

Maja Sticker

Re/Präsentationen:

Das Sondermodell Österreich und die Islamische Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ).

Einleitung

Alle MuslimInnen in Österreich werden ungeachtet ihrer Herkunft, Staatsbürgerschaft, Ethnizität, Geschlechts- oder Klassenzugehörigkeit vom Staat als Mitglieder der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich erachtet – die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) ist ihr Vertretungsorgan. Das bedeutet, dass die IGGiÖ Verhandlungspartnerin des Staates ist, wenn es um religiöse Belange von MuslimInnen in Österreich geht. Um Kompetenzen und Tätigkeiten dieser für den Islam in Österreich so zentralen Organisation zu erfassen, führte ich im Zeitraum von Juni 2005 bis Juni 2006 eine empirische Forschung durch. Dabei wurden die Berührungspunkte der IGGiÖ mit staatlichen Behörden sowie die Rolle der IGGiÖ in der österreichischen Öffentlichkeit beleuchtet.¹

Das Forschungsfeld wurde also auf eine Organisation eingegrenzt, auf eine Gruppe von AkteurInnen, die MuslimInnen in Österreich gegenüber der Politik und in öffentlichen Debatten vertritt. Die Fragen, warum und wieso sie dies tun (Motivationen), was sie tun, wie sie es tun und welche Ziele sie damit verfolgen, waren Ausgangspunkt meiner Überlegungen. Weitere zentrale Fragestellungen waren folgende: Welche Bedeutung hat die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich? Wie werden der Islam und MuslimInnen in Österreich von der Glaubensgemeinschaft dargestellt? Aus diesen Fragen ergab sich eine theoretische Schwerpunktsetzung und Auseinandersetzung mit Öffentlichkeit und Repräsentation.

In der Datenerhebung und -analyse orientierte ich mich an Grundsätzen der *grounded theory* und dem methodologischen Ansatz der *case study*. Nach der *grounded theory* sollen die Fragestellungen in einer Forschung handlungs- und prozessorientiert sein und so weit offen, dass „Zusammenhänge aus der Empirie heraus auftauchen und ‚befragt‘ werden können“ (Truschkat et al. 2005: 3). Diesen Grundsätzen folgend wurden die Fragestellungen im Laufe meiner Forschung um Aspekte erweitert, die sich erst im Zuge der Datenerhebung als bedeutsam erwiesen.

Um aktuelle Prozesse und Tätigkeiten in der Glaubensgemeinschaft, aber auch deren Beziehungen zu staatlichen Behörden und der breiteren Öffentlichkeit zu veranschaulichen, wurden zwei Fallbeispiele in die Arbeit eingebracht.² In einer Fallstudie (*case study*) können Individuen,

¹ Der Artikel basiert auf der Diplomarbeit „Sondermodell Österreich? Die Beziehungen von Staat und Religion anhand der Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ)“, betreut von Univ. Doz. Dr. Sabine Strasser, eingereicht im September 2006. Im September 2008 erschien das Buch „Sondermodell Österreich? Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich“, das auf der Diplomarbeit beruht, im Drava-Verlag.

² In diesem Artikel wird nur das Fallbeispiel der „Imame-Debatte“ dargestellt. In meiner Diplomarbeit wurde als zweites Fallbeispiel aus dem öffentlichen Diskurs die Debatte über Zwangsverheiratungen und „traditionelle Gewalt

Organisationen, Gruppen oder auch Ereignisse und soziale Prozesse als Fallbeispiele herangezogen werden (Ball 1999: 75). Wenngleich der Fall mit einem solchen Ansatz immer auch (mit)konstruiert wird, ist ein zentraler Aspekt der *case study*, dass der Blick auf etwas gerichtet wird, dass von sich aus passiert („naturally occurring social phenomenon“, ebd.), nicht auf eine experimentell konstruierte Handlung. *Case studies* sind in Forschungen zu Organisationen eine häufig angewandte Forschungsstrategie. Prozesse des Wandels, von *leadership* und Entscheidungsfindung können damit beleuchtet werden (Hartley 1994: 211). Das Datenmaterial bestand aus Leitfadeninterviews (insbesondere mit leitenden FunktionärInnen der Bundesvertretung der IGGiÖ), Presseaussendungen, Stellungnahmen, Medienberichten, Gesetzestexten und politischen Programmen. Bei der Auswertung der Daten wurden verschiedene Analyseschritte aus der *grounded theory* angewandt. Das war insbesondere das offene Kodieren, in dem die Daten in einem ersten Schritt „befragt“ werden. In einem zweiten Schritt des offenen Kodierens wurden Kategorien erstellt. Im vorliegenden Artikel werden einige Resultate der Analyse vorgestellt (siehe den Abschnitt „Öffentlichkeit haben“).

Mein sozialanthropologischer Zugang bestand insbesondere aus Besuchen öffentlicher Veranstaltungen, bei denen FunktionärInnen der IGGiÖ anwesend waren. Dabei konnte ich sowohl das Repräsentieren als Tätigkeit (die Darstellung von MuslimInnen) beobachten als auch die Reaktionen anderer darauf. Zwischen März 2005 und April 2006 nahm ich an zahlreichen Veranstaltungen verschiedenster Art (innermuslimische, akademische, politische, interreligiöse, und kulturelle Veranstaltungen), teil. Gemeinsam war ihnen, dass sie mit den Themen „Islam“ und „Muslime“ zu tun hatten und als solche angekündigt wurden. Wie Bernard (1995: 138) darlegt, kann Feldforschung zwei unterschiedliche Rollen beinhalten: die des/der teilnehmenden BeobachterIn oder des/der beobachtenden TeilnehmerIn. Da ich selbst nicht aktiv (als Sprecherin oder Organisatorin) an den Veranstaltungen teilnahm, war meine Rolle die einer teilnehmenden Beobachterin. Für das Verstehen der Prozesse in der Islamischen Glaubensgemeinschaft sowie die Analyse der Interviews, die parallel dazu geführt wurden, waren die Beobachtungen und die dabei geführten informellen Gespräche äußerst hilfreich.

Im folgenden Artikel soll zunächst ein kurzer Überblick über die historischen, rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen des Verhältnisses von Staat und Religion in Österreich gegeben werden. Damit werden die Grundlagen des österreichischen „Sondermodells“ in Bezug auf den Islam skizziert. Anschließend wird die IGGiÖ im Hinblick auf ihre Funktion als Repräsentantin von MuslimInnen/Islam dargestellt.³ Ausgehend von theoretisch angeleiteten Fragestellungen hinsichtlich der Vertretung von Minderheiten werden strukturelle Merkmale der IGGiÖ besprochen sowie ihr Platz in der österreichischen Politik und Öffentlichkeit analysiert. Positionierungen, Positioniertheiten und Handlungsstrategien der AkteurInnen werden insbesondere im Hinblick auf die Frage nach den öffentlichen Darstellungen der IGGiÖ aufgezeigt.

gegen MigrantInnen“ erarbeitet. Dabei wurde ein Fokus auf die politische Rhetorik gelegt, es wurden aber auch Positionierungen der IGGiÖ, insbesondere des Frauenreferats beziehungsweise des Forums muslimische Frauen dazu untersucht. Da im vorliegenden Artikel der theoretische Schwerpunkt auf Fragen der Repräsentation liegt, gehe ich hier nur auf das dafür relevantere Fallbeispiel ein.

³ Zur Erleichterung der Lesbarkeit verwende ich im Folgenden alternierend die Abkürzungen „IGGiÖ“, „Islamische Glaubensgemeinschaft“ oder „Glaubensgemeinschaft“, wie ihre FunktionärInnen sie häufig bezeichnen. Gemeint ist damit immer die „Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich“.

Sondermodell Österreich

Das Verhältnis von Staat und Religion in Österreich wird auch als Kooperationssystem bezeichnet, das sich historisch entwickelte. Die „Tradition der Kooperation“ bestand während der Habsburgermonarchie aus einer engen Verbindung von Thron und Altar (Zulehner 2005: 61). Während der Ersten Republik entwickelte sich der so genannte politische Katholizismus, in dem Priester Politiker waren und die katholische Kirche maßgeblichen Einfluss auf den Staat hatte. In der Zweiten Republik kam es schließlich zu jener Trennung von Staat und Religion, die ab den 1960er Jahren mit dem Begriff der „Äquidistanz“ und dem Slogan „freie Kirche in einem freien Staat“ beschrieben wird. Damit sollte zum Ausdruck gebracht werden, dass die Kirche zu allen politischen Parteien dieselbe Nähe beziehungsweise Distanz wahrt. Priester sollten die Unterstützung von PolitikerInnen oder politischen Parteien vermeiden und durften keine politischen Kandidaturen oder öffentlichen Ämter mehr bekleiden (Rosenberger 2005: 69). Bestandteil dieser neuen Politik war auch eine Annäherung zwischen der Kirche und der Sozialdemokratischen Partei, insbesondere seit den 1960er Jahren.

Für ein Verständnis der rechtlichen Rahmenbedingungen für Religionsgemeinschaften im heutigen Österreich sind die historischen Entwicklungen von großer Bedeutung. Die im Staatsgrundgesetz (StGG 1867) festgelegten Normen über die gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften (KuR) wurden in der Ersten Republik großteils beibehalten und gelten bis heute (Kroissenbrunner 2001: 31). Staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften wurde bereits im StGG 1867 die innere Autonomie garantiert. Diese umfasst unter anderem die Durchführung religiöser Feierlichkeiten, die selbstständige Bestellung von Organen, die Regelung der Mitgliedschaft und die Erhebung von Beiträgen. Die gesetzlich anerkannten KuR genießen weiters Steuerfreiheit, erhalten Gelder von der Regierung und werden im öffentlichen Rundfunk berücksichtigt. Es ist ihnen auch erlaubt, Religion für ihre Mitglieder in öffentlichen Schulen zu unterrichten (IHRWF 2004: 9).

