

Farid Hafez

Alte neue Islampolitik in Österreich? Eine postkoloniale Analyse der österreichischen Islampolitik

Einleitung

Seit den 1990er Jahren bilden die Postkolonialen Studien ein eigenes interdisziplinäres Forschungsfeld. Es hat seinen Ausgang in den Arbeiten dreier LiteraturwissenschaftlerInnen, Edward Said, Gayatri Spivak und Homi Bhaba, genommen, wurde jedoch von Anbeginn an in einem breiteren Wissenschaftskanon betrieben. Trotz der verspäteten Rezeption der postkolonialen Studien im deutschsprachigen Raum,¹ wurden postkoloniale Ansätze in nicht-literaturwissenschaftlichen Disziplinen wie Soziologie und Geographie rezipiert.² Im Gegensatz zu anderen humanwissenschaftlichen Disziplinen konstatierte Aram Ziai im Jahr 2012 ein von komplementären Defiziten geprägtes Verhältnis zwischen Postkolonialen Studien und Politikwissenschaft,³ auch wenn er einräumt, dass manche Unterbereiche der angelsächsischen Politikwissenschaft, wo im Gegensatz zur deutschsprachigen Unterabteilungen wie die *International Relations* oder die *Development Studies* ausgelagert werden, nicht von der Ausblendung der Postkolonialen Studien betroffen sind.⁴ So wurden in jüngster Zeit auch in der angelsächsischen Politikwissenschaft Rufe laut, dass in der Politikwissenschaft mehr postkoloniale Studienansätze Berücksichtigung finden sollten. Uday Chandra erinnert, dass bisher lediglich ein einziger politikwissenschaftlicher Titel explizit den Terminus der *Postkolonialität* aufnimmt.⁵ 2016 lieferte Ziai dann als Herausgeber eines Sammelbandes mit dem Titel *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge* eine erste Antwort auf diese Lücke.⁶ Bereits in seinem 2012 erschienenen Artikel identifizierte Ziai Migration und Migrationspolitik als einen von vier naheliegenden politikwissenschaftlichen Gegenstandsbereichen, die sich besonders für eine post-

- 1 Einführend und überblicksmäßig: Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien: zur Einführung*, Hamburg 2012 und: María do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015.
- 2 Aram Ziai, »Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft: Komplementäre Defizite, Stand der Forschung und Perspektiven« in: *Politische Vierteljahresschrift* 53/2 (2012, S. 291-322), S. 306-307.
- 3 Ziai, Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft, aaO. (FN 2), S. 292.
- 4 Ziai, Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft, aaO. (FN 2), S. 304.
- 5 Uday Chandra, »The Case for a Postcolonial Approach to the Study of Politics« in: *New Political Science* 35/3 (2013), (S. 479-491) S. 484.
- 6 Chandra, The Case for a Postcolonial Approach to the Study of Politics, aaO. (FN 5), S. 484.

koloniale Analyse eignen würden,⁷ nachdem er in seinem Aufsatz ein von postkolonialen Studien inspiriertes politikwissenschaftliches Forschungsprogramm in groben Zügen skizzierte. Dieser Artikel knüpft exakt hier an und sieht sich als Beitrag zur Vertiefung postkolonial bereicherter Politikforschung.

Gleichzeitig untersucht er einen thematisch und zeitlich relevanten und ebenso in der Politikwissenschaft in jüngster Zeit immer mehr beachteten Forschungsbereich der Religionspolitik (spezifisch hier der *Islampolitik*).⁸ An der steigenden Literatur lässt sich ablesen, dass der Forschungsbereich Religionspolitik in Deutschland zunehmend an Bedeutung gewinnt.⁹ Insbesondere wird dieses Thema angesichts der gesellschaftlichen Kontestation rund um Fragen des Islams thematisiert.¹⁰ Die ZfP hat dem Themenfeld Politik und Religion immer wieder Themenschwerpunkte gewidmet. Seit 2000 hat die Deutsche Gesellschaft für Politikwissenschaft einen Arbeitskreis Politik und Religion mit einer gleichnamigen Schriftenreihe im WV-Verlag. Mit der Gründung

7 Ziai, Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft, aaO. (FN 2), S. 315f.

8 Sieh etwa: Kenneth D. Wald / Clyde Wilcox, »Getting religion: Has political science rediscovered the faith factor?« in: *American Political Science Review* 100/4 (2006), S. 523-529. Farid Hafez, »Thematisierung von »Religion« in der österreichischen Politikwissenschaft. Status Quo, Tendenzen und kritische Anmerkungen« in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society-J-RaT* 3/1 (2017), S. 41-61. Oliver Hidalgo, »Religion und Politik—Über Komplexität, Besonderheiten und Fragestellungen einer interaktiven Beziehung aus politikwissenschaftlicher Perspektive« in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 1/1 (2017), S. 111-132.

9 Sieh etwa: Alexander Heit / Georg Pfleiderer / Peter Seele (Hg.), *Religions-Politik II. Zur pluralistischen Religionskultur in Europa*. Baden-Baden 2012. Alexander Heit / Georg Pfleiderer / Peter Seele (Hg.), *Religions-Politik I. Zur historischen Semantik europäischer Legitimationsdiskurse*, Baden-Baden 2013. Karsten Fischer, Religionspolitische Governance im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat: Eine Problem skizze, in: *Der Staat* Beiheft 21: S. 125-153. Antonius Liedhegener / Ines-Jacqueline Werkner (Hg.), »Religion, europäische Identität und die Formierung einer europäischen Religionspolitik—Einführung« in: Antonius Liedhegener / Ines-Jacqueline Werkner (Hg.), *Europäische Religionspolitik*, Wiesbaden, S. 7-22. Antonius Liedhegener, »Mehr als Binnenmarkt und Laizismus? Die neue Religionspolitik der Europäischen Union« in: Antonius Liedhegener / Ines-Jacqueline Werkner (Hg.), *Europäische Religionspolitik*, Wiesbaden 2013, S. 223-238. Gert Pickel, »Religiöser Wandel als Herausforderung an die deutsche politische Kultur—Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung als Auslöser einer (neuen) Religionspolitik?« *ZfP – Zeitschrift für Politik* 61/2, 2014, S. 136-159. Richard Traunmüller, »Nationale Pfadabhängigkeit oder internationale Konvergenz? Eine quantitativ-vergleichende Analyse religiöspolitischer Entwicklungen in 31 europäischen Demokratien 1990–2011« in: *ZfP Zeitschrift für Politik* 61/2 (2014), S. 160-181. Klaus von Beyme, *Religionsgemeinschaften, Zivilgesellschaft und Staat: Zum Verhältnis von Politik und Religion in Deutschland*, Wiesbaden 2015. Antonius Liedhegener / Gert Pickel (Hg.), *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland*, Wiesbaden 2016. Hans Michael Heinig / Hans Markus Heimann, »Deutschland als multireligiöser Staat. Eine Herausforderung« in: *Zeitschrift fuer evangelisches Kirchenrecht* 61/3 (2016), S. 324-327. Oliver Hidalgo, *Politische Theologie. Beiträge zum untrennabaren Zusammenhang zwischen Religion und Politik*, Wiesbaden 2017.

10 Siehe etwa: Sven W. Speer, »Deutsche Religionspolitik im Kontext des Islam« in: Peter Antes / Rauf Ceylan (Hg.), *Muslims in Deutschland*, Wiesbaden 2017, S. 115-147. Peter Antes / Rauf Ceylan (Hg.), *Muslims in Deutschland: Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, Wiesbaden 2016.

der interdisziplinär ausgerichteten und unter politikwissenschaftlicher Teilhabe herausgegebenen Zeitschriften J-RaT (*Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*; Österreich seit 2015) und *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (ZRGP) (Deutschland seit 2017) wird die stärkere Berücksichtigung von Religion in den Politikwissenschaften institutionell untermauert.

Während in Deutschland die Beschäftigung mit Politik und Religion institutionell weit fortgeschritten ist, gilt dies für Österreich kaum. Zudem ist diese Beschäftigung von einer durch Tagespolitik bestimmten Agenda geprägt.¹¹ Im Konkreten gilt dies auch für die österreichische Islampolitik, die mit wenigen Ausnahmen¹² primär RechtswissenschaftlerInnen überlassen wurde.¹³ Eine postkoloniale Analyse der österreichischen Islampolitik ist damit ein Beitrag sowohl zum postkolonial inspirierten Forschungsprogramm in den Politikwissenschaften wie auch zum steigenden Interesse an der Erforschung von Religionspolitik im Allgemeinen und der (österreichischen) Islampolitik im Besonderen.

Das zweite Unterkapitel gibt einen Überblick über den Forschungsstand und verortet die vorliegende Arbeit im Zusammenhang mit der Erforschung von Integrations- und Religionspolitik (bzw. Islampolitik) in Österreich, um darauf aufbauend die Forschungsfrage herauszuarbeiten. Im dritten Kapitel wird das postkoloniale Forschungsprogramm, dessen sich dieser Artikel bedient, beschrieben. In diesem Zusammenhang wird auf den für Österreich herausgearbeitete Grenzorientalismus angeknüpft.¹⁴ Ebenso werden darin die Methoden aufgezeigt. Das darauf folgende Unterkapitel analysiert die österreichische Islampolitik seit der erstmaligen Begründung des Integrationsstaatssekretariats im Jahre 2011 und dessen Aufwertung durch Hereinnahme in das *Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres* im Jahre 2013, wo es bis heute angesiedelt ist.

Postkoloniale Perspektiven auf Islampolitik

Auch wenn Ziai die explizite Bezugnahme postkolonial informierter politikwissenschaftlicher Forschung vermisst, so sind tatsächlich einige Arbeiten vorhanden, die in diesem Kontext zu verorten wären. Insbesondere gilt das für die Analyse von Islampolitiken. Teczan etwa geht in seiner Analyse des Diskursdispositivs des ›Europäischen Islam‹ auf eine koloniale Vorgeschichte zurück, in der deutsche Kolonialherren mit

11 Farid Hafez, »Thematisierung von ›Religion‹ in der österreichischen Politikwissenschaft. Status Quo, Tendenzen und kritische Anmerkungen«. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*–J-RaT 3/1 (2017), S. 41–61.

12 Farid Hafez, »Ostarrichislam. Gründe der korporatistischen Hereinnahme des Islams in der Zweiten Republik« in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 45/3 (2016), S. 1–12.

13 Herbert Kalb / Richard Potz / Brigitte Schinkele (Hg.), *Religionsrecht*, Wien 2003. Richard Potz / Brigitte Schinkele, *Religion and Law in Austria*. Alphen aan den Rijn 2016.

