Tu felix Austria? The headscarf and the politics of ›non-issues‹«. Social Politics 15, S. 411-432.
- Hadj-Abdou, Leila (2008): »Das muslimische Kopftuch und die Geschlechtergleichheit: eine Frage der Kultur oder der Religion?« Femina Politica 12, S. 68-80.
- Hadj-Abdou, Leila/Rosenberger, Sieglinde (2009): »Anti-Islamic discourse of the Far Right in Austria«. In: Andrea Mammone/Brian Jenkins (Hg.), The far right in Europe [im Erscheinen].
- Heckl, Eva (2007): »Analyse der Kundinnengruppe Jugendliche mit Migrationshintergrund am Wiener AMS [Arbeitsmarktservice] Jugendliche«. KMU [Kleine und Mittlere Unternehmen] Forschung Austria. For-

- schungsbericht, Wien, abrufbar: http://www.kmfa.at/de/Projekte/AMS%20Jugendliche/Endbericht_AMSBeratung.pdf, 07.11.2008.
- Heine, Susanne (2005): »Islam in Austria: Between Integration Policies and Persisting Prejudices«. In: Günter Bischof/Anton Pelinka/Hermann Denz (Hg.), *Religion in Austria*, New Brunswick/London: Transaction, S. 100-124.
- Hofstätter, Tina (2004): »Intoleranz Islamophobie 2003-2004«. In: *Human Rights without frontiers international* (Hg.), *Religionsfreiheit, Intoleranz, Diskriminierung in der Europäischen Union. Österreich 2003-2004*, Brüssel, abrufbar: <http://www.hrwf.net/html/Osterreich.pdf>, 29.08.2008.
- IGGiÖ (2006): Auskunft nach Anfrage der Autorin Leila Hadj-Abdou per e-mail, 06.10.2006.
- John, Gerald/Klenk, Florian (2005): »Kopftuchverbot«. Interview mit Liese Prokop. In: *Falter* 10; S. 8-9.
- Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte (2003): *Religionsrecht*. Wien: WUV Universitätsverlag.
- Klagsverband (2008): »Klage wegen religiöser Diskriminierung: Kein Job für Ärztin mit Kopftuch!«, abrufbar: <http://www.klagsverband.at/archives/862>, 04.11.2008.
- Koenig, Matthias (2003): *Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen. Zum institutionellen Wandel europäischer Religionspolitik am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland*. Unveröffentlichte Dissertation am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie der Philipps-Universität Marburg, Marburg, abrufbar: <http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2003/0139/pdf/dmk.pdf>, 07.11.2008.
- Khorchide, Mouhanad (2007): »Die Bedeutung des Islams für Muslime der zweiten Generation«. In: Hilde Weiss (Hg.), *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 217-244.
- König, Karin/Stadler, Bettina (2003): »Entwicklungstendenzen im öffentlich-rechtlichen und demokratiepolitischen Bereich«. In: Heinz, Fassmann/Irene Stacher (Hg.), *Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht*, Wien: Drava, S. 226-260.
- Lebhart, Gustav/Marik-Lebeck, Stephan (2007): »Bevölkerung mit Migrationshintergrund«. In: Heinz Fassmann (Hg.), *2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht*, Klagenfurt/Celovec: Drava, S. 165-182.
- Linsinger, Eva/Schmid, Ulla (2007): »Ich knie vor Alice Schwarzer«. Interview mit Hannes Missethon. In: *Profil* v. 29.10.2007, S. 26-27.
- Lister, Ruth/Williams, Fiona/Anttonen, Anneli/Bussemaker, Jet/Gerhard, Ute/Heinen, Jacqueline/Johansson, Stina/Leira, Arnlaug/Siim, Birte/Tobio, Constanza/Gavanas, Anna (2007): *Gendering Citizenship in We-*

- stern Europe. New Challenges for citizenship research in a cross-national context, Bristol: The Policy Press.
- McGoldrick, Dominic (2006): *Human Rights and Religion – The Islamic Headscarf Debate in Europe*, Oxford/Portland: Hart-Publishing.
- Muslimische Jugend Österreich (MJÖ) (2007): »Kein Kopftuchverbot in Deutschland«. Brief an die deutsche Botschaft v. 01.07.2007, abrufbar: http://www.mjoe.at/downloads/kopftuchverbot/brief_de_botschaft.pdf, 10.08.2008.
- ORF (o. J.): »Alle Extreme auf einem Kontinent«, Online Nachrichten des österreichischen Rundfunks (ORF), abrufbar: http://orf.at/050308-84549/84551txt_story.html, 21.08.2008.
- Ortner, Julia/Weissensteiner, Nina (2007): »Ich mache keine Umwege«. Interview mit Doris Bures. In: *Falter* 10, S. 16.
- OTS (2005): »BZÖ-Vizechefin Miklautsch in NEWS: ›Ich bin liberal‹. Justizministerin Karin Miklautsch bedauert mangelnde Aufarbeitung der NS-Zeit, begrüßt Gleichstellung homosexueller Partnerschaften und ist gegen Kopftuch-Verbot«. Presseaussendung der Verlagsgruppe News v. 15.06.2005, OTS 0 163.
- Parekh, Bikhu (2004): »Redistribution or recognition? A misguided debate«. In: Stephen May/Tariq Modood/Judit Squires (Hg.), *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*, Cambridge: University Press, S. 199-213.
- Parekh, Bikhu (2006): »Europe, Liberalism and the Muslim Question«. In: Tariq Modood/Ricard Zapata-Barrero/Anna Triandafyllidou (Hg.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*. London/New York: Routledge, S. 179-203.
- Perchinig, Bernhard (1999): »Institutionelle Voraussetzungen des Miteinanderlebens – Erfahrungen aus Europa«. In: Walter Dostal/ Helmuth A. Niederle/Karl R. Wernhart (Hg.), *Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration*, Wien: WUV Universitätsverlag, S. 57-69.
- Pilgram, Arno/Steinert, Heinz (2000): *Sozialer Ausschluss- Begriffe, Praktiken und Gegenwehr. Jahrbuch für Rechts- und Kriminalsoziologie*, Baden-Baden: Nomos.
- Pintz, Oliver (2006): *Vom Moslemischen Sozialdienst zur Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ). Ein Beitrag zur Genese des institutionalisierten Islam in Österreich*. Unveröffentlichte Dissertation der Philosophie aus dem Fachgebiet Geschichte der Universität Wien, Wien.
- Plassnik, Ursula (2007): »Dealing with diversity in a responsible manner«, Rede auf der Konferenz »Islam in Europe«, abrufbar: <http://austriaemb.org.au/view.php3?f:id=12840&LNG=en&version=text>, 23.03.2007.
- Potz, Richard (1993): »Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich«. In: Johannes Schwartländer (Hg.), *Freiheit der*

- Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz: Matthias Grünewald, S. 135-146.
- Potz, Richard (1995): »Staat und Kirche in Österreich«. In: Gerhard Robbers (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden: Nomos, S. 251-280.
- Potz, Richard (2003): »Der islamische Religionsunterricht in Österreich«. In: Heinrich de Wall/Michael Germann (Hg.), Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 345-369.
- Potz, Richard/Schinkele, Brigitte (2005): Religionsrecht im Überblick, Wien: Facultas.
- Potz, Richard (2007): »Islam, Migration und Integration«. In: Heinz Fassmann (Hg.), 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht, Klagenfurt/Celovec: Drava, S. 337-350.
- RAXEN [Netzwerk der Europäischen Agentur für Grundrechte] National Focal Point Austria (2004): »Analytical Report on Legislation«, abrufbar: <http://fra.europa.eu/fra/material/pub/RAXEN/4/edu/R4-EDU-AT.pdf>, 15.07.2008.
- Read, Jen'nan Ghazal (2007): »Introduction: The Politics of Veiling in Comparative Perspective«. *Sociology of Religion* 3, S. 231-236.
- Renner, Georg (2008): Kopftuch-Trägerinnen wehren sich. *Die Presse* v. 23.09.2008.
- Robbers, Gerhard (1995): »Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland«. In: Gerhard Robbers (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden: Nomos. S. 61-78.
- Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008): »The Ambivalent Role of Gender in Redefining the German Nation«. *Ethnicities* 8, S. 345-364.
- Saharso, Sawitri (2007): »A Comparison of Public Thought and Public Policy in Germany and the Netherlands«. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 4, S. 513-530.
- Sauer, Birgit (2008): »Headscarf Regimes in Europe. Diversity Policies at the Intersection of Gender, Culture and Religion«. *Comparative European Politics* 6 [im Erscheinen].
- Salomon, Martina (2008): »Hahn will Burka-Verbot in der Öffentlichkeit«. *Die Presse* v. 08.04.2008.
- Schakfeh, Anas (2005a): »Die rechtliche Situation der Muslime in Österreich«. In: Thorsten Gerald Schneiders/Lamya Kaddor (Hg.), Muslime im Rechtsstaat, Münster: LIT Verlag, S. 79-88.
- Schakfeh, Anas (2005b): »Islam in Austria«. In: Günter Bischof/Anton Pelinka/Hermann Denz (Hg.), Religion in Austria, New Brunswick and London: Transaction, S. 151-160.

- Schima, Johann (1989): »Das Islamgesetz und die Grenzen der Verfassungsgerichtsbarkeit«. Österreichische Juristen-Zeitung 18, S. 545-554.
- Schima, Stefan (2005). »Zwei Werke zur österreichischen Geschichte und ihre Bedeutung aus religionsrechtlicher Sicht«. Österreichisches Archiv für Recht und Religion 51, S. 107-123.
- Scott, Joan Wallach (2007): *The Politics of the Veil*. Princeton et al.: Princeton University Press.
- Seeh, Manfred (2008): »Terror-Prozess: OGH fixiert Burkaverbot vor Gericht«, *Die Presse* v. 14.09.2008.
- Siim, Birte (2000): *Gender and Citizenship. Politics and Agency in France, Britain and Denmark*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skjeie, Hege (2007): »Headscarves in schools. European comparisons«. In: Jenny Goldschmidt/Titia Loenen (Hg), *Religious Pluralism and Human Rights in Europe. Where to draw the Line?* Antwerpen/Oxford: Intersentia, S. 129-146.
- Statistik Austria (2006): *Statistisches Jahrbuch Österreichs*, Wien: Verlag Österreich.
- Sticker, Maja (2006): *Sondermodell Österreich? Die Beziehungen von Staat und Religion am Beispiel der Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ)*, Unveröffentlichte Diplomarbeit an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität Wien [unveröffentlichtes Dokument].
- Strobl, Anna (1997): *Islam in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung*. Bern/Berlin/Brüssel/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien: Peter Lang.
- Suppanz, Werner (2003): »»Wir haben nun keine Tradition des säkularen Textes«: Religion, Politik und ihre Kompetenzen in der politischen Kultur Österreichs«. In: Manfred Broucker/Hartmut Behr/Mathias Hildebrandt (Hg.), *Religion-Staat-Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 33-46.
- Witzmann, Erich (2008): »Schule: Religiöse Symbole darf man tragen«. *Die Presse* v. 05.02.2008.
- Yuval-Davis, Nira (2007): »Intersectionality, Citizenship and Contemporary Politics of Belonging«. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 4, S. 561-574.