Die Anerkennung von Religionsgemeinschaften beruht auf dem Anerkennungsgesetz von 1874. Eine strukturell-organisatorische Voraussetzung für eine Anerkennung nach diesem Gesetz ist eine Gemeindeverfassung. Da der Islam keine solche kennt, wurde ein Spezialgesetz formuliert, das so genannte Islamgesetz: Nach der Okkupation Bosnien-Herzegowinas im Jahr 1878 und der Annexion 1908 geboten es außenpolitische Interessen, den Status des Islam zu verbessern, denn mit der Annexion waren rund 600.000 MuslimInnen dem Verband der Donaumonarchie eingegliedert worden (Malcolm 2002: 136). Daher wurde am 15. Juli 1912 das Islamgesetz verabschiedet, das MuslimInnen all jene Rechte zugestand, die Angehörige anderer anerkannter Religionsgemeinschaften genossen. Der unmittelbare Zusammenhang des Gesetzes mit der Annexion Bosnien-Herzegowinas kommt auch darin zum Ausdruck, dass sich dieses ursprünglich ausschließlich auf AnhängerInnen der hanefitischen Rechtsschulen – der die Mehrheit der bosnischen MuslimInnen angehört – bezog (URL 1).

Nach dem Zusammenbruch der Monarchie blieb das Islamgesetz bestehen, geriet jedoch für einige Jahrzehnte in Vergessenheit. Erst in den 1960er Jahren wurde das Dekret von Smail Balić, einem bosnischen Gelehrten, der in der Nationalbibliothek tätig war, wieder entdeckt. Er erkannte darin die Grundlage für die Schaffung einer Glaubensgemeinschaft in Österreich und bemühte sich daher (mit dem Verein „Muslimischer Sozialdienst“/MSD) ab Mitte der 1960er Jahre, eine

Anerkennung als Glaubensgemeinschaft zu erwirken. 1979 schließlich wurde die erste Islamische Religionsgemeinde Wien (für Wien, Niederösterreich und das Burgenland) staatlich anerkannt. In der Konstituierungsphase ab 1980 hatte der Muslimische Sozialdienst die Funktion des Obersten Rates der IGGiÖ inne (Strobl 1997: 29). Dies ist das Exekutivorgan der Islamischen Glaubensgemeinschaft.

Aufgrund des langwierigen Prozesses, der der Anerkennung der IGGiÖ als Religionsgemeinschaft vorausging, schreibt die evangelische Theologin Susanne Heine:

„This recognition [...] did not fall from the heavens, nor was it the result of work initiated by politicians of tolerant leanings. Rather, it was preceded by a varied history, which has long been determined by a muslim presence.“ (Heine 2005: 103)

Kooperationen mit dem Staat

Die Islamische Glaubensgemeinschaft ist die einzige anerkannte Religionsgemeinschaft von MuslimInnen in Österreich. Sie ist daher Ansprechpartnerin für den Staat. Erste Anlaufstelle für die IGGiÖ – wie für alle anerkannten KuR – ist das Kultusamt, das bis vor kurzem dem Bildungsministerium unterstand⁴ und durch die „religiösen Interessen der Staatsbürger“ legitimiert ist (URL 2). Kooperationen bzw. Verhandlungen zwischen IGGiÖ und dem österreichischen Staat finden jedoch auch direkt mit den unterschiedlichsten Ministerien statt. Für Regelungen bezüglich des islamischen Religionsunterrichts ist naturgemäß das Bildungsministerium verantwortlich, dem auch die Bestellung von FachinspektorInnen obliegt. Mit dem Innenministerium hat die IGGiÖ insbesondere im Zuge der Bestellung von ImamInnen oder ReligionslehrerInnen aus dem Ausland zu tun. Das betrifft vor allem die Ausstellung von Einladungen (seitens der IGGiÖ) und Aufenthaltsgenehmigungen (seitens des BMI) für diese Zielgruppe.⁵

Ein wichtiger Kooperationspartner für die IGGiÖ ist von staatlicher Seite auch das Außenministerium. Zum einen hat es die beiden Imame-Konferenzen (2003 in Graz, 2006 in Wien) finanziell unterstützt, zum anderen holt das Ministerium aber auch immer wieder die Expertise der Islamischen Glaubensgemeinschaft ein.

⁴ Nach der Auflösung des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur (BMBWK) per 1. März 2007 wurde das Kultusamt dem Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur (BMUKK) übertragen.

⁵ Im Zusammenhang mit der islamischen Seelsorge kam es zu einem bemerkenswerten Konflikt zwischen der IGGiÖ und dem Innenministerium: In den 1990er Jahren hatten verschiedene Moschee-Vereine bei der IGGiÖ die Notwendigkeit weiblicher Seelsorgerinnen angemeldet. Die IGGiÖ stellte daher beim Innenministerium mehrere Anträge auf Erteilung von Visa und Niederlassungsbewilligungen, was von der Behörde mit der Begründung abgelehnt wurde, dass es auch in Ägypten und der Türkei – wo man angefragt hätte – keine weiblichen Seelsorgerinnen gäbe. Die Islamische Glaubensgemeinschaft löste dieses Problem, indem sie in der neuen Verfassung Aufgaben und Bestellung der Seelsorgeorgane mit großem I (PredigerInnen, VorbeterInnen usw.) beschrieb. Das Innenministerium wurde „vor vollendete Tatsachen gestellt“ und die Islamische Glaubensgemeinschaft setzte sich „gegen den Widerstand“ der Behörde durch. Inzwischen gibt es in Wien etwa zwanzig bis dreißig Religionsdienerinnen (Interview Anas Schakfeh, 26. Juni 2006). Das Interview mit Dr. Anas Schakfeh, dem Präsidenten der IGGiÖ, wurde am 26. Juni 2006 im Präsidialbüro der IGGiÖ in Wien durchgeführt.

„Es gibt mit dem Außenministerium starke Kooperationen. Wir werden konsultiert, was Islamfragen betrifft, und einzelne Personen werden konsultiert, wenn es um Nahostpolitik oder Islam, also Politik islamischer Länder geht. Wir haben ein Reservoir an Menschen, die diese Brücke zu den Ländern bauen können.“ (Interview Mouddar Khouja, 4. Mai 2006)⁶

So wurde die IGGiÖ etwa im Zuge des so genannten Karikaturenstreites im Februar 2006 zu Beratungen mit dem Bundespräsidenten, dem Außenministerium sowie den Repräsentanten der größten anerkannten Religionsgemeinschaften hinzugezogen, um über eine Deeskalation der Krise zu sprechen. Im Zuge dessen gab es auch direkte Gespräche der IGGiÖ mit dem Bundeskanzleramt. Die Vertreter der IGGiÖ machten „konkrete Vorschläge, wie man dieses Problem lösen könne“, die auch „in die Tat umgesetzt wurden“ (ebd.). Es gab etwa ein informelles Treffen, bei dem Ansätze zur Lösung besprochen wurden.⁷ Resultat war eine gemeinsame Stellungnahme, die bei der anschließenden Pressekonferenz verlautbart wurde. Da Österreich in dieser Zeit die EU-Präsidentschaft innehatte, hatte es „eine gewichtige Stimme (...) das Ganze zur islamischen Welt zu vermitteln“ (ebd.). Außerdem versucht das Außenministerium, das österreichische Modell, „die Kooperationen mit all diesen Behörden, Ministerien, [...] ins Ausland mit zu transportieren“ (ebd.).

Der ehemalige Nationalratspräsidenten Andreas Khol äußerte sich zum „Sondermodell Österreich“ im April 2006 wie folgt: „Setzen wir die gute österreichische Tradition des friedlichen Zusammenlebens unterschiedlicher Kulturen und Religionen fort. Österreich ist hier ein Vorbild für viele Staaten – darauf können wir stolz sein“ (URL 3).⁸

Allgemein ist schließlich festzuhalten, dass das Verhältnis von Staat und Religion in Österreich sowohl aus religionsrechtlicher Sicht (Kooperationssystem) als auch in kulturhistorischer und ideologischer Hinsicht (politischer Katholizismus) als wesentlicher Bestandteil des „Sondermodells“ (Verhältnis zum Islam/der Islamischen Glaubensgemeinschaft) erachtet werden kann. In Österreich spielt organisierte Religion eine gewichtige Rolle; Säkularismus wird hier nur begrenzt akzeptiert (Zulehner 2005: 61). Eine Untersuchung des „Vorbildmodells Österreich“ in Umgang mit „dem Islam“ hat daher die vielfältigsten Aspekte (rechtliche, politische, kulturelle und historische Rahmenbedingungen) zu berücksichtigen.

Bevor ich auf die Rolle der IGGiÖ als Vertretungsorgan von MuslimInnen in Österreich eingehe, fasse ich im folgenden Kapitel in Kürze ihre innere Organisationsstruktur zusammen.

Die Organe der IGGiÖ

⁶ Das Interview mit Mouddar Khouja, dem persönlichen Referenten des Präsidenten der IGGiÖ sowie Zuständigen für Behördenfragen, wurde am 4. Mai 2006 im Präsidialbüro der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich geführt. Wiederholungen und Füllwörter wurden in den Interviewziten aus Gründen der besseren Lesbarkeit gelöscht.