14 André Gingrich, »Grenzmythen des Orientalismus. Die islamische Welt in Öffentlichkeit und Volkskultur Mitteleuropas« in: Erika Mayr-Oehring / Elke Doppler (Hg.), *Orientalische Reise. Malerei und Exotik im späten 19. Jh.*, Wien 2003 [1998], S. 110–129.

diesem Bild das Ziel formulierten, den Islam zu zivilisieren. Die Vorstellung Europas ging mit dem Sinnbild der Zivilisation einher, war mit ihr also bedeutungsgleich. Das implizierte auch die Vorstellung, dass die illoyalsten MuslimInnen die konsistentesten waren.¹⁵ Ähnlich wie Teczan, der die Deutsche Islamkonferenz als Versuch deutscher Bundesbehörden, Muslime zu »gesellschaftsfähigen, aufgeklärten, deutschen«¹⁶ Subjekten zu formen, deutet, meint auch Schirin Amir-Moazami, dass diese als »a governmental technique which aims at reshaping Muslims according to liberal/secular norms«¹⁷ zu verstehen sei. Sie beobachtete in Deutschland eine zunehmende Inklusion von Religionspolitik in die Integrationspolitiken. Das bedeutete eine stärkere Regulierung muslimischer Praxis, mit der eine Versichertheitlichung einherging.¹⁸ Ich habe in diesem Zusammenhang in einer Fallstudie über die Institutionalisierung von Islamischer Theologie nachgezeichnet, inwiefern der deutsche Verfassungsschutz versucht, mithilfe des auf Foucault bezogenen Sicherheitsdispositivs Einfluss auf die Normierung dieses Faches zu nehmen.¹⁹ Unter Dispositiv verstand Foucault »ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wohl wie Ungesagtes umfasst [...] Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann.«²⁰ Eine strategische Hauptfunktion besteht für Foucault darin, als »Formation [...] auf einen Notstand«²¹ zu antworten. Wie auch in anderen Arbeiten zur Islampolitik herausgearbeitet wurde, sei es das Ziel, vor dem Hintergrund eines als gefährlich diskursivierten muslimischen Subjekts ein politisch gehorsames Subjekt zu kreieren.²²

In einer späteren Analyse bezieht Amir-Moazami noch eine weitere Dimension ein. Sie argumentiert, dass die *muslimische Frage* »in ihren komplexen Machttechniken unter liberal-säkularen Bedingungen begriffen werden müsse. Muslime werden dabei nicht nur dämonisiert und zu Feinden erklärt, sondern durchaus auch als Freunde oder Ver-

15 Levent Teczan, *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz 2012, S. 21-33.

16 Teczan, *Das muslimische Subjekt*, aaO. (FN 15), S. 7.

17 Schirin Amir-Moazami, »Pitfalls of consensus-orientated dialogue: The German Islam Conference (Deutsche Islam Konferenz)« in: *Approaching Religion* 1/1 (2011), S. 2-15.

18 Schirin Amir-Moazami, »Fallstricke des konsensorientierten Dialogs unter liberal-säkularen Bedingungen: Entwicklungen in der Deutschen Islam Konferenz« in: Hrsg. Marianne Krüger-Potratz / Werner Schiffauer (Hg.), *Migrationsreport 2010. Fakten – Analysen – Perspektiven*, Frankfurt a. M./New York 2010, S. 109-138.

19 Farid Hafez, »Disciplining the ›Muslim Subject‹: The Role of Security Agencies in Establishing Islamic Theology within the State's Academia« in: *Islamophobia Studies Journal* 2/2 (2014), S. 43-57.

20 Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin 1978.

21 Foucault, *Dispositive der Macht*. aaO. (FN 20), S. 119.

22 Hafez, Disciplining the ›Muslim Subject‹ aaO. (FN 19).

bündete adressiert«.²³ Ähnlich zeigte bereits Andre Gingrich auf, als er im Zusammenhang mit dem österreichischen *Grenzorientalismus* meinte, dass »die Überwindung des schlechten Moslems [...] Voraussetzung für ruhmvreiche Errungenschaften wie Modernität, aber auch (nationale) Identität« sei, »während das Vertrauen in einen kontrollierten guten Moslem im Kampf gegen andere Bedrohungen aufrecht erhalten werden sollte – dies ist die Metadarstellung des Grenz-Orientalismus«.²⁴ Dies ist nicht spezifisch alleine für den österreichischen Grenzorientalismus, wie Mahmood Mamdani am Beispiel der US-amerikanischen Außenpolitik veranschaulichte²⁵ und reflektiert nicht zuletzt die alte koloniale Praxis des ‚teile und herrsche‘. Dieser Aspekt ist wichtig, weil er gerade im Hinblick auf eine so stark institutionalisierte Form der Islampolitik, wie wir sie in Österreich anfinden, seine Bedeutung entfaltet. Dort wird der domestizierte Islam oftmals dem bösen gegenübergestellt.²⁶ Die Islampolitik kann ohne der *Agency* muslimischer Subjekte nicht begriffen werden. Amir-Moazami begreift »die Praxis des Klassifizierens in Freunde und Feinde, in kompatible und normabweichende Minderheiten, in unserem Fall: in gute und schlechte Muslime« auch als Ermöglichung, »eine unmarkierte Norm zu produzieren«.²⁷ In Anlehnung an den Anthropologen Talal Asad versteht sie das Säkulare »als eine institutionalisierte, zugleich aber dynamische Form der Trennung bzw. Zusammenarbeit von Staat und Religion. Dies umfasst vor allem Trennungspraktiken innerhalb liberaler Demokratien, die über die (il-)legitimen Ausdrucksformen des Religiösen im öffentlichen und damit notgedrungen auch im privaten Raum befinden«.²⁸ Sie zeigt dies am Beispiel französischer Verschleierungskontroversen auf. Sie argumentiert, dass »die Regulierungen von als schädlich, normabweichend oder politisch (und damit nicht ‚wahrhaftig‘ religiös) geltenden islamischen Körperpraktiken sehr viel weniger auf einer strikten Trennung von religiöser und politischer Sphäre« berufen.²⁹ Mit der Interpretation religiöser Praktiken begibt sich der liberale Staat in einen Bereich, der eigentlich außerhalb seiner Sphäre der Neutralität liegt: »Er interpretiert die Bedeutungen religiöser Praktiken und greift damit notgedrungen in das religiöse Feld ein«.³⁰ Ziel dieser staatlich als legitim befundenen Interventionen sind die Eingliederung muslimischer Subjekte, um sie der Norm anzupassen und sie unschädlich zu machen. Das *Othering* (Edward Said) stellt für diese Machttechniken eine notwendige legitimierende Voraussetzung dar.

23 Schirin Amir-Moazami, »Dämonisierung und Einverleibung: Die ›muslimische Frage‹ in Europa« in: María do Mar Castro Varela / Paul Mecheril (Hg.), *Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart*, Bielefeld 2016, (S. 21-39), S. 22.

24 Gingrich, Grenzmythen des Orientalismus, aaO. (FN 14), S. 123.

25 Mahmood Mamdani, *Good Muslim, bad Muslim: America, the Cold War, and the roots of terror*, New York 2005.

26 Farid Hafez, »Debating the 2015 Islam law in Austrian Parliament: Between legal recognition and Islamophobic populism« in: *Discourse & Society* 2017: 1-21.

27 Amir-Moazami, Dämonisierung und Einverleibung, aaO. (FN 23), S. 27f.

28 Amir-Moazami, Dämonisierung und Einverleibung, aaO. (FN 23), S. 22.

29 Amir-Moazami, Dämonisierung und Einverleibung, aaO. (FN 23), S. 32.

30 Amir-Moazami, Dämonisierung und Einverleibung, aaO. (FN 23), S. 32f.

Blicken wir nun auf die österreichische Integrations- bzw. Islampolitik, so ist festzuhalten, dass das erste Mal mit der Gründung des Integrationsstaatssekretariats im Bundesministerium für Inneres (BMI) im April 2011 von einer offiziellen Integrationspolitik auf bundespolitischer Ebene gesprochen werden kann. Das unter Leitung des damaligen Staatssekretärs Sebastian Kurz von der christdemokratischen Österreichischen Volkspartei (ÖVP) gestandene Ressort wurde nach der Neuwahl und der damit einhergehenden Regierungsumbildung im Jahr 2013 in das ebenso von dem späteren Außenminister Sebastian Kurz geführte BMEIA (Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres) eingegliedert. In einer Analyse der Politiken des Staatssekretariats argumentieren Oliver Gruber und Sieglinde Rosenberger, dass Kurz sich zwar einer progressiven Rhetorik im Integrationsbereich bedient, gleichzeitig jedoch weiterhin an restriktiven Politiken festhält (Gruber u. Rosenberger 2015, S. 13). Der leistungsorientierte Zugang des Integrationsstaatssekretärs unter dem Motto »Integration durch Leistung« verorten Gruber et al. als »diskursive Neudeutung«.³¹ Damit würde eine neue Perspektive, wonach Migration und Integration nicht mehr kulturalistisch betrachtet werde, eröffnet und in gewissem Maße der kulturalistische Diskurs abgelöst.³² Diese Rhetorik existiere aber neben »herkunfts- und kulturbasierten Zugängen in einer auf MigrantInnen fokussierten Integrationspolitik«³³ weiter. Die AutorInnen argumentieren, dass nur bei Einführung von Anti-Diskriminierungsmaßnahmen sowie Affirmative Action-Ansätzen soziale, ökonomische und politische Inklusion realisiert werden könne, nicht aber mit einer rein rhetorischen Öffnung.³⁴

Zudem ist der Diskurs über nahe gelagerte Politikbereiche wie die Migrationspolitik ebenso von einer restriktiven Tendenz geprägt. So zeigten Ruth Wodak und Markus Rheindorf in ihrer Analyse auf, dass im Zuge der sogenannten *Flüchtlingskrise* die ÖVP bald den Diskurs der rechtspopulistischen Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) übernahm und die *Festung Europas* zu verteidigen vorgab. Im Gegensatz dazu versuchte die SPÖ anfangs menschenrechtliche Prinzipien zu verteidigen, was später – mit Ausnahme der Wiener Sozialdemokratie – einem Kompromiss mit der ÖVP wich.³⁵ Damit folgte die Große Koalition einem seit den 1990er Jahren andauernden Trend, der von einer Kooptierung des FPÖ-Diskurses sowie einer Umsetzung von FPÖ-Politikvorschlägen geprägt ist.³⁶ MigrantInnen werden dabei als »anonyme Masse und potentielle Gefahr für Gesundheit, öffentliche Sicherheit und nationale Identität

31 Amir-Moazami, Dämonisierung und Einverleibung, aaO. (FN 23), S. 76.

32 Oliver Gruber / Astrid Mattes, »Integration durch Leistung. Zur kritischen Verortung eines neuen Narratives österreichischer Integrationspolitik« in: Karin Schnebel (Hg.), *Minderheiten im Dilemma zwischen Selbstbestimmung, Integration und Segregation*, Wiesbaden 2015, S. 89-116.