⁷ An dem Gespräch nahmen der dänische Außenminister, der Reis-ul-Ulema (das religiöse Oberhaupt der Muslime Bosnien-Herzegowinas), der Großmufti Syriens, der Präsident der IGGiÖ und sein persönlicher Referent (Mouddar Khouja), aber auch der Bischof der lutherischen Kirche in Dänemark teil.

⁸ Andreas Khol: Eröffnungsrede anlässlich der 2. Europäischen Imame-Konferenz am 7. April 2006 in Wien.

Wie bereits erwähnt, definiert das Anerkennungsgesetz von 1874, die gesetzliche Regelung zur Anerkennung von Religionsgemeinschaften in Österreich, diese als Körperschaften öffentlichen Rechts, was auch ihre „innere Autonomie“ beinhaltet. Das bedeutet, dass auch die IGGiÖ ihre interne Struktur autonom definieren kann.

Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich besteht derzeit aus vier so genannten Religionsgemeinden, welche die Belange der Glaubensgemeinschaft auf Bundesländerebene (wenn auch länderübergreifend) vertreten.⁹ Geschäftsführendes Organ der jeweiligen Religionsgemeinde ist der Gemeindevorstand, der aus neun Mitgliedern besteht und alle sechs Jahre neu gewählt wird. Zumindest vier Mitglieder dieses Ausschusses der Religionsgemeinden sind auch Mitglieder des so genannten Schurates der IGGiÖ. Aufgrund der unterschiedlichen Größe der Religionsgemeinden (die Religionsgemeinde Wien ist die größte) können von den größeren Religionsgemeinden auch mehr Mitglieder für den Schuratsrat nominiert werden (Interview Mouddar Khouja, 4. Mai 2006).

Der Schuratsrat (arab.: شورى) / Schura = Beratung) der Islamischen Glaubensgemeinschaft ist „nichts anderes als das Parlament“ (Interview Mouddar Khouja, 4. Mai 2006) – er stellt das legislative Organ der IGGiÖ dar. Vorsitzender des Schurates ist derzeit Fuat Canac. Der Schuratsrat muss laut Verfassung der IGGiÖ mindestens sechzehn Mitglieder haben, ihre Anzahl ist jedoch nach oben hin offen. Im Moment besteht er aus 35 Personen. Der Schuratsrat wählt aus seiner Mitte die Mitglieder des Obersten Rates. Dies ist das Exekutivorgan der Islamischen Glaubensgemeinschaft, das aus zwölf Mitgliedern besteht. Er ist insbesondere für administrative Aufgaben zuständig.

Im Jahr 1999 wurde die Verfassung der IGGiÖ reformiert und im Zuge dessen auch die innere Organisationsstruktur erweitert, mit dem Ziel, die IGGiÖ zu demokratisieren (Heine 2005: 104). Zwei neue Organe wurden geschaffen, der Beirat und das so genannte Schiedsgericht.

Der Beirat setzt sich aus den Obmännern der großen islamischen Vereine in Österreich zusammen. Die Organisationen, deren Obmänner als Mitglieder des Beirates herangezogen werden, werden jeweils zu Beginn einer Amtsperiode vom Schuratsrat bestimmt. Der Beirat hat ausschließlich beratende Funktion.¹⁰ Dieses Gremium spielt eine wesentliche Rolle, wenn dem Schuratsrat und dem Obersten Rat „Anliegen der Basis vorzutragen [sind] [...]. Umgekehrt gibt der Beirat den höchsten Gremien die Möglichkeit, Zielsetzungen oder Beschlüsse der Islamischen Glaubensgemeinschaft, die zur Basis gelangen sollen, zu vermitteln“ (Interview Mouddar Khouja, 4. Mai 2006).¹¹ Da in der IGGiÖ nur eine individuelle Mitgliedschaft möglich ist, wurde mit dem Beirat ein Weg geschaffen, eine offizielle Brücke zwischen der IGGiÖ und den großen islamischen Dachverbänden zu schlagen (Heine 2005: 104).

⁹ Die vier Religionsgemeinden sind Wien (für das Burgenland, Wien und Niederösterreich), Graz (für die Steiermark und Kärnten), Linz (für Oberösterreich und Salzburg) sowie Bregenz (für Vorarlberg und Tirol).

¹⁰ Sitzungen des Beirates können entweder auf Beschluss des Obersten Rates oder auf Antrag eines Drittels der Mitglieder einberufen werden.

¹¹ Der Beirat tagte zum Beispiel im Mai 2006, nachdem das Innenministerium den so genannten „Integrationsbericht“ (teil)veröffentlicht hatte. Resultat der Sitzung war eine von 31 muslimischen Vereinen unterzeichnete Stellungnahme mit dem Titel: „Integrationsunwillig? – Wir nicht!“ (Elektronische Aussendung der „Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen“, 28. Mai 2006).

Ein weiteres neues Gremium der IGGiÖ ist das Schiedsgericht. Es ist Verfassungskontrollorgan. Als solches kontrolliert und beobachtet es die Wahlen und „wacht insbesondere über Einhaltung der in dieser Verfassung bestimmten ethnischen und sprachlichen Verhältnisse“ (Artikel 44 der Verfassung der IGGiÖ, URL 4). Das Schiedsgericht wird auch einberufen, wenn es Streitigkeiten in Vereinen gibt (Interview Mouddar Khouja, 4. Mai 2006).

Die interne Struktur der IGGiÖ wurde und wird von verschiedenen Seiten kritisiert. Einige der Kritikpunkte werden im Folgenden erörtert. Wie deutlich wird, wird darin auch die Vertretung von MuslimInnen seitens der IGGiÖ in Frage gestellt.¹²

„Speaking for“: die Islamische Glaubensgemeinschaft als Vertretungsorgan

Repräsentation hat viele Bedeutungen: der englische Begriff *representation* unterscheidet zwischen Repräsentation im symbolischen, politischen und kognitiven Sinne. Im Deutschen gibt es dafür unterschiedliche Begrifflichkeiten: Symbolisierung, Vertretung, Darstellung und Vorstellung (Freadman 2005: 306).

Um die Position der IGGiÖ in der österreichischen Politik und Gesellschaft zu beleuchten, aber auch die Praktiken und Ziele, die sie *nach innen* (gegenüber MuslimInnen) verfolgt, ist es m. E. wichtig, Repräsentation einerseits unter dem Gesichtspunkt der Darstellung und andererseits unter jenem der Vertretung zu betrachten.

Auf die Bedeutung dieser Unterscheidung hat die Philosophin Gayatri Chakravorty Spivak (1988: 275) aufmerksam gemacht: „Two senses of representation are being run together: representation as ‚speaking for‘, as in politics, and representation as ‚re-presentation‘, as in art or philosophy.“ Die beiden Bedeutungen sind zwar verwandt, aber nicht miteinander gleichzusetzen. Werden etwa die Darstellungen (Re-präsentationen) der IGGiÖ in der Öffentlichkeit auf ihre Inhalte befragt, kommt darin noch nicht ihre politische und gesellschaftliche Position (als Repräsentantin) zum Ausdruck. Spivak vermisst in Debatten über Repräsentation die Beachtung des Problems der Vertretung: „The staging of the world in representation – its scene of writing, its *Darstellung* dissimulates the choice of and need for ‚heroes‘, paternal proxies, agents of power – *Vertretung*“ (Spivak 1988: 279). Daraus ergeben sich nicht nur Fragen nach dem *wie* der Repräsentation (Darstellung), sondern auch nach dem *wem*: Wer vertritt wen, wer hat das Recht und die Legitimation, *für* wen zu sprechen? Wodurch wird diese Legitimation erlangt, aufrecht erhalten und verteidigt? Wie verhält sich die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich als Vertretung von MuslimInnen in Österreich, und wen vertritt Sie? Im Folgenden soll die Vertretungsfunktion der IGGiÖ zunächst mit einem Blick auf innermuslimische Konfliktpunkte und interne strukturelle Bestimmungen der IGGiÖ dargestellt werden.

Die Legitimität der Alleinvertretung durch die IGGiÖ wurde innermuslimisch bereits in den 1980er Jahren bestritten: Türkisch-muslimische Organisationen und Moschee-Vereine äußerten sich kritisch bezüglich der Kompetenzen der IGGiÖ, so etwa in Bezug auf die Gestaltung des Lehrplanes für den Religionsunterricht oder die Frage der Anerkennung von ImamInnen

¹² Eine detaillierte Darstellung der Organisationsstrukturen der Islamischen Glaubensgemeinschaft sowie ihrer Beziehungen zu den verschiedenen großen islamischen Verbänden liefert die Diplomarbeit von Farid Hafez (2006).

(Kroissenbrunner 2001: 84ff.). In den letzten Jahren kam es zu einer Annäherung zwischen den soziopolitischen Netzwerken türkischer MuslimInnen und der IGGiÖ, was von Kroissenbrunner (2001: 89) mit einer veränderten Politik unter Anas Schakfeh in Zusammenhang gebracht wird, der seit 1999 Präsident der IGGiÖ ist.