33 Gruber / Mattes, Integration durch Leistung, aaO. (FN 32).

34 Gruber / Mattes, Integration durch Leistung, aaO. (FN 32).

35 Markus Rheindorf / Ruth Wodak, »Borders, Fences, and Limits – Protecting Austria From Refugees: Metadiscursive Negotiation of Meaning in the Current Refugee Crisis« in: *Journal of Immigrant & Refugee Studies* 2017, (S. 1-24) S. 19.

36 Rheindorf / Wodak, Borders, Fences, and Limits, aaO. (FN 35), S. 4.

dargestellt, die deren Ausgrenzung rechtfertigt«.³⁷ Damit erhält die *Festung Europa* ihre Legitimation im Diskurs der Regierung.³⁸ Es ist insofern naheliegend, dass auch die Islampolitik analog zur Integrationspolitik diesem Muster des inklusiven Diskurses folgt, der gleichzeitig neben einer weiterhin restriktiven Politik steht.

Eine neue österreichische Islampolitik

Sebastian Kurz ging bereits am 23. Jänner 2012 als Integrationsstaatssekretär vor die Presse, um die Öffentlichkeit über den Start des Dialogforum Islam (DFI) zu unterrichten. Am 3. Dezember desselben Jahres noch wurden die Zwischenergebnisse der Öffentlichkeit präsentiert. Sieben Arbeitsgruppen legten einen Bericht vor,³⁹ dessen Kurzfassung als 20-Punkt-Programm präsentiert wurde. Das ein Jahr später verabschiedete Regierungsprogramm zwischen SPÖ und ÖVP enthielt basierend auf manchen Ergebnissen des DFI unter dem Punkt *Integration* folgenden Punkt:

»Das Islamgesetz aus dem Jahr 1912 wird aktualisiert und novelliert. Dabei ist nach den Grundsätzen der Parität, staatlicher Neutralität, der Selbstverwaltung und Selbstfinanzierung vorzugehen. Um auch Imame und islamische Theologen besser in den sprachlichen und gesellschaftlichen Kontext Österreichs einzubetten, sollen diese langfristig in Österreich ausgebildet werden. Das derzeit im Entstehen befindliche islamisch-theologische Bachelorstudium muss daher weiter unterstützt werden«.⁴⁰

Religionspolitik würde eigentlich in das Kultusamt fallen. Dieses übersiedelt mit der Regierungsbildung numehr vom Bildungsministerium zum Bundeskanzleramt. Kultusminister wurde der Sozialdemokrat Josef Ostermayer. Die Islampolitik wurde aber primär von Sebastian Kurz, nunmehr Minister für Europa, Integration und Äußeres, kommuniziert und geführt. Im Folgenden geht es um die Islampolitik, die ihren Ausgang im 2012 begonnenen DFI hat, ihre höchste Form der Institutionalisierung in der Novellierung des Islamgesetzes im März 2015 erfahren, und sich ebenso in anderen Gesetzesnovellen wie dem 2017 ausverhandelten Integrationsgesetz widerspiegelt. Die Publikationen, Presseaussendungen sowie programmatischen Positionspapiere des BMEIA sind Gegenstand der vorliegenden Analyse. Wie ich dargestellt habe, unterscheiden sich die Diskurse zwischen ÖVP und SPÖ zum Islamgesetz 2015⁴¹ ähnlich

37 Ruth Wodak / Salomi Boukala, »(Supra)National Identity and Language: Rethinking National and European Migration Policies and the Linguistic Integration of Migrants« in: *Annual Review of Applied Linguistics* 35 (2015), (S. 253–273) S. 268.

38 Wodak / Boukala, (Supra)National Identity and Language, aaO. (FN 37), S. 269.

39 Dialogforum Islam Bericht. *Bundesministerium für Inneres*. Dezember 2012. https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Integration/Publikationen/DFI_Bericht_Web.pdf. Zugegriffen: 11.5.2017.

40 Republik Österreich 2013, Arbeitsprogramm der österreichischen Bundesregierung 2013 – 2018, <https://www.bka.gv.at/DocView.axd?CobId=53264>. Zugegriffen: 11.5.2017.

41 Farid Hafez, Debating the 2015 Islam law in Austrian Parliament, aaO. (FN 26).

des Geflüchtetendiskurses (Wodak u. Rohrendor 2017, S. 19). Letztendlich stimmte die SPÖ aber sowohl dem von RechtswissenschaftlerInnen kritisierten Islamgesetz 2015⁴² zu und überließ den Islam-Diskurs im Wesentlichen der ÖVP. Daher kann die Islampolitik der Bundesregierungen ab der Regierungsumbildung im Jahr 2011 als Islampolitik des Staatssekretärs und späteren Integrationsministers Sebastian Kurz gedeutet werden, wenn auch die stillschweigende Zustimmung der SPÖ nicht ignoriert werden soll. Im Folgenden soll erörtert werden, wie die Islampolitik der österreichischen Bundespolitik von 2011 bis heute aus postkolonialer Perspektive gedeutet werden kann. Auf Basis der Forschungsergebnisse zur Integrationspolitik sowie dem Diskurs über MuslimInnen stelle ich die These auf, dass ein ambivalenter und teilweise inklusiver Diskurs restriktiven Politiken gegenübersteht.

Theorie und Methode

Ziai gibt zu bedenken, dass keinerlei einheitliche Definition zu postkolonialen Studien zu finden sei. Gemein sei allen Ansätzen, dass sie sich im weitesten Sinne mit dem Wesen sowie den Auswirkungen des Kolonialismus befassen.⁴³ Für Ziai besteht die zentrale Fragestellung postkolonialer Studien darin, zu untersuchen, inwiefern »Repräsentationen und Identitäten sowie damit verbundene materielle Praktiken auch nach der formellen Dekolonialisierung noch durch den Prozess der Kolonialisierung geprägt« sind.⁴⁴ Als wichtigste Konzepte nennt er – sich auf Edward Said beziehend – Orientalismus und *Othering* (»VerAnderung« nach Reuter), Subalternität und Repräsentation (Gayatri Spivak) sowie Hybridität (Bhabha, Hall, Gilroy) und Provinzialisierung Europas (Chakrabarty).⁴⁵

Wie aber soll nun ein postkoloniales Forschungsvorhaben in der Politikwissenschaft aussuchen? Chandra argumentiert, dass ein postkolonialer Ansatz insbesondere eine stärkere Einbeziehung nicht-westlichen Wissens verlangt und zudem eine »Offenheit gegenüber anthropologischem und historischem Wissen sowie *Area Studies*«.⁴⁶ Dabei nennt er konkret drei mögliche (nicht alles abdeckende) Ansätze:

42 Stefan Schima, »Gutachten von Stefan Schima zum Entwurf zum ›Islamgesetz‹«, 28. Oktober 2014, 126/SN-69/ME XXV. GP – Stellungnahme zu Entwurf, https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXV/SNME/SNME_02194/imfname_372317.pdf. Zugegriffen: 11.5.2017. Richard Potz / Brigitte Schinkele, Stellungnahme zum Entwurf eines Bundesgesetzes, mit dem das Gesetz vom 21. März 1890 betreffend die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der israelitischen Religionsgesellschaft (IsraelitenG) geändert wird (199/ME XXIV. GPr Regierungsvorlage), 13/SN-199/ME XXIV. GP – Stellungnahme zum Entwurf elektronisch übermittelt, https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXIV/SNME/SNME_04510/imfna_me_201929.pdf. Zugegriffen: 6.12.2016.

43 Ziai, Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft, aaO. (FN 2), S. 293.

44 Ziai, Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft, aaO. (FN 2), S. 307.

45 Ziai, Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft, aaO. (FN 2), S. 308-314.

46 Chandra, The Case for a Postcolonial Approach to the Study of Politics, aaO. (FN 5), S. 489.

- (1) »critiques of existing Eurocentric theories of comparative politics;
- (2) bottom-up ethnographic and historical understandings of politics in particular contexts;
- (3) re-evaluating key political concepts such as the state, democracy, nationalism, and war in the light of different non-Western experiences«.⁴⁷

In einem breiten Sinne geht es Chandra damit um eine Infragestellung der von ihm als eurozentrisch bezeichneten Wissensproduktion über die sogenannte Dritte Welt und gleichzeitig um eine Universalisierung von Wissen, aber eben nicht aus einer europäischen Wissenschaftstradition heraus, sondern basierend auf einer Berücksichtigung des Wissensschatzes anderer Menschengruppen im sogenannten Globalen Süden. Er sieht Postkoloniale Studien in diesem Sinne einhergehend mit den Interessen anderer Ansätze in der Politikwissenschaft wie Kritische Rassismustudien (*Critical Race Theory*), Feminismusforschung, etc.⁴⁸

Für Ziai liegt ein zentrales Anliegen der Postkolonialen Studien darin, doppelte Standards als Folge unreflektierter kolonialer Denkmuster aufzuzeigen.⁴⁹ Ziai sieht den Kern kolonialen Denkens in der

»Verweigerung gleicher Rechte mit der Begründung, die Anderen seien einfach nicht so rational wie wir, sondern rückständig, unterentwickelt oder unzivilisiert. [...] Koloniales Denken erlaubt es, in der nachkolonialen Ära einerseits gleiche Rechte für Alle zu propagieren, andererseits aber gute Gründe zu finden, warum einige Menschen doch gleicher sind als andere und letztere doch nicht die gleichen Rechte bekommen sollten. Dieses Denken finden wir auch heute bei manchen, die sich für aufgeklärt halten und dennoch meinen, ›die da unten‹ seien nicht in der Lage, sich vernünftig selbst zu regieren.«⁵⁰

Dass das nicht nur für den geographischen Ort des Globalen Südens gilt, argumentiert Ziai etwa damit, dass ›die Anderen im Inneren‹ im Sinne des Othering als zentrale Kategorie Postkolonialer Studien eben auch auf innenpolitische Zusammenhänge angewendet wird.⁵¹ Ziai verweist darauf, dass postkoloniale Politikforschung sich der üblichen Methoden in der – vordergründig – qualitativen Sozialforschung bedient.⁵² Hier wäre zu betonen, dass aufgrund der theoretischen Anknüpfung in den Werken zentraler DenkerInnen des Postkolonialismus an Foucault, Gramsci und Deleuze entsprechende theoretische wie methodische Verknüpfungen durchaus verbreitet sind. So sind etwa im Zusammenhang mit dem vorliegenden Artikel die Arbeiten Teczans zu erwähnen, der sich methodisch dem Foucault'schen Begriff des Dispositivs bedient. In der

47 Chandra, The Case for a Postcolonial Approach to the Study of Politics, aaO. (FN 5), S. 489.

48 Chandra, The Case for a Postcolonial Approach to the Study of Politics, aaO. (FN 5), S. 491.

49 Aram Ziai, »Einleitung: Unsere Farm in Zenghistan. Zur Notwendigkeit postkolonialer Perspektiven in der Politikwissenschaft« in: Ders. (Hg.), *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*, Bielefeld 2016, (S. 11-24), S. 17.