In jüngster Zeit wurde die Legitimation der IGGiÖ als Vertretungsorgan auch von schiitischen Organisationen in Frage gestellt:

„Es gibt auch Grund für Unzufriedenheit mit dieser Glaubensgemeinschaft: Denn seit 1989 ist kein Schiit im so genannten Shura-Rat, dem wichtigsten Gremium dieser Organisation, vertreten. Die Glaubensgemeinschaft sollte die Realität der in Österreich lebenden Muslime abbilden.“ (Hassan Salem, Sprecher der schiitischen Zentren und Moscheen Europas, Gastkommentar in: Die Presse, 11. April 2006)

Etwa zehn bis fünfzehn Prozent der in Österreich lebenden MuslimInnen sind schiitisch, viele von ihnen stammen aus dem Iran (ebd.). In den Gremien der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich stellten Schiiten bislang jedoch eine kleine Minderheit dar. Schiitische Organisationen (zum Beispiel die Islamische Vereinigung Ahlul-Bayt-Österreich) boykottierten aus diesem Grund Anfang April 2006 die Imame-Konferenz in Wien. In einer Aussendung wurde beklagt, dass man im Vorfeld nicht in Diskussionen über Ziele und Aufgaben der Konferenz eingebunden worden war – schiitische Imame und Seelsorger seien nicht seriös dazu eingeladen worden (URL 10). Diese marginale Präsenz wird von der IGGiÖ damit erklärt, dass schiitische Gruppen sich erst in den letzten Jahren zunehmend organisiert hätten; bei den letzten Wahlen sei kein/e SchiitIn angetreten. Bei den nächsten Wahlen wolle man diese Forderung jedoch „stark berücksichtigen“. Denn „jeder, der sich Muslim nennt, wird präsentiert, durch die Islamische Glaubensgemeinschaft“ (Interview Mouddar Khouja, 4. Mai 2006).¹³

Als nach wie vor konfliktträchtiges Verhältnis werden auch die Beziehungen zwischen ATIB und der IGGiÖ beschrieben. Die „Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich“ (Avusturya Türk İslam Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Birliği), kurz ATIB genannt, stellt die österreichische Vertretung des türkischen staatlichen Präsidiums für Religionsangelegenheiten (*Dyanet*) dar und ist direkt dem türkischen Ministerpräsidenten unterstellt. Als ein Grund für die Konflikte zwischen den beiden Organisationen kann deren unterschiedliche Ausrichtung bzw. Zielsetzung erachtet werden: So versuchen die Auslandsvertretungen der *Dyanet* die in Österreich lebenden MuslimInnen primär über ihre nationale Identität als TürkInnen anzusprechen. Die institutionelle und ideologische Anbindung an den türkischen Staat wird von ihnen gefördert. Demgegenüber vertritt die IGGiÖ institutionell und ideologisch die „in Österreich lebenden MuslimInnen“, das heißt, der österreichische Handlungs- und Lebenskontext wird von ihr in den Vordergrund gerückt. „Wir sprechen für Muslime hier in Österreich, in erster Linie“, drückt dies Anas Schakfeh im Interview aus (26. Juni 2006). Laut Sabine Strasser (2003: 290) reflektieren die kontinuierlichen Konflikte zwischen der IGGiÖ und ATIB auch jene zwischen „bewussten MuslimInnen“ in Österreich und dem laizistischen türkischen Staat. Als

¹³ Seit dem Jahr 2006 wurde auch von Seiten alevitischer Gemeinden in Österreich öffentliche Kritik an der Alleinvertretung bzw. Vertretungsposition der IGGiÖ laut. Im Juni 2006 stellten sie beim Kultusamt einen Antrag auf Anerkennung als Religionsgemeinschaft. Für den Staat fallen die alevitischen Gemeinden in rechtlicher Hinsicht unter die Zuständigkeit der IGGiÖ, obwohl sich viele AlevitInnen nicht einmal als MuslimInnen erachten (siehe den Artikel „Fast eine für alle“ von Peter Draxler und Solmaz Khorsand in: Datum Nr. 10, 2006).

Ausweg aus diesem Dilemma erachtet Kroissenbrunner (2001: 98) die tatsächliche Anerkennung der IGGiÖ und ihrer Kompetenzen von Seiten ATIBs sowie eine stärkere Auseinandersetzung der Organisation mit einem europäischen bzw. österreichischen Islam. Die IGGiÖ hingegen müsse ATIB und ihre Klientel stärker als bisher integrieren, wofür noch Handlungsspielraum gegeben sei. Nach Hafez kam es in den letzten Jahren bereits zu einer verstärkten Kooperation zwischen IGGiÖ und ATIB. Die IGGiÖ sei als Institution unumgänglich, wenn es um gemeinsame Forderungen, zum Beispiel die Errichtung eines islamischen Friedhofes, geht; auch sei eine engere Zusammenarbeit für ATIB gewinnbringend, da die IGGiÖ viel Aufmerksamkeit (unter anderem durch die Imame-Konferenzen) von Seiten der österreichischen Politik erhält, wodurch auch ATIB eine stärkere Anerkennung seitens des Staates erwirken könne (Hafez 2006: 75).

Die Ein-Drittel-Regelung

In diesem Konflikt kommt ein wesentliches Element des österreichischen Verhältnisses von Staat und Religion zum Ausdruck, das bereits skizziert wurde, die so genannte „innere Autonomie“ von KuR. Die innere (selbstbestimmte) Struktur der IGGiÖ wird in ihrer Verfassung definiert, und sie enthält unter anderem die so genannte Ein-Drittel-Regelung, die von ATIB kritisiert wird. Diese Klausel bezieht sich auf Bestimmungen, die die sprachliche und ethnische Zusammensetzung ihrer Gremien regeln (URL 4). Für den Gemeindeausschuss der IGGiÖ (neun Mitglieder) gilt, dass mindestens die Hälfte der Mitglieder die österreichische Staatsbürgerschaft besitzen soll und nicht mehr als ein Drittel der Ausschussmitglieder einer einzigen ethnischen und sprachlichen Gruppe angehören darf (Art. 28).

Diese Vorgabe bezüglich der österreichischen Staatsbürgerschaft gibt es für die Gremien des Schurarates und des Obersten Rates nicht. Doch auch hier gilt die Ein-Drittel-Regelung: „Nicht mehr als ein Drittel der Mitglieder dürfen einer (einzigen) ethnischen und sprachlichen Gruppe angehören“ (Artikel 34 und Artikel 37). Nach Mouddar Khouja dient dieser Grundsatz, der seit Beginn der Arbeit der IGGiÖ Geltung hat, dazu, „das Ganze harmonisch zu gestalten, innermuslimisch. Um nicht den Fall zu haben, dass eine Minderheit, die stark organisiert ist, eine andere benachteiligt“ (Interview Mouddar Khouja, 4. Mai 2006). Diese Regelung bezieht sich nicht auf die unterschiedlichen islamischen Rechtsschulen, was auch insofern schwierig wäre, als der Großteil der MuslimInnen in Österreich der hanefitischen Rechtsschule angehört (durch die Mehrheit der EinwanderInnen aus der Türkei und aus Bosnien-Herzegowina). Die Dominanz dieser Rechtsschule in Österreich wird von der IGGiÖ mit 83 bis 85 Prozent angegeben (ebd.).

Mitgliedschaft

Die Islamische Glaubensgemeinschaft propagiert also seit ihrem Bestehen eine Vertretung, in der die Gemeinsamkeit der Religion Differenzen der ethnischen und sprachlichen Zugehörigkeiten wie auch der Herkunft überwinden soll. Eine solche „Exklusivität der Mitgliedschaft auf individueller Ebene bei gleichzeitiger Offenheit der Mitgliedschaft unabhängig von Herkunft oder Kultur“ ist für alle großen Religionsgemeinschaften charakteristisch (Perchinig 2001: 3). Von staatlicher Seite werden, wie bereits erwähnt, alle MuslimInnen in Österreich zu Mitgliedern der IGGiÖ erklärt.

Allerdings wird in der Verfassung der IGGiÖ eine Unterscheidung von Formen der Mitgliedschaft eingeführt. Alle „in Österreich lebenden“ MuslimInnen können „sämtliche Serviceeinrichtungen der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Anspruch nehmen und werden dabei mit ebenso viel Einsatz vertreten wie eingetragene Mitglieder“ (URL 5). Diese zweite Form der Mitgliedschaft, die eingetragene oder auch „aktive“, bekommt, wer einen jährlichen Mitgliedsbeitrag von mindestens 43,60 € zahlt.