50 Ziai, Einleitung, aaO. (FN 49), S. 13.

51 Ziai, Einleitung, aaO. (FN 49), S. 20.

52 Ziai, Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft, aaO. (FN 2), S. 315.

vorliegenden Arbeit wird ebenso dem Diskurs über den Islam im Foucault'schen Sinne nachgegangen. Ebenso wird für diese Fallstudie zu Österreich, dessen koloniale Vergangenheit sich von jener der anderen europäischen Großmächte unterscheidet, der spezifische Kontext des Grenzorientalismus beachtet. Der Anthropologe Andre Gingrich hat diesen Begriff gewählt, um die Spezifika der österreichischen Version von Saids *Orientalismus* zu bezeichnen. Anders als das akademisch geprägte Orient-Bild Frankreichs und Großbritanniens hat ihm zufolge das Bild des orientalischen ‚Anderen‘ mit der Grenzerfahrung verstärkt in die Alltagskultur wie Gedichte und Erzählungen Eingang gefunden.⁵³ Ich habe in einer Arbeit zum politischen Elitediskurs zum Islam bereits herausgearbeitet, inwiefern politische Debatten diesen Grenzorientalismus rezipieren. So verfolgte die Habsburgermonarchie im damals annexierten Bosnien- und Herzegowina eine »Zivilisierungsmission« neben strategischen und ökonomischen Interessen.⁵⁴ Der österreichische Finanzminister Benjamin von Kállay (1882-1903) sprach in diesem Zusammenhang von einer Kulturarbeit und war davon überzeugt, dass die MuslimInnen in der Habsburgermonarchie schlussendlich zum Christentum überreten würden.⁵⁵ Die Zivilisierungsmission enthielt damit neben der technokratischen auch eine kulturelle wie religiöse Komponente, wie die Historikerin Heuberger meint. So zielte die *Modernisierungsmission* neben einer technokratischen Modernisierung auch auf eine religiöse und kulturelle Assimilation ab.⁵⁶ In einer Kritischen Diskursanalyse der Erinnerungspolitik zum 100-jährigen Jubiläum des Islamgesetzes von 1912 konnte ich mithilfe post-strukturalistischer Ansätze Politiken gegenüber den Anderen in einer historisch auf die Kolonialzeit zurückgehende Perspektive untersuchen. Es konnte gezeigt werden, dass mithilfe des zuerst unterworfenen und später domestizierten bosnisch-österreichischen Islams, welcher der Habsburger Monarchie loyal gegenüberstand, ein Gegenbild zum kriegerischen türkischen Islam als Islam der Fremde konstruiert werden konnte.⁵⁷ Wir verwenden hier den Foucault'schen Begriff des Dispositivs, um damit die Islampolitik in ihrer Umfassendheit zu begreifen, analysieren also das Islamdispositiv des Integrationsstaatssekretariats (später Integrationsministerium) mithilfe einer Analyse von Presseaussendungen, Interviews, Berichten, Gesetzen (Islamgesetz, Integrationsgesetz), sowie weiteren reglementierenden Entscheidungen im Zeitraum von April 2011 bis März 2017.

53 Gingrich, Grenzmythen des Orientalismus, aaO. (FN 14).

54 Farid Hafez, »Gedenken im »islamischen Gedankenjahr«. Zur diskursiven Konstruktion des österreichischen Islams im Rahmen der Jubiläumfeier zu 100 Jahren Islamgesetz« in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands* 104 (2014), (S. 63-85), S. 64-69.

55 Monika Glettler, »Bosnien-Herzegowina in der Habsburgermonarchie: Selbstregulierung oder Intervention?« in: *Ungarn-Jahrbuch. Zeitschrift für die Kunde Ungarns und verwandte Gebiete* 1995-1996 (22) Mainz 1996, S. 222.

56 Valeria Heuberger, »Jetzt sind Euer Majestät die Tore zum Orient geöffnet.« Österreich-Ungarn und Bosnien-Herzegowina von der Okkupation bis zum Islamgesetz (1878 bis 1912)« in: Brigitte Schinkele / René Kuppe / Stefan Schima / Eva Synek / Jürgen Wallner / Wolfgang Wieshaider (Hg.), *Recht. Religion. Kultur. Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag*, Wien 2014, (S. 167-179), S. 174.

57 Hafez, Gedenken im »islamischen Gedankenjahr«, aaO. (FN 54), 64-69.

Die österreichische Islampolitik von 2011–2017

Dialogforum Islam

Am Ende der Präsidentschaftsperiode von Anas Schakfehs (1999–2011) an der Spitze der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) warb die damalige Innenministerin Maria Fekter (2011–2013) um eine Islamkonferenz nach deutschem Modell. Schakfeh erwiderte ihr, dass dies nicht nötig sei, da die Islamische Glaubensgemeinschaft auf Seiten der staatlichen Behörden klare Ansprechpartner habe, nämlich das Kultusamt. Er würde eine solche Konferenz nur gutheißen, wenn es alle Kirchen und Religionsgesellschaften beträfe. Das war nach seiner Auskunft der letzte Versuch, um eine solche Initiative bei ihm zu werben.⁵⁸ Nach der Wahl Fuat Sanacs zum Präsidenten der IGGiÖ im Juni 2011 warb der neu berufene Integrationsstaatssekretär Sebastian Kurz für ein *Dialogforum*, ein Name, der bereits auf Länderebene für Islamkonferenz-ähnliche Konstrukte in Deutschland Verwendung fand. Sanac, der – wie Schakfeh schon 2003 – unbedingt das Islamgesetz aus dem Jahre 1912 novellieren lassen wollte, willigte ein.⁵⁹

Kurz präsentierte das *Dialogforum Islam* (DFI) als Versuch der »Versachlichung«⁶⁰ der Islamdebatte. Denn, so Kurz: »Wenn wir uns die Situation heute anschauen, dann ist es leider so, dass es sehr viel an Vorurteilen und Schwierigkeiten gibt«.⁶¹ Auch der seit Juni 2011 amtierende Präsident der IGGiÖ, der damals einzigen anerkannten islamischen Religionsgesellschaft der MuslimInnen, Fuat Sanac, unterstützte dies und verwies während der gemeinsamen Pressekonferenz darauf, dass es verschiedene Probleme gebe, »die wir gemeinsam lösen müssen«.⁶² Das DFI wurde damit als Teil eines konsensualen Politikstils präsentiert, der von beiden Seiten getragen wurde. Sebastian Kurz ging es um eine »Verbesserung des Zusammenlebens und eine Steigerung des Zugehörigkeitsgefühls der Muslime« (Kleine Zeitung 2012). Kurz benutzte eine inklusive und sogar antirassistische Sprechweise, die sich gegen Diskriminierung und für die Verbesserung der muslimischen Minderheit positionierte.

Konkret sollten Themen wie die Ausbildung für Imame in Österreich besprochen werden. Die sieben Steuerungsgruppen mit entsprechenden Experten befassten sich mit Themen wie Aus-, Fort- und Weiterbildung von Imamen in Österreich, Integration und Identität, Werte- und Gesellschaftsfragen, Islamismus und Islamfeindlichkeit, Geschlechterrollen, Staat und Islam sowie Islam und Medien. Abschließend würden die Ergebnisse als Vorarbeiten für die zuständigen Behörden und Ministerien gehand-

58 Interview mit Anas Schakfeh, 13. Oktober 2014.

59 Interview mit Amani Abuzahra, 8. Oktober 2014.

60 D. Knob, »Kurz: Imame in Österreich ausbilden. Wunsch von Staatssekretär Sebastian Kurz und Muslime-Präsident Fuat Sanac« in: *Österreich*. 23. Jänner 2012. <http://www.oe24.at/oesterreich/politik/Kurz-Imame-in-Oesterreich-ausbilden/53858275/print>. Zugegriffen: 11.5.2017.

61 D. Knob, »Kurz: Imame in Österreich ausbilden, aaO, (FN 60).

62 »Dialogforum Islam« soll »Versachlichung« bringen« in: *Kleine Zeitung*, 23. Jänner 2012. www.kleinezeitung.at/politik/3916712/. Zugegriffen: 11.5.2017.

habt werden.⁶³ Amani Abuzahra, die als Mitglied des Obersten Rates der IGGiÖ in die Vorbereitungsarbeiten involviert war, berichtet, dass das Staatssekretariat für Integration eine Arbeitsgruppe zu Islamismus einrichten wollte und Islamfeindlichkeit nicht zu behandeln geplant hatte. Die ArbeitsgruppenleiterInnen waren im Vornherein vom Staatssekretariat bestimmt. Darunter befanden sich keine MuslimInnen und die IGGiÖ war nicht in allen Gruppen vertreten.⁶⁴ Als Abuzahra ihre Kritik anbrachte, wurde auf einiges Rücksicht genommen, ihr gleichzeitig aber das Mandat vom Präsidenten der IGGiÖ entzogen.⁶⁵ Damit zeigt sich zusätzlich zur Asymmetrie des Verhältnisses zwischen dem Staatssekretariat und der IGGiÖ auch eine neue Politik der IGGiÖ im Vergleich zum davor amtierenden Präsidenten der IGGiÖ, Anas Schakfeh. Die programmatiche Position Schakfehs, der keine Einmischung in innere Angelegenheiten duldete (siehe das Beispiel gegenüber Innenministerin Maria Fekter) und der IGGiÖ eine starke Position zu geben suchte, wich mit der Führung der IGGiÖ unter Fuat Sanac einem nachgiebigeren Politikstil.

Im Bericht des DFI meinte Kurz, er wolle mithilfe des DFI den »Dialog voranbringen«.⁶⁶ Sanac erklärte, dass der »staatliche Wunsch des Dialogs [...] von einem gelebten Demokratieverständnis«⁶⁷ zeuge. Hier zeigt sich die Repräsentation des domestizierten Islams als unwidersprochen loyal gegenüber den staatlichen Behörden. In der von einem evangelischen Theologen geleiteten Arbeitsgruppe hieß es, es seien »Überlegungen hinsichtlich der Kooperation zwischen IGGiÖ und dem Staat bzw. der Universität sowie erste Grundsatzüberlegungen zu Schwerpunkten eines Curriculums ange stellt«⁶⁸ worden. Man schlug eine Ansiedlung an der Universität aus Paritätsgründen vor, weil evangelische und katholische Studiengänge auch dort angesiedelt seien, »wenn auch mit unterschiedlichen rechtlichen Voraussetzungen«.⁶⁹ Als Maßstab solle die Wahrung der wissenschaftlichen Freiheit in Forschung und Lehre entsprechend § 17 StGG gelten.⁷⁰ Damit zeigt sich das DFI als am Gleichheitsgrundsatz und am Prinzip der Parität orientierte Institution.

Es wird zudem festgehalten, dass die »IGGiÖ künftig eine umfassende Statistik über alle Imame, die in Moscheegemeinden tätig sind, führen«⁷¹ solle. Diese Forderung ist eigenartig, weil sie in die innere Organisation der IGGiÖ eingreift und vor dem Hintergrund von datenschutzrechtlichen Überlegungen problematisch ist. Zudem gibt es keine nur annähernd ähnliche Praxis oder Forderung in Bezug auf andere in Österreich gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften.

63 »Dialogforum Islam« soll »Versachlichung« bringen«, aaO. (FN 62).

64 Dialogforum Islam Bericht. aaO. (FN 39), S. 8.

65 Interview mit Amani Abuzahra am 8. Oktober 2014.

66 Dialogforum Islam Bericht. aaO. (FN 39), S. 2.

67 Dialogforum Islam Bericht. aaO. (FN 39), S. 3.

68 Dialogforum Islam Bericht. aaO. (FN 39), S. 10f.

69 Dialogforum Islam Bericht. aaO. (FN 39), S. 13.

70 Dialogforum Islam Bericht. aaO. (FN 39), S. 15.

71 Dialogforum Islam Bericht. aaO. (FN 39), S. 15.

In der von Christian Stadler geführten Gruppe »Werte und Gesellschaftsfragen« hieß es, dass es »keine prinzipiell unüberwindlichen Wertewidersprüche zwischen islamischen Normen und den in Österreich vorherrschenden Verfassungsprinzipien, gesellschaftlichen Werten und individuellen Tugenden festzustellen sind«.⁷² Gleichzeitig wird eine »Formulierung politischer Machtansprüche und Herausbildung struktureller ‚Gegengesellschaften‘« auf Seiten von Minderheiten unter den MuslimInnen sowie eine geringe Zahl von MuslimInnen, die ihre Ziele mithilfe von Gewalt (Dschihadismus) sowie legalistisch-ideologisch operierende Personen und Gruppen konstatiert.⁷³ Hier zeigt sich wiederum ein ambivalenter Diskurs, der sich einerseits gegen rassistische Verallgemeinerung richtet, andererseits aber rechte Begriffe wie *Gegengesellschaft*, ein Begriff, der sich aus dem der Parallelgesellschaft entwickelt hat,⁷⁴ aufgreift.

Islamgesetz

Bereits bei der im Jänner 2012 gehaltenen Pressekonferenz wurde von Kurz verdeutlicht, dass er von einer Änderung des Islamgesetzes ausginge. Ziel war es, so ein Presse sprecher des Staatssekretariats, einen Vorschlag für die Bundesregierung auszuarbeiten (Der Standard 2012). Ein erster Entwurf wurde im Herbst 2014 präsentiert. Dieser erntete bereits von rechtswissenschaftlicher Seite fundamentale Kritik.⁷⁵ Richard Potz sieht im Islamgesetz »eine weder grundrechtskonforme noch diskriminierungsfreie Ausgestaltung der Rechtsstellung von Religionsgemeinschaften«.⁷⁶ Ich argumentierte in meiner Kritischen Diskursanalyse der parlamentarischen Debatten, dass mitunter ein islamophober Frame zur Legitimierung mancher Artikel im Gesetz herangezogen wurde.⁷⁷ Das lässt sich mitunter an zwei Beispielen zeigen: Einmal dem Generalverdacht, wie er in § 2 Abs. 2 zum Ausdruck gebracht wird. Die Betonung der »Pflicht zur Einhaltung allgemeiner staatlicher Normen« sowie »deren Vorrang vor innerreligi onsgesellschaftlichen Regelungen oder der Lehre«⁷⁸ ist wie Potz meinte, eine »Formu lierung, die in keinem der anderen religionsrechtlichen Spezialgesetze zu finden« ist. Minister Ostermayer stellte diesen Aspekt im Rahmen der Präsentation des Gesetzes entwurfs in den Vordergrund: »Klares Prinzip ist, dass staatliches Recht Vorrang vor

72 Dialogforum Islam Bericht. aaO. (FN 39), S. 20.

73 Dialogforum Islam Bericht. aaO. (FN 39), S. 26.

74 Farid Hafez, »Von der »Verjudung« zur »Islamistenpartei« Neue islamophobe Diskursstrategien der FPÖ im Rahmen des Wiener Wahlkampfs« in Farid Hafez (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2011: Deutschland, Österreich, Schweiz*, Innsbruck 2011, (S. 81-98), S. 87-90.

75 Schima, Gutachten, aaO (FN 42), Potz / Schinke, aaO. (FN 42).

76 Richard Potz, »Überlegungen zum Entwurf eines neuen Islamgesetztes« in: Andreas Khol / Günther Ofner / Stefan Karner / Dietmar Halper (Hg.), *Österreichisches Jahrbuch für Politik 2014*, Wien 2015, S. 373.

77 Farid Hafez, Debating the 2015 Islam law in Austrian Parliament, aaO. (FN 26).

78 Richard Potz, Überlegungen zum Entwurf eines neuen Islamgesetztes, aaO (FN 76), S. 373.

religiösem Recht hat.«⁷⁹ Diese Diskursposition knüpft an jene islamophoben Stereotype an, die die Figur illoyaler muslimischer BürgerInnen zeichnet. Bedeutsam ist vor allem, dass dies im Falle anderer Religionssondergesetze nicht der Fall ist. Dort findet sich keine einzige ähnliche Regelung. Der zweite Aspekt ist die Verknüpfung des neuen Islamgesetzes mit der deutschen Sprache. Kurz betonte von früh an die zentrale Bedeutung der deutschen Sprache. Schließlich solle auch »der islamische Glaube transparenter, verständlicher und offener«⁸⁰ sein und Imame sollten Deutsch sprechen. Die Betonung der deutschen Sprache drückt zweierlei aus: Einerseits wird mit diesem Othering eine Grenzziehung zwischen MuslimInnen und dem Rest der Gesellschaft gezogen, wobei gleichzeitig durch die Annahme der deutschen Sprache eine mögliche Inklusion in Sicht gestellt wird. Andererseits wird mit der Absicht der Verdeutschung dem muslimischen Subjekt eine Transparenz abverlangt, wie es im Unterschied zu anderen Kirchen und Religionsgesellschaften, nicht der Fall ist. Damit ist die Inklusion nur oberflächlich. In einer Kritischen Diskursanalyse der parlamentarischen Debatten in Nationalrat und Bundesrat konnte ich zeigen, dass eine teilweise Übernahme rechter Positionen durch Mitglieder der Regierungsparteien geschieht, wenn auch in einer ambivalenten und widersprüchlichen Form.⁸¹

In der medialen Darstellung zeigt ein Gespräch zwischen Kurz und dem FPÖ-Obmann Heinz-Christian Strache, welche Anliegen Kurz mit dem Gesetz auf Diskusebene vertritt:

»Erstens: Der Vorrang des österreichischen Rechts vor Glaubensinhalten steht im Gesetz. Zweitens: Die Darlegung der Glaubensinhalte in Deutsch, also des Korans, ist Teil des Gesetzes. Drittens: Deutsch als Unterrichtssprache ist selbstverständlich. Und viertens: Ich war der erste Politiker, der gefordert hat, dass die Predigten in den Moscheen auf Deutsch stattfinden«.⁸²

Auf letzteres antwortet Strache hämisch: »Herr Kurz, das habe ich schon gefordert, da waren Sie noch nicht einmal in der Politik«.⁸³ Diese Zusammenfassung durch Kurz zeigt, inwiefern hier mit dem Gesetz Othering betrieben wird und gleichzeitig die Dominanzgesellschaft als unsichtbare Folie im Hintergrund bestätigt wird: Das österreichische Gesetz, Transparenz der Glaubensinhalte durch die deutsche Sprache, Deutsch als Unterrichtssprache deutschsprachige Predigten in den Moscheen. All diese Aspekte

79 Bundeskanzleramt: Josef Ostermayer: »Neues Islamgesetz soll Rechtssicherheit und Transparenz sicherstellen«, 02. Oktober 2014, http://bkacms.bka.gv.at/site/cob_57223/6592/default.aspx. Zugegriffen: 11.5.2017.

80 Junge Volkspartei, Nicht Konflikte schüren, sondern Integration ermöglichen! http://junge.evlp.at/portfolio_page/nicht-konflikte-schueren-sondern-integration-ermoeglichen. Zugegriffen: 24.3.2015.

81 Farid Hafez, Debating the 2015 Islam law in Austrian Parliament, aaO. (FN 26), S. 17.

82 Ida Metzger, »Strache gegen Kurz. Höhlenmenschen-Sager laut Kurz »einfach dumm«« in: *Kurier*, 16. November 2014. <http://kurier.at/politik/inland/integrations-gipfeltreffen-strache-gegen-kurz-streitgespraech-ueber-asyl-und-islam/97.260.998/print>. Zugegriffen: 17.11.2014.

83 Metzger, Strache gegen Kurz, aaO. (FN 82).

vermitteln eine linguistisch gebundene Identitätskonstruktion Österreichs, die einerseits Transparenz von MuslimInnen verlangt und von einer Widersprüchlichkeit zwischen islamischen Praxen und österreichischen Gesetzen ausgeht.