„Wir können aufgrund dieses Gesetzes [des Islamgesetzes] keine Steuern, keine Steuern beheben. Die katholische und die evangelische Kirche können diese Steuern beheben, alle anderen nicht. Und somit sind wir auf diese Mitgliedsbeiträge der aktiven Mitglieder – denn per Gesetz sind alle Muslime Mitglieder, ob sie aktiv oder passiv sind, ist hingestellt – angewiesen.“ (Interview Mouddar Khouja, 4. Mai 2006)

Die aktive Mitgliedschaft beinhaltet einen sehr wichtigen Aspekt, nämlich das aktive und passive Wahlrecht. Da die Zahlung des Mitgliedsbeitrages mit dem Wahlrecht gekoppelt ist, „ist es immer so, dass viele sich engagieren, vor den Wahlen“ (ebd.). Die IGGiÖ hat derzeit um die tausend aktive, das heißt eingetragene Mitglieder. Partizipation (im Sinne des Wahlrechts) in der Islamischen Glaubensgemeinschaft ist also an die Zahlung eines Mitgliedsbeitrages gebunden. Dieser Aspekt erscheint hinsichtlich der Repräsentation, der Vertretung nach außen von Bedeutung: Die IGGiÖ spricht in der Öffentlichkeit *für* alle MuslimInnen Österreichs und stellt *den Islam* in Österreich nach außen dar. Durch das Kriterium der Mitgliedschaft beinhaltet das Sprechen für MuslimInnen jedoch nicht gleichzeitig die Mitsprache und Teilnahme aller MuslimInnen Österreichs in der Islamischen Glaubensgemeinschaft. Auf die Frage, wie die Islamische Glaubensgemeinschaft es dennoch legitimieren könne, für MuslimInnen in Österreich zu sprechen, meint Omar Al-Rawi:

„Naja, ... wer ist per Gesetz verpflichtet? Die Gewerkschaft spricht für die ArbeitnehmerInnen, es sind aber nicht alle Österreicher Mitglied der Gewerkschaft, und die Gewerkschaft wird nicht für alle wirklich sprechen können. Nur weil eine Gewerkschaft den Kollektivvertrag im Rahmen der Sozialpartnerschaft aushandelt, gilt er für alle, ja? [...] Wolfgang Schüssel wurde nicht von allen gewählt, und ich fühle mich nicht von ihm vertreten, aber [er] spricht für Österreich als österreichischer Bundeskanzler, wenn er irgendwo auf Besuch fährt. Die Glaubensgemeinschaft ist der offizielle Ansprechpartner der österreichischen Institutionen, ist der, der etwas aushandelt, aber es muss nicht heißen, dass sich alle dadurch vertreten fühlen, oder es für richtig halten, was sie macht ... Aber das wird's in keinem Bereich hundertprozentig sein.“ (Interview Omar Al-Rawi, 28. Februar 2006)¹⁴

Omar Al-Rawi, der Integrationsbeauftragte der IGGiÖ, beruft sich hier darauf, dass die Islamische Glaubensgemeinschaft eine Körperschaft öffentlichen Rechts ist (wie die Gewerkschaft), die ebenso demokratischen Prinzipien unterstehe wie etwa die Bundesregierung. Er nennt die IGGiÖ in einer Reihe mit Interessensvertretungen, die „nicht für alle sprechen können“ (Interview Omar Al-Rawi, 28. Februar 2006). In Anbetracht der geringen Zahl an aktiven Mitgliedern der IGGiÖ –

¹⁴ Omar Al-Rawi ist der Integrationsbeauftragte der Islamischen Glaubensgemeinschaft, Mitbegründer der Initiative muslimische ÖsterreicherInnen und seit 2002 Gemeinderatsabgeordneter zum Wiener Landtag für die SPÖ. Das Interview mit ihm fand am 28. Februar 2006 im Wiener Rathaus (SPÖ-Büro) statt.

nur etwa 0,3 Prozent aller in Österreich lebenden MuslimInnen sind wahlberechtigte Mitglieder – erscheinen dieses Argument bzw. die Vergleiche, die Omar Al-Rawi zieht, jedoch gewagt.

Wie Hafez bemerkt, ist es in dieser Frage allerdings auch notwendig, die Rolle der großen muslimischen Vereine, der so genannten Spitzenverbände zu berücksichtigen.¹⁵ Die Fragestellung, „ob die IGGiÖ durch die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung direkt legitimiert ist“, sei „nicht hilfreich“ (Hafez 2006: 121). Er begründet dies mit der Kooperation der IGGiÖ mit diesen muslimischen Spitzenverbänden – die ja den Großteil der religiösen Infrastruktur und Dienstleistungen (Moscheen, Freitagsgebete usw.) bereitstellen (ebd.). Außerdem werde ein Großteil der FunktionärInnen für die Gremien der IGGiÖ (Mitglieder der Gemeindeausschüsse, Oberster Rat) aus den großen islamischen Verbänden rekrutiert. Daher werden nach Hafez mindestens 87.000 MuslimInnen, das sind 20 Prozent aller in Österreich lebenden MuslimInnen, indirekt (über die Spitzenverbände, die mit der IGGiÖ kooperieren) oder direkt von der IGGiÖ „religiös begleitet“ (ebd.: 122).

Dennoch kann zusammenfassend zum *Sprechen für* MuslimInnen seitens der IGGiÖ an dieser Stelle festgehalten werden, dass zwar alle MuslimInnen durch die IGGiÖ vertreten werden, aber nur eine Minderheit davon Mitglieder der Vertretungsorganisation sind bzw. diese wählt. Wie Freedman (2005: 309) es ausdrückt: „With the power of representation come struggles for power over it“. Dies kommt unter anderem in der Kritik shiitischer und alevitischer Vereine an der Position der Islamischen Glaubensgemeinschaft zum Ausdruck.

„Wir werden gehört“ – Die IGGiÖ im öffentlichen Diskurs

„In Österreich haben wir erreicht, dass, egal was passiert, über Islam oder Muslime, die Muslime gleich gefragt [werden]“ (Interview Tarafa Baghajati, 3. Dezember 2005).¹⁶

Als Folge ihrer Vertretungsfunktion sowie des damit verbundenen Status als Körperschaft öffentlichen Rechts ist die IGGiÖ auch dazu berechtigt, sich öffentlich zu äußern. Da Religionsgemeinschaften als solche anerkannt werden, wird vom Staat auch deren öffentliches Wirken ermöglicht (Pötz 2002: 31). In Österreich besteht bezüglich der gesellschaftlichen Funktion von Religionsgemeinschaften eine breite politische Akzeptanz (ebd.). Dies äußert sich unter anderem im Rundfunkgesetz, das den ORF dazu verpflichtet, im Rahmen seines Programmauftrages „die angemessene Berücksichtigung der Bedeutung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften“ zu erfüllen (URL 6). Laut Programmrichtlinien sollen sowohl gesellschaftliche Relevanz als auch Glaubensinhalte der Kirchen und Religionsgesellschaften berücksichtigt werden. Auch im Publikumsrat (PR) des ORF sind Religionsgemeinschaften vertreten: die katholische und die evangelische Kirche stellen derzeit je einen Vertreter.

¹⁵ Die drei größten muslimischen Spitzenverbände in Österreich sind die Islamische Föderation (IF), die Islamischen Kulturzentren (IKZ) und die Türkisch Islamische Union für Kulturelle und Soziale Zusammenarbeit in Österreich (ATIB) (Hafez 2006: 36).

¹⁶ Tarafa Baghajati ist Mitbegründer der Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen und Vorsitzender der NGO European Network Against Racism (ENAR). Er arbeitet hauptberuflich als Ingenieur. Das Interview mit Tarafa Baghajati wurde am 3. Dezember 2005 in der Schura-Moschee im 2. Wiener Gemeindebezirk durchgeführt.

Die Islamische Glaubensgemeinschaft hat ein Mitspracherecht im Rahmen der Sendung „Religionen der Welt“. Hier werden allgemeine Beiträge über verschiedene Religionen gezeigt. Die anerkannten Religionsgemeinschaften können bei der Sendungsgestaltung mitreden, zum Beispiel Themen vorschlagen. Die redaktionelle Hoheit obliegt aber dem ORF.¹⁷ Die Zusammenarbeit mit dem Hörfunk wird von der IGGiÖ als „sehr gut und fair“ beschrieben. Wenn die IGGiÖ eine Aussendung macht, würde diese in „Religion aktuell“ (auf Ö1) gesendet, und die Berichterstattung sei „gut und umfassend“ (Interview Amina Baghajati, 18. November 2005).¹⁸ Insgesamt sendet die Religionsabteilung des österreichischen Hörfunks wöchentlich viereinhalb Stunden Programm und produziert auch für den Radiosender Ö3 und die Landesstudios.

Ihr Status als öffentlich-rechtliche Körperschaft ist in Anbetracht dieser Rahmenbedingungen von zentraler Bedeutung für die IGGiÖ, er bedingt in gewisser Weise ihre Legitimität, öffentlich *für* MuslimInnen in Österreich zu sprechen. Für die große Präsenz der Islamischen Glaubensgemeinschaft in der österreichischen Öffentlichkeit sind aber auch die verstärkten Aktivitäten ihrer AkteurInnen in diesem Bereich ausschlaggebend. Seit dem Jahr 2000 hat sich die Medienarbeit zu einem wichtigen Handlungsfeld und neuen Schwerpunkt entwickelt.

Von grundlegender Bedeutung dafür war die Entstehung der „Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen“ (IMÖ).¹⁹ Gegründet wurde diese nach einer ORF-Diskussionssendung („Zur Sache“) im November 1999. Darin hatte der FPÖ-Justizsprecher und ehemalige Justizminister Harald Ofner über das „Problem mit den außereuropäischen Muslimen“ gesprochen; 20 Prozent der MuslimInnen seien FundamentalistInnen. Laut dem Mitbegründer der IMÖ, Tarafa Baghajati, war das „vielleicht der erste Angriff auf Muslime politischer Natur“ in Österreich (Interview, 3. Dezember 2005).

Als Reaktion darauf entschloss sich eine Gruppe von MuslimInnen, sich in die öffentlichen Debatten einzumischen, schließlich könne man „sich nicht auf der einen Seite ärgern, was alles über einen geschrieben und verbreitet wird, an Fehlinformation, (...) wenn man nicht selbst als Ansprechpartner da ist“ (Interview Amina Baghajati, 18. November 2005). Die Initiative äußerte ihre Kritik zunächst in Form von Leserbriefen, beteiligte sich an Diskussionsrunden und begann bald auch mit Projekten wie dem Tag der offenen Moschee (Strasser 2003: 278f.).