Während der Gesetzestext und auch die Debatte über das Gesetz im Parlament sowie in der Öffentlichkeit Gegenstand von Kritik war, wurden bisher wenig die Auswirkungen des Gesetzes auf die IGGiÖ sowie die Islamisch-Alevitische Glaubensgemeinschaft (ALEVI) untersucht. Da das Gesetz der ALEVI als Minderheit innerhalb der alevitischen Gemeinde in Österreich mit ihrer Anerkennung im Dezember 2013 und durch das neue Islamgesetz eine stärkere Rolle gegeben wurde, indem sie etwa eine Professur erhalten sollten, war von der ALEVI nur Unterstützung für das neue Gesetz zu vernehmen. Ihr Pressesprecher meinte: »Wir Aleviten haben einen Vorteil, wir haben von nichts so viel gekriegt«.⁸⁴ Die größere Gruppe der AlevitInnen, die aber keine gesetzliche Anerkennung von staatlicher Seite erhielt, demonstrierte gegen das Gesetz.⁸⁵ Das alte Gesetz von 1912 hatte die ALEVI nicht betroffen. Gleichzeitig kam es innerhalb der IGGiÖ zu stärkeren Auseinandersetzungen.⁸⁶ Viele – v.a. kleinere – Vereine positionierten sich gegen das Gesetz und veranlassten selbst die IGGiÖ zu einer umfassenden Kritik am Entwurf.⁸⁷ Letztendlich aber stimmte die Führung der IGGiÖ zu. Die neue Verfassung der IGGiÖ wurde entsprechend den Rahmenbedingungen angepasst und damit auch die großen Verbände gestärkt, indem sie zu Kultusgemeinden umgewandelt wurden. Gleichzeitig wurde damit aber auch die IGGiÖ gestärkt, indem sie direkte Kontrolle über jene Kultusgemeinden erhielt, die im Wesentlichen vormals als Vereine basierend auf dem Vereinsgesetz außerhalb des direkten Einflussbereiches der IGGiÖ lagen. Anders gesagt: Das Islamgesetz weist dem guten Muslim, der die Anerkennung seitens des Staates genießt, einerseits eine untergeordnete Rolle zu, privilegiert ihn aber gegenüber den anderen muslimischen Subjekten, die nunmehr unter seiner Aufsicht stehen und nicht mehr als Vereine abseits dessen Einflusssphäre stehen.

- 84 Der Standard, »Aleviten begrüßen Entwurf zu Islamgesetz. 29. Oktober 2014. <http://derstandard.at/2000007452961/Islamgesetz-Aleviten-verteidigen-Regierungsentwurf>. Zugriffen: 15.5.2017.
- 85 »Aleviten wehren sich gegen »Zwangislamisierung«« in: ORF, 25. Februar 2016. <http://religion.orf.at/stories/2759596/>. Zugriffen: 13.5.2017.
- 86 Farid Hafez, »Muslim Protest against Austria's Islam law. An Analysis of Austrian Muslim's Protest against the 2015 Islam Law« in Journal of Muslim Minority Affairs, 2017, Vol. 37, Iss. 3, 2017, 267–283.
- 87 Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich, Stellungnahme der Islamischen Glaubensgemeinschaft zum Entwurf zum Islamgesetz 2014, http://www.derislam.at/deradmin/news/Islamgesetz/Stellungnahme_5.11.2014.pdf. Zugriffen: 13.5.2017.

Integrationsgesetz

Im Vorwort zu einer Publikation des ÖIF mit dem Titel »Verschleierung im Islam«⁸⁸ heißt es im Vorwort des Geschäftsführers Wolf: »Eine Vollverschleierung von Frauen steht einem guten Zusammenleben in Österreich allerdings entgegen. Die Trägerinnen isolieren sich von ihrer Umwelt im öffentlichen Raum, Begegnung wird verunmöglich.«⁸⁹ Damit greift er kurz vor Einführung des Artikels 2 (Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz) dem unter dem Namen Integrationsgesetz debattierten Gesetz voraus. In Art. 2 § 1. heißt es:

»Ziele dieses Bundesgesetzes sind die Förderung von Integration durch die Stärkung der Teilhabe an der Gesellschaft und die Sicherung des friedlichen Zusammenlebens in Österreich. Integration ist ein gesamtgesellschaftlicher Prozess, dessen Gelingen von der Mitwirkung aller in Österreich lebenden Menschen abhängt und auf persönlicher Interaktion beruht.«⁹⁰

Eine Verwaltungsübertretung ist demnach mit einer Geldstrafe von bis zu 150 Euro zu bestrafen (Art. 2 § 2). Zusätzlich wurde zu dieser repressiven Einschränkung von Frauen mit Gesichtsschleier, von denen es nach Medienberichten ohnehin nur wenige gibt,⁹¹ im Vorfeld auch ein Kopftuchverbot für die Berufe der Polizistin, Militär-Angehörige, Richterin und Staatsanwältin diskutiert. Von einem expliziten Verbot im Gesetz wurde Abstand genommen. Die Regierung einigte sich auf ein *Neutralitätsgebot* in diesen Berufssparten. Nach Auskunft des BMI-Sprechers hieß es, dass die Polizeiuniformtrageverordnung jetzt schon vorsehe, »dass nur das getragen werden darf, was als Bestandteil der Uniform normiert ist. Das sind religiöse Symbole nicht«.⁹² Aus dem Justizministerium hieß es, es gäbe derzeit »keinen unmittelbaren Handlungsbedarf«.⁹³ Damit scheint insbesondere die lange Zeit in Österreich vorherrschende liberale Kopf-

- 88 Österreichischer Integrationsfonds (ÖIF), »Verschleierung im Islam« in: *Perspektiven Integration 01/2017*. www.integrationsfonds.at/fileadmin/content/AT/Downloads/Publikationen/OEIF_Perspektiven_Verschleierung_200x260_A4.pdf. Zugegriffen: 11.5.2017.
- 89 Österreichischer Integrationsfonds, »Podiumsdiskussion ‚Wie viel Europa braucht der Islam?«, 1. März 2017, <http://www.integrationsfonds.at/news/detail/article/podiumsdiskussion-wie-viel-europa-braucht-der-islam>. Zugegriffen: 11.5.2017, S. 5.
- 90 Bundesgesetz, mit dem ein Integrationsgesetz und ein Anti – Gesichtsverhüllungsgesetz erlassen sowie das Niederlassungs- und Aufenthaltsgesetz, das Asylgesetz 2005, das Fremdenpolizeigesetz 2005, das Staatsbürgerschaftsgesetz 1985 und die Straßenverkehrsordnung 1960 geändert werden, https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Aussendungen/2017/Integrationsgesetz.pdf. Zugegriffen: 11.5.2017.
- 91 Rainer Nowak / Ulrike Weiser, »Debatte: Ein Burka-Verbot ohne Burka« in: *Die Presse*, 23. April 2010. http://diepresse.com/home/innenpolitik/560174/Debatte_Ein-BurkaVerbot-ohne-Burka. Zugegriffen: 11.5.2017.
- 92 Katharina Mittelstaedt, »Kopftuchverbot: Nun doch keine Änderung in Österreich« in: *Der Standard*, 14. März 2017. <http://derstandard.at/2000054168546/Kopftuchverbot-Nun-doch-keine-Aenderung-in-Oesterreich>. Zugegriffen: 11.5.2017.
- 93 Mittelstaedt, Kopftuchverbot, aaO. (FN 91).

tuchpolitik⁹⁴ eine Kehrtwende eingenommen zu haben. Nora Gresch und Leila Hadj-Abdou konstatierten bereits vor Jahren das in Österreich vorhandene Paradox einer »geringen Teilhabe von Kopftuchträgerinnen bei ‚toleranter‘ Kopftuchpolitik«.⁹⁵ Aber vielleicht geht es genau darum, dass die jetzt besser ausgebildete und erstmals beruflich aufstrebende Schicht an jungen Kopftuchträgerinnen genau in diese Berufssparten eindringen will. Sebastian Kurz meinte 2011 noch, dass er gegen ein Kopftuchverbot sei, verurteile eine solche Forderung als Populismus, der nicht der Integration diene.⁹⁶ Damit wurde die *tolerante Kopftuchpolitik* während seiner Zeit als Integrationsstaatssekretär von einer restriktiven Kopftuchpolitik als Integrationsminister abgelöst. Die von Beginn an und bis 2017 ambivalent andauernde Position der ‚Toleranz‘, die einer immer offensichtlich restriktiveren Politik gegenübersteht, löst sich im gegenwärtigen Gesellschaftsentwurf auf: Musliminnen werden geteilt in ‚gute‘, die sich kulturell anpassen und damit als Polizistinnen oder Richterinnen arbeiten können und ‚schlechte‘ auf der anderen Seite, die aufgrund der *VerAnderung* ausgegrenzt werden. In einem Zehn-Punkte-Papier für ein wirkungsvolles Inklusions- und Integrationsgesetz konzentrierte sich die Menschenrechtsorganisation SOS-Mitmensch in ihrer Alternative zu einem Integrationsgesetz darauf, Teilhabe zu ermöglichen und nicht auszugrenzen.⁹⁷

»Islam Österreichischer/Europäischer Prägung«

In der vorher angeführten Debatte zwischen Strache und Kurz meinte letzterer das Islamgesetz betreffend: »Mit dem Islam-Gesetz leisten wir einen Beitrag, dass es einen Islam österreichischer Prägung geben kann«.⁹⁸ Damit solle es ermöglicht werden, »gleichzeitig ein stolzer Österreicher und ein gläubiger Moslem zu sein«.⁹⁹ Dieses Theorem des *Islam österreichischer Prägung*, manchmal auch *Islam europäischer Prägung* genannt, kann als zentrales Diskuselement des Islamdispositivs von Kurz gesehen werden. Es entstammt auch ursprünglich dem innermuslimischen Diskurs, wurde aber von Kurz umgedeutet. So war es die IGGiÖ, die bereits in ihrer Imamekonferenz

94 Birgit Sauer, »Gender and Citizenship: Governing Muslim Body Covering in Europe« in: Lena Gemzöe / Marja-Liisa Keinänen / Avril Maddrell (Hg.), *Contemporary Encounters in Gender and Religion*, Basingstoke/Hampshire 2016, S. 105-129.

95 Nora Gresch / Leila Hadj-Abdou, »Selige Musliminnen oder marginalisierte Migrantinnen? Das österreichische Paradox der geringen Teilhabe von Kopftuchträgerinnen bei ‚toleranter‘ Kopftuchpolitik« in: Sabine Berghahn / Petra Rostock (Hg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind: Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Bielefeld 2009, S. 73-99.

96 »Muslime veräppeln Kurz mit Kopftuch-Song« in: *Österreich*, 19. Jänner 2017. <http://www.oe24.at/oesterreich/politik/Muslime-veräppeln-Kurz-mit-Kopftuch-Song/266057047>. Zugegriffen: 13.5.2017.

97 SOS Mitmensch, »Zehn Punkte für ein wirkungsvolles Inklusions- und Integrationsgesetz«, http://www.sosmitmensch.at/dl/mklkjKJKLNIJjqx4kJK/ExpertInnen_10_Punkte_Programm_Integrationsgesetz.pdf. Zugegriffen: 11.5.2017.

98 Metzger, Strache gegen Kurz, aaO. (FN 82).

99 Metzger, Strache gegen Kurz, aaO. (FN 82).

im Jahre 2003 von einem Islam europäischer Prägung sprach¹⁰⁰ und die Muslimische Jugend Österreich, die bereits in den 1990er Jahren von der österreichisch-islamischen Identität sprach.¹⁰¹ Damit bedient sich Kurz zeitgleich zu seinen restriktiven Politiken der Ausgrenzung eines Diskurses der Inklusion. Kurz bedient sich für sein Islamdispositiv einer Reihe an Politiken. So erklärt er, dass »Veranstaltungen wie Expertenkonferenzen unter Teilnahme von Jugendlichen sowie Aufklärungsbroschüren Maßnahmen seien, »die einen Islam europäischer Prägung in Zukunft ermöglichen«.¹⁰² Damit werden diese Maßnahmen explizit als strategische Tätigkeit ausgewiesen. Das zeigt sich auch in den Texten von Kurz sowie anderen VertreterInnen der bundesstaatlichen Integrationspolitik: Am 3. Juli 2015 wurde ein Kommentar mit dem Titel ‚Islam europäischer Prägung – Muslime mitten in der Gesellschaft‘ im Namen von Sebastian Kurz selbst veröffentlicht.¹⁰³ Franz Wolf, bereits seit 2003 im ÖIF und stellvertretender Büroleiter im Staatssekretariat für Integration und nunmehriger Geschäftsführer des ÖIF, welcher in enger Kooperation mit dem BMEIA agiert,¹⁰⁴ veröffentlichte am 1. März 2017 einen Gastkommentar unter dem Titel ‚Wie viel Europa braucht der Islam?‘.¹⁰⁵ In der 2. Ausgabe der Reihe *Perspektiven Integration* des Österreichischen ÖIF wurden sogenannte Islam-ExpertInnen gefragt, wie ein Islam europäischer Prägung aussehen könne.¹⁰⁶ Neben diesem Diskurs werden gleichnamige Konferenzen wie etwa die Tagung »Islam europäischer Prägung. Muslime und Musliminnen mitten in der Gesellschaft«¹⁰⁷ oder »Wie viel Europa braucht der Islam?« am 28. Februar 2017¹⁰⁸ gehalten. Diese Beispiele veranschaulichen deutlich die strategische Dimension von Machtstrate-

- 100 Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich, Die Grazer Erklärung der europäischen Imamekonferenz vom Juni 2003, <http://www.derislam.at/?c=content&ccsid=Europ%E4isc he&navid=929&par=40&navid2=929&par2=440>. Zugriffen: 15.5.2017.
- 101 Wolfgang Bauer, »Kerninhalte der Muslimischen Jugend Österreich. Eine theologische Legitimation?« in: Farid Hafez / Reinhard Heinisch / Raoul Kneucker / Regina Polak (Hg.), *Jung, muslimisch, österreichische. 20 Jahre Muslimische Jugend Österreich*, Wien 2016, (S. 104–118), S. 105–106.
- 102 Sebastian Kurz, »Islam europäischer Prägung – Muslime mitten in der Gesellschaft« in: *Fisch+Fleisch*. 03. Juli 2015, <https://www.fischundfleisch.com/sebastian-kurz/islam-europa-eischer-praegung-muslime-mitten-in-der-gesellschaft-8528>. Zugriffen: 11.5.2017.
- 103 Kurz, Islam europäischer Prägung, aaO. (FN 101).
- 104 Franz Wolf, »Erfolgreiche Integrationsarbeit muss Herausforderungen faktenbasiert begegnen« in: *APA-Science*. 27. Oktober 2016, https://science.apa.at/dossier/Erfolgreiche_Integrationsarbeit_muss_Herausforderungen_faktenbasiert_begegnen/SCI_20161027 SCI70474107632697270. Zugriffen: 11.5.2017.
- 105 Wolf, Erfolgreiche Integrationsarbeit muss Herausforderungen faktenbasiert begegnen, aaO. (FN 103).
- 106 Österreichischer Integrationsfonds, »Islam europäischer Prägung« in: *Perspektiven Integration 02/2017*. http://www.integrationsfonds.at/fileadmin/content/AT/Fotos/Publikationen/Perspektiven_Integration_Islam_europaeischer_Praegung.pdf. Zugriffen: 11.5.2017.
- 107 Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres. Islamtagung 2015, <https://www.bmeia.gv.at/das-ministerium/presse/aktuelles/islamtagung-2015>. Zugriffen: 11.5.2017.
- 108 Österreichischer Integrationsfonds, Podiumsdiskussion »Wie viel Europa braucht der Islam?«, 1. März 2017, <http://www.integrationsfonds.at/news/detail/article/podiumsdiskussion-wie-viel-europa-braucht-der-islam>. Zugriffen: 11.5.2017.

gien und Wissenstypen in der Entwicklung des Islam-Dispositivs mithilfe des Diskurs-elements ›Islam europäischer Prägung‹.

Sebastian Kurz erklärt in seinen Positionen »deutlich und voller Überzeugung, dass der Islam ein fester Teil von Österreich ist«.¹⁰⁹ Damit stellt er sich einerseits klar und deutlich gegen eine rassistische Ausgrenzung der FPÖ, die dies verneint.¹¹⁰ Weiter meint Kurz in seinem Diskurs, dass der Großteil der MuslimInnen »sehr gut integriert«¹¹¹ sei. Gleichzeitig will er die MuslimInnen Österreichs von ihrer Herkunft abschneiden: »Die Eigenständigkeit der europäischen Muslime gegenüber Staaten und Parteien der muslimischen Welt wird immer größer. Muslime sind ein Teil von Österreich und anderen europäischen Ländern, sie teilen die Ziele einer friedlichen Gesellschaft, in der jeder Einzelne seinen Beitrag leisten kann«.¹¹² Diese Zweiteilung bedient sich des Bildes des ›guten‹ vs. ›bösen‹, hier des domestizierten vs. des fremden Muslims. Im Zusammenhang mit dem Leistungsprinzip entwirft Kurz ein Bild, das basierend auf einer diskursiven Inklusion der MuslimInnen als »Teil von Österreich und anderen europäischen Ländern« versteht. Gleichzeitig entwirft er auf einer Hintergrundfolie jedoch in einem scheinbar offen positionierenden Diskurs, dass nur jene MuslimInnen die »Ziele einer friedlichen Gesellschaft« teilen würden, welche hier leben. Er entwirft ähnlich der kolonialen Praxis der Habsburgermonarchie den domestizierten österreichischen Haus-Islam, dem er einen fremden, gefährlichen Islam gegenüberstellt.

Ähnlich bringt es Kurz, der gleichzeitig Obmann der Jugendorganisation der ÖVP, der Jungen Volkspartei (JVP), ist, auf der Homepage dieser Jugendorganisation auf den Punkt: Unter dem Titel »Ein Islam österreichischer Prägung – Es soll kein Widerspruch sein, gläubiger Muslim und selbstbewusster Österreicher zu sein«¹¹³ titel die JVP. »Ich plädiere für einen Islam europäischer Prägung, rechtlich anerkannt – aber keine finanzielle Abhängigkeit aus dem Ausland, sondern europäische Imame, die hier geboren und aufgewachsen sind [...] Aus dem Ausland finanzierte Imame, eines der größten integrations- und gesellschaftspolitischen Probleme, sind nicht mehr möglich«.¹¹⁴ Auf diese Art preist Kurz das von ihm forcierte Islamgesetz 2015. Ähnlich identifizierte ich bereits die Strategie der Habsburgermonarchie als eine der kolonialen Trennung der Gebiete Bosnien und Herzegowina vom Osmanischen Reich, um mittels religiöser Trennung die Autorität des Kaisers zu stärken.¹¹⁵

Die muslimischen TheologInnen und vom ÖIF genannten ExpertInnen erklären diese Dichotomie ausführlicher. Mouhanad Khorchide meint, dass demokratische Ver-

109 Kurz, Islam europäischer Prägung, aaO. (FN 101).

110 Farid Hafez, »Zwischen Islamophobie und Islamophilie: Die FPÖ und der Islam« in John Bunzl / Farid Hafez (Hg.), *Islamophobie in Österreich*, Wien, Bozen, Innsbruck 2009.

111 Kurz, Islam europäischer Prägung, aaO. (FN 101).

112 Kurz, Islam europäischer Prägung, aaO. (FN 101).

113 Junge Volkspartei, Ein Islam österreichischer Prägung – Es soll kein Widerspruch sein, gläubiger Muslim und selbstbewusster Österreicher zu sein, <https://www.oepv.at/team/kurz/Ein-Islam-oesterreichischer-Praegung.psp>. Zugegriffen: 11.5.2017.

114 Junge Volkspartei, Ein Islam österreichischer Prägung, aaO. (FN 112).

115 Hafez, Gedenken im »islamischen Gedankenjahr«, aaO. (FN 54), S. 66-67.

hältnisse in Europa Chancen bieten würden, »den Islam abseits politischer Einflüsse neu zu interpretieren«.¹¹⁶ Damit entwirft er einen unpolitischen Islam, was sowohl empirisch wie auch theoretisch schwer denkbar ist,¹¹⁷ da nicht nur die islamische Religion, sondern Religion generell immer auch eine politische Seite hat.¹¹⁸ Ednan Aslan, dessen Forschungen vom BMEIA regelmäßig finanziert werden und dessen Wissenschaftlichkeit aufgrund der Nähe zum politischen Auftraggeber im Zusammenhang mit einer von ihm durchgeführten Kindergartensin in Kritik kam,¹¹⁹ meint, dass MuslimInnen herausgefordert seien, ihre »Religion unter den Herausforderungen der neuen Zeit zu interpretieren und zu reflektieren«,¹²⁰ so als wäre dies für die MuslimInnen andernorts in der Welt nicht von Bedeutung, ihre Religion immer wieder neu zu interpretieren. Karin Kneissl meint, ein Grundsatz eines Islams europäischer Prägung müsse die Trennung von Politik und Religion sein,¹²¹ als wäre das in Österreich für die Islamische Glaubensgemeinschaft ebenso wie für die Katholische Kirche und andere Religionsgesellschaften – samt den vielen ambivalenten Aspekten dieses Staats-Kirche-Verhältnisses – nicht der Fall. An anderen Stellen wird ebenso versucht, diesen Islam europäischer Prägung mit Bedeutung zu füllen.¹²² Aslan betont, dass die Konstruktion eines Islams europäischer Prägung eine Bringschuld der MuslimInnen sei.¹²³ Auf diese Weise wird von Seiten kollaborativer muslimischer AkteurInnen mithilfe des Othering eine Dichotomie zwischen einem guten nationalstaatlich domestizierten Islams vs. einem gefährlichen ausländischen und transnationalen Islams konstruiert, die wiederum das Projekt des *Islam europäischer Prägung* stützt.