„Damals haben viele Muslime sich gesagt: das kann nur passieren, dass wir Muslime zum Sündenbock gemacht werden, weil die Muslime gesellschaftlich zu wenig sichtbar sind. Weil ein Sündenbock ein besonders bequemer ist, wenn er gesellschaftlich gar nicht wahrgenommen wird, wenn es so eine Art graue Masse ist. Über die kann man dann alles erzählen. (...) Und man hat über Muslime, über Islam geredet, aber nicht mit den

¹⁷ Sendungen zum Islam in dieser Reihe laufen unter dem Titel „Stimme des Islam“, Sendungsthemen waren zum Beispiel: „Das Jesusbild im Islam“ oder „Umweltschutz im Islam“. Die Sendereihe wird Samstags von 16:55 bis 17:00 Uhr in ORF 2 gesendet.

¹⁸ Amina Baghajati ist die Medienreferentin der Religionsgemeinde Wien und der IGGiÖ sowie Mitglied des Obersten Rates und des Schura-Rates. Weiters ist sie Mitbegründerin und Mitglied der Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen und des Forums muslimische Frauen Österreich. Sie unterrichtet außerdem an der Islamischen Religionspädagogischen Akademie (IRPA). Das Interview wurde am 18. November 2005 in ihrer Wohnung in Wien durchgeführt.

¹⁹ Im Folgenden verwende ich alternierend die Abkürzung IMÖ oder „die Initiative“, wie sie ihre AkteurInnen selbst häufig bezeichnen. Gemeint ist damit immer die Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen.

Muslimen (...). Dieser Punkt hat uns sehr getroffen, und wir haben mit gezielter Medienarbeit begonnen.“ (Interview Amina Baghajati, 18. November 2005)

Die Kerngruppe der Initiative besteht aus fünf Personen. Vier von ihnen waren bzw. wurden (in der Zwischenzeit) auch FunktionärInnen der Islamischen Glaubensgemeinschaft.

Das Medienreferat der Islamischen Glaubensgemeinschaft entstand unmittelbar aus den Aktivitäten der Initiative. Anlässlich der Wahlen der Religionsgemeinde Wien im Jahr 2000 wurde Amina Baghajati gefragt, ob sie nicht mitarbeiten wolle. Aufgrund ihrer Erfahrungen und medialen Kontakte in der IMÖ wurde sie schließlich zur Medienreferentin bestellt. Das neue Tätigkeitsfeld der Öffentlichkeitsarbeit, das „durch mediale Präsenz Öffentlichkeit schaffen“ soll (URL 7), erfährt eine große Nachfrage. Presseaussendungen der IGGiÖ oder auch das Angebot, InterviewpartnerInnen zu vermitteln, werden von JournalistInnen stark genutzt (Interview Amina Baghajati, 18. November 2005). Durch die Aktivitäten in diesem Bereich möchte die IGGiÖ, wie ihrem Leitbild zu entnehmen ist, auch die Teilnahme von MuslimInnen am gesellschaftlichen Leben fördern (URL 8).

„Öffentlichkeit haben“

Die Referentin erzählt über die positiven Auswirkungen der verstärkten Tätigkeiten in der Medienarbeit:

„Wenn ich mir anschau, wie sich die Berichterstattung entwickelt hat, [meine ich], tatsächlich merken zu können, dass das Sprechen mit Muslimen wirklich etwas gebracht hat; dass das Freiheit Geben, indem man von staatlicher Seite keinen Druck ausübt, dann auch Freiheit in jeder Hinsicht bedeutet.“ (Interview Amina Baghajati, 18. November 2005)

Die MuslimInnen (das heißt ihre Vertretung, die IGGiÖ), werden „gleich gefragt“, „kontaktiert“, hatten „häufig die Möglichkeit, in den Medien zu sprechen“ und kamen so, im Gegensatz zu MuslimInnen in anderen europäischen Ländern, hier auch „zu Wort“. Um diese Aussagen der AkteurInnen zusammenzuführen, wurde in der Interviewanalyse die Formulierung „Öffentlichkeit haben“ (oder, alternativ: „zu Wort kommen“) als zentrale Kategorie herausgefiltert und anschließend dimensionalisiert (Strübing 2004: 24). Dimensionalisierung zielt auf die Erzeugung analytischer Vielfalt ab, eine „Vielfalt der möglichen Sichtweisen“. Dabei soll versuchsweise die Perspektive von AkteurInnen übernommen werden, um deren Handlungsweisen zu entschlüsseln (ebd).

Durch die dimensionale Analyse der Kategorie *Öffentlichkeit haben* wurde die Bandbreite dessen, was sie beinhalten kann, erhoben: Personen, die in der Öffentlichkeit gehört werden, teilen gewisse Erfahrungen. Man kann von fremden Menschen erkannt, von einer Zeitschrift kontaktiert werden, aber auch eine Meinung über die Medien kundtun. Wer *Öffentlichkeit hat*, ist sich wahrscheinlich auch der gegenteiligen Möglichkeit bewusst: sie nicht (mehr) zu haben. Man kann gute und schlechte, viel oder wenig *Öffentlichkeit haben*.

Eine Person kann aufgrund ihrer individuellen Eigenschaften oder Erfolge *Öffentlichkeit haben* (zum Beispiel ein Schauspieler, eine Opernsängerin oder eine Pop-Größe) oder aber als Funktio-

närin einer Partei oder einer Organisation. In welcher Eigenschaft hat jemand Öffentlichkeit, als Individuum oder FunktionärIn/VertreterIn einer Gruppe? Wer hat Öffentlichkeit? Diese Frage ist aus zwei Gründen von Bedeutung: Zum einen unterscheiden sich Form und Inhalt der (Selbst-) Darstellung im öffentlichen Raum, je nachdem, ob individuelle oder kollektiv definierte Interessen vorliegen. Eine Opernsängerin möchte vielleicht die Verkaufszahlen ihrer neuesten CD erhöhen. Für eine Organisation/einen Verband von Menschen bedeutet *Öffentlichkeit haben* aber auch, dass sie gemeinsame Interessen, Ziele und Wege dorthin formulieren muss.

Zum anderen sind bezüglich des Zugangs zum öffentlichen Raum auch Fragen der Positionierung relevant. *Eine Stimme haben* und reden können die meisten Menschen, solange sie nicht aufgrund körperlicher Beeinträchtigung dessen unfähig sind. Der Ausdruck *zu Wort kommen* beinhaltet aber mehr und kann sich auf verschiedene Situationen beziehen, in denen Menschen miteinander kommunizieren. Wie Talal Asad (1999: 180) schreibt:

„The enjoyment of free speech presupposes not merely the physical ability to speak but *to be heard*, a condition without which speaking to some effect is not possible. If one's speech has no effect whatever, it can hardly be said to be in the public sphere, no matter how loudly one shouts. *To make others listen* even if they would prefer not to hear, to speak to some consequence so that something in the political world is affected, to come to a conclusion, to have the authority to make practical decisions on the basis of that conclusion – these are all presupposed in the idea of free public debate as a liberal virtue. But these performatives are not open equally to everyone because the domain of free speech is always shaped by preestablished limits.“

Zu Wort zu kommen impliziert also ein Machtverhältnis, da es auch die gegenteilige Möglichkeit beinhaltet: *nicht zu Wort zu kommen* oder auch *nicht gefragt zu werden*. In Bezug auf den öffentlichen Diskurs bedeutet *zu Wort kommen* daher nicht nur die Möglichkeit, sich zu artikulieren, sondern auch *gehört zu werden*. Diesen Aspekt zu berücksichtigen ist wichtig, da der öffentliche Raum schon immer ein Raum war, aus dem gewisse Gruppen von Menschen ausgeschlossen wurden. „The public space is a space necessarily (not just contingently) articulated by power. And everyone who enters it must address power's disposition of people and things“ (Asad 1999: 180). Auch Göle (2004: 39) verweist darauf, dass der Begriff des öffentlichen Raumes (*public space*) immer Fragen von Machtverhältnissen, Mehrheits- und Minderheitensituationen und kultureller Differenz beinhaltet.

„Speaking of“: Repräsentationsstrategien der IGGiÖ

Eine Dimension des *Öffentlichkeit habens* der IGGiÖ ist, ob sie bewusst gesucht wurde oder „plötzlich da“ ist. Die Frage, ob es in einem bestimmten Moment erwünscht ist, *Öffentlichkeit zu haben* oder nicht, ist vor allem in Bezug auf Handlungsstrategien zentral. Wurde die Öffentlichkeit gesucht, haben die betreffenden AkteurInnen einen bestimmten Grund dafür, verfolgen sie wahrscheinlich ein Ziel damit. Beruft etwa die Islamische Glaubensgemeinschaft eine Pressekonferenz ein, kann das als erwünschte/gesuchte Öffentlichkeit angesehen werden, zum Beispiel um die Beschlüsse der Imame-Konferenz publik zu machen. Ist die Öffentlichkeit nicht von den AkteurInnen gesucht worden, so hat möglicherweise ein externes Ereignis dazu beigetragen, dass sie diese dennoch bekommen. Das können „spektakuläre“ Entdeckungen einer

JournalistIn sein, die/der etwas herausgefunden hat, das die Betroffenen eigentlich nicht öffentlich machen wollten (eine „Affäre“). Es kann aber auch ein Ereignis sein, das in einer (tatsächlichen oder zugeschriebenen) Beziehung zur Organisation oder zu den darin tätigen Personen steht – aufgrund ihrer Persönlichkeit, Funktion, Rolle oder Lokalität – wie im Fall der Terroranschläge in New York, Madrid oder London. Die Medien suchen und befragen dann „muslimische RepräsentantInnen“. In einem solchen Fall „ungeplanter“ Öffentlichkeit hat die betroffene Person/Organisation zu entscheiden, wie sie darauf reagiert, und sie wird sich eine Strategie überlegen. Sie kann etwa versuchen, die erhaltene öffentliche Aufmerksamkeit zu dämpfen, sich ihr zu entziehen (zum Beispiel indem keine Stellungnahme abgegeben wird) oder aber aktiv zu nutzen, um eine bestimmte Position/Meinung zu transportieren.

Anhand eines Fallbeispiels aus dem öffentlichen Diskurs, nämlich der so genannten „Imame-Debatte“ nach den Attentaten in öffentlichen Verkehrsmitteln in London im Juli 2005, sollen im Folgenden Strategien der Darstellung aufgezeigt werden, die sich im Prozess des *zu Wort kommens* der IGGiÖ von einer Schadensbegrenzung und Relativierung zu einer Re/präsentation (und Produktion) der muslimischen Gemeinschaft in Österreich wandelte. Dabei werden sowohl Grenzziehungen als auch Mechanismen des Einschließens deutlich. „Öffentlichkeit“ wurde nach Nilüfer Göle (2004: 39) als „Objekt für konkrete Beobachtungen“ verstanden, da diese an Hannah Arendt orientierte Konzeptualisierung es ermöglicht, den öffentlichen Raum nicht als abstraktes Ideal, sondern als einen Ort zu verstehen, „in dem sich soziale Beziehungen manifestieren, Klassenbeziehungen ebenso wie kulturelle Unterschiede“ (ebd.).

Die „Imame-Debatte“ im Sommer 2005

Am 7. Juli 2005 detonierten in öffentlichen Verkehrsmitteln in London vier Bomben, wobei über fünfzig Menschen getötet und 700 weitere verletzt wurden. Infolge der Anschläge begann in der österreichischen Öffentlichkeit eine wochenlange und intensive Diskussion.²⁰ Insbesondere nachdem am 13. Juli bekannt geworden war, dass drei der Attentäter in Großbritannien geborene Muslime waren, wurde auch die Frage nach der „Integration von MuslimInnen“ in Österreich laut:

„Der Schock über die Terroranschläge in London sitzt tief. [...] Besonders beunruhigte auch die Tatsache, dass die Attentäter keine Ausländer waren – sondern aus einem Land stammten, in dem sie bombten. Noch dazu in einer britischen Gesellschaft, die sich selbst als besonders multikulturell empfand. Nicht nur Großbritannien, ganz Europa stellt sich seither die Frage: Wird Radikalität, die die Grundlage dieses Terrors bildet, auch in anderen europäischen Ländern gepredigt?“ (Otto Klambauer, in: *Kurier*, 31. Juli 2005: 7)

²⁰ Die öffentlichen Diskussionen dauerten etwa einen Monat, von Mitte Juli bis Mitte August 2005; untersucht wurde insbesondere die Berichterstattung der Tageszeitungen *Kurier*, *Presse* und *Der Standard* sowie der Wochenzeitung *Der Falter*. Diese Zeitungen veröffentlichten zwischen 15. Juli und 21. August 2005 über vierzig Artikel, Berichte, Reportagen und Kommentare, die in Zusammenhang mit den Anschlägen in London standen, sich zu einem großen Teil aber mit „radikalen Predigern“, „Islam“ und „MuslimInnen“ in Österreich befassten. Als Folge der medialen Debatte beklagte Omar Al-Rawi, dass JournalistInnen mit versteckten Tonbändern in die Wiener Moscheen kämen und ein Bericht über „radikale Muslime“ mit dem Bild der als liberal bekannten Schura-Moschee unterlegt wurde. Die NachbarInnen der Moschee am Praterstern glaubten seitdem, „dass hier Radikale ein und aus gehen“ (Omar Al-Rawi, zit. in: *Der Falter*, Nr. 31, 3. August 2005).

In diesem Zitat wird angesprochen, was in wissenschaftlichen Debatten seit Jahren unter dem Begriff des „Multikulturalismus“ erörtert wird. Wie Stefano Allievi (2003b: 362f.) bemerkt, ist die Debatte über Multikulturalismus in allen Öffentlichkeiten (west)europäischer Länder gleichermaßen präsent. Zwar waren die Gesellschaften schon vor der Ankunft von muslimischen ImmigrantInnen pluralistisch und multikulturell, doch erst durch die Präsenz des Islam wurden sie verstärkt als solche wahrgenommen (ebd.). Der Bezug auf die Wahrnehmung der britischen Gesellschaft als „besonders multikulturell“ verweist auf die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffes: Während sich das Adjektiv multikulturell auf den faktischen Pluralismus westlicher Gesellschaften bezieht (sie sind einfach nicht monokulturell bzw. kulturell homogen), beinhaltet „Multikulturalismus“ eine soziale Doktrin, die sich als positive Alternative zu Assimilationspolitiken versteht und für die Anerkennung kultureller Differenzen plädiert (Ang 2005: 228). Muslimische BürgerInnen laufen dabei zunehmend Gefahr, als innerer Feind (*enemy within*) positioniert zu werden. In diesem Kontext (angefangen mit den Anschlägen des 11. September) haben sich auch Debatten über den Multikulturalismus sowie dessen Politiken geändert und werden nun zunehmend kritisiert (ebd.). Dem Kredo des Schutzes kultureller Differenz wird vermehrt mit Forderungen nach Assimilation begegnet, und es werden Alternativen in Form von individuell begründetem Diskriminierungsschutz an Stelle kultureller Gruppenrechte gesucht und gefordert. Christian Joppke (2003: 1) spricht aufgrund dieser Entwicklungen vom „retreat of Multiculturalism in the Liberal State“, einem Rückzug, der in den veränderten Politiken jener Staaten zum Ausdruck kommt, die zuvor eine Politik der Anerkennung betrieben hatten (zum Beispiel die Niederlande).

In Österreich, einem Land, das nie eine Politik des Multikulturalismus verfolgt hat, gab der Anschlag in London Anlass zu einer breiten Debatte über muslimische MitbürgerInnen:

„Gibt es Hassprediger in Moscheen auch bei uns? [...] Die Londoner Attentate lassen wichtige Fragen akut werden: Wer sind die Moslems im eigenen Land? Wie leben sie? Was glauben sie?“ (Otto Klambauer, in: Kurier, 31. Juli 2005: 7)

Der Großteil der hiesigen Berichterstattung in der „Imame-Debatte“ konzentrierte sich bald auf die Frage nach „radikalen Imamen“ in Österreich.²¹ Bis dahin hatten Imame in den österreichischen Medien keine Rolle gespielt, da sie üblicherweise nicht den Vereinsvorsitz in den Moscheen innehaben und daher keine repräsentative Funktion „nach außen“, gegenüber der österreichischen (Mehrheits-)Gesellschaft haben (Kroissenbrunner 2001: 3).

Zeitgleich mit dem Aufkommen des öffentlichen Interesses an „radikalen Predigern“ wurde auch der Verfassungsschutzbericht veröffentlicht, in dem die Situation in Bezug auf Islamismus in Österreich als ruhig und nicht gefährlich eingestuft wurde (URL 9). Dieser Bericht hatte zur Folge, dass die Medien auch VertreterInnen staatlicher Behörden, vor allem des Innenministeriums, befragten; Debatten über die „innere Sicherheit“ und die Frage nach den Verantwortlichen für die Kontrolle radikaler Imame kamen auf. Von „muslimischer Seite“ wurden in dieser Zeit

²¹ Die Islamische Glaubensgemeinschaft hat in Ihrer Verfassungsänderung 1999 die Schreibweise „VorbeterInnen“ eingeführt, und es gibt offensichtlich bereits einige weibliche Imaminnen in Österreich. Da in der hier dargestellten öffentlichen Debatte über „radikale Imame“ immer die männliche Form verwendet wurde, benutze auch ich diese in der Folge. Die geschlechtergerechte Schreibweise („ImamInnen“) verwende ich nur dort, wo ich mich direkt auf die IGGiÖ (Verfassung, Stellungnahmen usw.) beziehe.

meist FunktionärInnen der Islamischen Glaubensgemeinschaft von den Mainstream-Medien zitiert und befragt.

Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich verfasste noch am Tag der Anschläge eine Stellungnahme, in der sie die Terroranschläge in London verurteilte: „Die Muslime in diesem Land treten dafür ein, jeden, der mit diesen Anschlägen etwas zu tun hat, zu verurteilen und ihn seiner gerechten Strafe zu zuführen“ (Elektronische Aussendung der IGGiÖ, 7. Juli 2005). Die IGGiÖ rief auch die Imame in Österreich dazu auf, die Anschläge in ihren Freitagspredigten zu thematisieren. Der Imam der Schura-Moschee im 2. Bezirk, Adnan Ibrahim, kam dieser Aufforderung nach. Er sprach eine Fatwa gegen den Terrorismus aus. Darin rief er alle MuslimInnen dazu auf, sofort die Sicherheitsbehörden zu verständigen, so sie von der Planung eines Terroraktes erfahren würden. Über die Website islamonline.com wurde seine Stellungnahme auch über die Grenzen Österreichs bekannt (Florian Klenk und Nina Weissensteiner, in: Der Falter Nr. 31, 3. August 2005).