Gleichnamig zu einer Konferenz des BMEIA veröffentlichte der Geschäftsführer des ÖIF einen Gastkommentar in der Tageszeitung *Die Presse* unter dem Titel »Wie viel Europa braucht der Islam?«.¹²⁴ Ähnlich wie im kolonialen Diskurs der Habsburgermonarchie kann hier von einer Gleichsetzung von Europa und Fortschritt gesprochen werden. Europa wird hier zum Sinnbild für Modernisierung und kulturelle Höherwertigkeit. Was das konkret bedeutet, erklärt er insbesondere an Fragen von Körperllichkeit und Sexualität. Denn seiner Ansicht nach gäbe es »Grenzen der Religions-

116 »Expertenrunde zu »europäischem Islam«« in: ORF, 1. März 2017. <http://religion.orf.at/stories/2828462/>. Zugegriffen: 11.5.2017.

117 Gerhard Böwering / Patricia Crone (Hg.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton 2013.

118 Oliver Hidalgo, *Politische Theologie. Beiträge zum untrennbar Zusammenhang zwischen Religion und Politik*, Wiesbaden 2017.

119 Florian Klenk, Frisiersalon Kurz, *Falter*, 27/17, 4. Juli 2017.

120 Expertenrunde zu »europäischem Islam«, aaO. (FN 115).

121 Expertenrunde zu »europäischem Islam«, aaO. (FN 115).

122 Ednan Aslan, »Die Grundlagen eines Islam europäischer Prägung« in: *Die Presse*. 20. Mai 2015. <http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/4735808/Die-Grundlagen-eines-Islam-europaeischer-Praegung>. Zugegriffen: 11.5.2017.

123 Katholische Kirche Österreich. Islam europäischer Prägung ist Bringschuld der Muslime, <http://www.katholisch.at/aktuelles/2017/03/01/islam-europaeischer-praegung-ist-bringschuld-der-muslime>. Zugegriffen: 11.5.2017.

124 Wolf, Erfolgreiche Integrationsarbeit muss Herausforderungen faktenbasiert begegnen, aaO. (FN 103).

freiheit«.¹²⁵ So wird dargelegt, dass die IGGiÖ mit Verweis auf ihre religiöse Praxis keine Diskussionen zu »Schwimmunterricht für muslimische Mädchen« sowie Verschleierung ermögliche. Hier wird aus androzentrischer Perspektive eine Sexualpolitik ins Zentrum gestellt, das vor dem Hintergrund der imaginierten Hypersexualität des muslimischen Mannes¹²⁶ diese nach einer bekannten kolonialen Praxis der ‚Rettung der farbigen Frau vor dem farbigen Mann‘ reguliert.¹²⁷ Ein zweiter Schwerpunkt in seinem Kommentar liegt in der Feststellung, dass der Islam von Europa die »Trennung von Politik und Religion«¹²⁸ lernen solle. Konkretisiert wird dies lediglich mit dem Verweis, dass wiederum transnationale Verbindungen aufgelöst werden sollen, da dies »auf islamische Verbände und Organisationen in Europa [...] fatal«¹²⁹ wirken würde. Zentraler Hebel für eine Reform bestünde in der Institutionalisierung theologischer Lehrstühle an österreichischen Universitäten. Österreich und Europa werden damit im Hintergrund als progressive Beispiele für säkulare, geschlechtergerechte und aufgeklärte gesellschaftliche und politische Formationen imaginiert.

Fazit

In diesem Artikel konnte die These, wonach die Islampolitik sich einerseits aus einem ambivalenten Diskurs speist, der einer weitgehend restriktiven Politik gegenübersteht, bestätigt werden. Mithilfe einer postkolonial informierten Analyse des Islamdispositivs lässt sich zeigen, dass Diskurse, Programmatik, sowie Politiken im österreichischen Kontext der Habsburgermonarchie koloniale Kontinuitäten aufweisen. Auf der Ebene von Diskursen zeigt sich einerseits, dass sich das Zivilisierungs- und Modernisierungstheorem der Habsburgermonarchie heute in einem Diskurs des Islams österreichischer/europäischer Prägung als Gleichsetzung mit Fortschritt, Aufgeklärtheit und Moderne widerspiegelt. Beide Ansätze, jener im kolonialen Expansionsprojekt der Habsburgermonarchie ebenso wie jener in der von Sozialdemokratie und Christdemokratie geführten Koalitionsregierung von 2011 bis 2017, basieren auf der Zweiteilung des muslimischen Subjekts. Wie auch Gingrich für den Grenzorientalismus gezeigt hat, bedurfte der Überwindung des bösen, türkischen, feindlich gesinnten Muslims als Voraussetzung für die Moderne und (nationale) Identität, der gute, bosnische, domestizierte Muslim, der loyal zur Monarchie war.¹³⁰ Diese diskursive Teilung spiegelte sich in der herrschaftlichen Teilung über eine Abtrennung der Gebiete Bosniens und Herze-

125 Wolf, Erfolgreiche Integrationsarbeit muss Herausforderungen faktenbasiert begegnen, aaO. (FN 103).

126 Damani J. Partridge, *Hypersexuality and headscarves: race, sex, and citizenship in the new Germany*. Indiana 2012.

127 Lila Abu-Lughod, »Do Muslim women really need saving?« in: *American Anthropologist* 104/3 (2002): S. 783-790.

128 Wolf, Erfolgreiche Integrationsarbeit muss Herausforderungen faktenbasiert begegnen, aaO. (FN 103).

129 Wolf, Erfolgreiche Integrationsarbeit muss Herausforderungen faktenbasiert begegnen, aaO. (FN 103).

130 Gingrich, Grenzmythen des Orientalismus, aaO. (FN 14), S. 123..

gowina vom Osmanischen Reich wider. Ebenso unternimmt die Islampolitik des Integrationsministeriums eine Teilung in gute, aufgeklärte MuslimInnen, die den Islam österreichischer/europäischer Prägung mithilfe ihrer akademischen Arbeit und ihren öffentlichen Positionen im Islam-Diskurs stützen und schlechte MuslimInnen, die als transnational vernetzte AkteurInnen multiple Zugehörigkeiten haben. In all diesen Diskursen wirkt das von Edward Said entworfene Othering als zentraler Baustein der Repräsentation herrschaftlicher Positionen, die zur Legitimation herangezogen werden.

Während das DFI anfangs mit vielen unterschiedlichen Stimmen noch heterogen war und einen ambivalenten IslAMDiskurs zeigt, sieht man im Diskurs des Islams österreichischer/europäischer Prägung weitaus weniger Schattierungen. Die Policy-Forderungen arbeiten sich grundsätzlich an einer Binarität zwischen Islam und Europa/Österreich ab, auch wenn dem immer wieder mit einem scheinbar inklusiven Ansatz etwas entgegenzusetzen versucht wird. In der höchsten Form der politischen Institutionalisierung zeigt sich dann auch die restriktive Seite deutlich. Sowohl das Islamgesetz wie auch das Integrationsgesetz inklusive der sie begleitenden parlamentarischen und öffentlichen Debatten verdeutlichen den restriktiven Charakter des Islamdispositivs. So wurde erstmals seit der Genehmigung der IGGiÖ im Jahre 1979 nach der Anerkennung des Islams im Jahre 1912 die liberale Kopftuchpolitik in Frage gestellt. Die gesetzlichen Rahmenbedingungen für die IGGiÖ zeigen einerseits eine die IGGiÖ diskriminierende rechtliche Regulierung, die allen anderen anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften fremd ist. Andererseits stärkt sie die IGGiÖ gegenüber den vormals freier agierenden muslimischen Vereinen, die nunmehr unter ihrer Kontrolle sind. Damit kreiert das Islamgesetz von 2015 wiederum eine Hierarchie und einen Mechanismus, der das unterworfenen muslimische Subjekt in zwei teilt, das eine hierarchisch höhere gegenüber dem anderen privilegiert und das hierarchisch niedriger positionierte der IGGiÖ unterstellt.

Eine postkolonial informierte politikwissenschaftliche Analyse, die nicht nur Debatten und Programme in das Blickfeld nimmt, sondern auch konkrete Politiken und Institutionen, hat sich hier als fruchtbar gezeigt. Postkolonial informierte politikwissenschaftliche Forschung ermöglicht für den Fall Österreich, welcher gemeinhin nicht als Paradebeispiel kolonialer Politik herangezogen wird, durchaus interessante historische Einblicke in die Persistenz und Wandlung von Politiken. Vor diesem Hintergrund wäre es interessant, auch andere Religionspolitiken wie etwa jene gegenüber der Orthodoxen Kirchen aus einer postkolonial informierten Perspektive genauer in den Blick zu nehmen.

Zusammenfassung

Dieser Artikel untersucht die österreichische Islampolitik zwischen 2011 und 2017 an den Schnittstellen von postkolonial informierter Politikwissenschaft und Religionspolitik. Mithilfe des Foucault'schen Dispositivs wird die österreichische Islampolitik mittels einer Analyse von Publikationen, Presseaussendungen, Regierungs- und Parteipro-

grammen, sowie Gesetzen herausgearbeitet. Vor dem Hintergrund einer für Österreich identifizierten restriktiven Integrationspolitik, die einer inklusiven Sprechart gegenübersteht, wird nachgezeichnet, dass für die Islampolitik Ähnliches zu verzeichnen ist. Zusätzlich zu einer Ambivalenz von sprachlicher Inklusion und politischer Restriktivität ist eine Kooptierung von rechten Positionen zu erkennen.

Summary

This article examines the Austrian Islamic politics between 2011 and 2017 at the interfaces of postcolonial informed political science and religion-politics. Austrian Islam-Politics is analyzed by an elaboration of publications, press releases, government programs and party programs, as well as laws with Foucault's notion of dispositif. Against the backdrop of a restrictive integration policy, which is opposed to an inclusive speech in Austria, it is traced that there is a similar situation for Islam politics. In addition to an ambivalence of linguistic inclusion and political restriction, cooption of right-wing positions can be seen.

Farid Hafez, Old New Austrian Islam Politics? A post-colonial Analysis of Austrian Islam-Politics