Im Laufe der anschließenden Debatte über die Zahl von Moscheen in Österreich, in denen radikale Predigten abgehalten werden, begab sich *Die Presse* auf die Suche nach einem „radikalen Imam“ und fand ihn in einem Verein im 7. Wiener Gemeindebezirk. Am 21. Juli wurde er auf der Titelseite mit den Worten „Glaube nicht an Demokratie“ zitiert (Erich Kocina und Rainer Nowak, in: Die Presse, 21. Juli 2005). Im Interview mit der Tageszeitung äußerte Armin Bibars, Vizevorsitzender des betreffenden Moscheevereines, dass er mit der medialen Debatte, die sich um Begriffe wie „Hassprediger“ drehe, nicht einverstanden sei. Außerdem gehe der Hass nicht von ihnen, sondern von Omar Al-Rawi aus. MuslimInnen sollten nicht an österreichischen Wahlen teilnehmen, da sie nicht Teil der Gesellschaft seien, wie dies der Integrationsbeauftragte der IGGiÖ „propagiere“. Im Verlauf des weiteren Interviews wurden der Imam und der Vorsitzende des Vereines noch über ihre Ansichten zur Demokratie, zur (österreichischen) Gesetzgebung, ihrem Gewaltverständnis und den Anschlägen in London befragt. Ihre Antworten zogen zahlreiche Reaktionen und eine Verlängerung der medialen Diskussion nach sich.

Die IGGiÖ distanzierte sich von den Aussagen Bibars und betonte, dass nur eine kleine Minderheit so denke (Omar Al-Rawi, in: Der Standard, 21. Juli 2005). In öffentlich übermittelten Botschaften wiesen sich die staatlichen Behörden und die Islamische Glaubensgemeinschaft anschließend gegenseitig die Verantwortung für die Kontrolle radikaler Prediger zu. Rechtlich betrachtet ist die IGGiÖ allerdings nur für die Bestellung jener Imame zuständig, die ein Visum benötigen. Der Verein, der sie ins Land holen möchte, muss dies über die Islamische Glaubensgemeinschaft beantragen.²² Im Falle des Moscheevereines im siebenten Wiener Gemeindebezirk wurde kein Visum benötigt – sowohl der Imam Abu Muhammad als auch der stellvertretende Vorsitzende, Armin Bibars, sind österreichische Staatsbürger.

Besitzt ein Imam die österreichische Staatsbürgerschaft, kann die IGGiÖ ihm nicht „das Wort verbieten“ (Interview Amina Baghajati, 18. November 2005). Die Ablehnung der Kontrolle von Imamen seitens der Glaubensgemeinschaft ist auch in der Religion begründet. Im Islam gibt es keinen Klerus, er ist eine Laiengemeinschaft. „Das heißt, die Bewilligung, dass jemand ein Imam

²² Dies gilt nicht für Imame, die vom türkischen Dachverband ATIB beschäftigt werden, über die die IGGiÖ keinerlei Kontrolle oder Einflussmöglichkeiten hat. Die von ATIB angestellten Imame sind der türkischen Religionsbürokratie zuzuordnen, sie werden ausschließlich von der türkischen Botschaft in Wien beaufsichtigt (Kroissenbrunner 2001: 99f.).

sein, predigen darf, dass er eine Moschee öffnet, die hat keiner. Das kann jeder machen“ (Interview Omar Al-Rawi, 28. Februar 2006).

Erik Buxbaum, der Generaldirektor für Öffentliche Sicherheit, äußerte jedoch, es sei Aufgabe der Islamischen Glaubensgemeinschaft, „Ordnung in den eigenen Reihen“ zu schaffen. Es sei schließlich nicht die Polizei, die die Prediger ins Land hole (Ö1 Mittagsjournal, 15. Juli 2005).

Die IGGiÖ versuchte im Zuge der Debatte einerseits, die vermeintliche Bedrohung durch islamistische „Hassprediger“ zu relativieren, andererseits nutzte sie die öffentliche Aufmerksamkeit, um sich aktiv von Bibars und seinesgleichen abzugrenzen. Bereits die Diskussion zwischen IGGiÖ und Innenministerium, wer für die „Kontrolle“ radikaler Prediger zuständig sei, wies eine deutliche Unterscheidung zwischen *wir* und *sie* (sowohl von Seiten der staatlichen Behörden als auch von Seiten der Glaubensgemeinschaft) auf. Bei näherer Untersuchung der Darstellungen der Glaubensgemeinschaft wird deutlich, dass dabei auch eine (gewisse) Gemeinschaft von MuslimInnen und eine bestimmte Form des Islam in Österreich/Europa präsentiert wurden.

Repräsentation von Grenzen oder: wer sind „sie“?

Religiöse und politische Definitionen (kollektiver) Identitäten unterscheiden sich stark von individuellen Erfahrungen und Wahrnehmungen von Identität(en). Der italienische Soziologe Stefano Allievi (2003a: 2f.) weist darauf hin, dass in Untersuchungen zu MuslimInnen in Europa der Fokus häufig darauf gelegt wird, was als deren „Kernidentität“ wahrgenommen wird, beziehungsweise auf die Folgen „ihrer“ Anwesenheit in Europa. Die Suche nach der Essenz *einer* kollektiven muslimischen Identität impliziert ein statisches, unveränderliches und starres Bild von Gemeinschaft.

Nicht gefragt wird hingegen, „how the Muslim presence ‚happens‘? In other words, how these populations/groups/communities ‚produce‘ themselves, through which means and logics? Which are the effects of this ‚production of community‘“ (Allievi 2002: 6). Um Prozesse der Bildung von Gemeinschaften und kollektiver Identitäten zu untersuchen, schlägt Allievi vor, sich den Grenzen (*frontiers*) zuzuwenden, jenen der community und der Gesellschaft, in der sie lebt. Wo verlaufen diese Grenzen? Was geschieht, wenn ein Individuum sie überschreitet, wie verwenden Individuen und Gruppen sie? Welche Funktionen haben sie (ebd.)?

Im Zuge der Imame-Debatte erfolgten m.E. einige Grenzziehungen. Von Seiten des Staates und der Medien wurden diese Grenzen in Meldungen gezogen wie: „Wer sind die Muslime? Wie leben sie?“ oder in Aussagen wie, die IGGiÖ solle „Ordnung in den eigenen Reihen schaffen“. Impliziert ist in diesen Äußerungen, dass österreichische MuslimInnen nicht als „normale DurchschnittsösterreicherInnen“ erachtet werden. Beim Verdacht auf verfassungswidrige Tätigkeiten von MuslimInnen solle nicht die Polizei oder der Verfassungsschutz, sondern die IGGiÖ intervenieren, als läge dies außerhalb der Zuständigkeitsgrenze des Staates.

In der Debatte erfolgten aber auch *interne* Grenzziehungen, und zwar von Seiten der Glaubensgemeinschaft gegenüber anderen MuslimInnen. Dies wird zum Beispiel in folgendem Interviewausschnitt deutlich:

„Damals haben wir gesagt, da war viel Bauchweh, Juli und August war keine leichte Zeit, da haben wir gesagt: im Schlechten liegt auch manchmal das Gute, [...] man muss es nur finden. Und dadurch, dass die Diskussion aufgebrochen ist, wurden solche Extrempositionen seitens der anderen Muslime auch klar abgelehnt, und ausgegrenzt.“ (Interview Amina Baghajati, 18. November 2005)

Hier kommt zum Ausdruck, dass die IGGiÖ sich von radikalen Predigern in Österreich distanziert. Dies wurde auch zu einem Bestandteil ihrer Argumentationsstrategie in der „Imame-Debatte“. Die IGGiÖ wurde im Juli 2005 plötzlich von der Öffentlichkeit mit der Frage konfrontiert, wie viele radikale Prediger/MuslimInnen es in Österreich gäbe. Die Öffentlichkeit, die sie hier hatte, kann nicht als erwünscht oder gesucht bezeichnet werden („da war viel Bauchweh“). Doch, wie auch Omar Al-Rawi meint: „Eine Diskussion, auch wenn sie von außen erzwungen ist, führt zu einem internen Diskurs, und führt auch zu einem Selbstreinigungsprozess“ (Interview, 28. Februar 2006). Was dies bedeutet, wird in der folgenden Erzählung der Medienreferentin Amina Baghajati deutlich:

„Da ist was ans Licht gekommen, und die anderen haben Gelegenheit, Argumente zu finden, warum das nicht richtig ist, und darzulegen, dass es ein Holzweg ist, da wollen wir nicht hin. [...] Also das ist dann schon unser gutes Recht zu sagen, wir wollen uns auch aussuchen, mit wem wir eng zusammenarbeiten. Also im Praktischen: ich würde NIE eine Moscheeführung für eine Schulführung in dieser Moschee machen [...].²³ Wir sehen schon eine theologische, argumentative Möglichkeit, dass wir im Diskurs [...] ein starkes Wort sprechen für das, wovon wir annehmen, dass es uns weiterbringt. Und diese Positionen klar ablehnen, und damit auch eine Orientierungshilfe geben für Muslime. Sozusagen ... die Führerschaft möchten wir in der Diskussion schon haben, und hier ... meinungsbildend sein.“ (Interview Amina Baghajati, 18. November 2005)

Die Aussagen können zunächst als Strategie der IGGiÖ betrachtet werden, mit einer schwierigen Situation umzugehen. Hier wird auch deutlich, dass die VertreterInnen der Islamischen Glaubensgemeinschaft die „ungeplante“ Öffentlichkeit aktiv nutzten, um „Argumente zu finden“, warum radikale Positionen wie jene von Armin Bibars „falsch, ein Holzweg“ sind. Dadurch, dass die IGGiÖ *Öffentlichkeit hatte*, hatte sie auch die Möglichkeit, sich dagegen zu positionieren, eine „Orientierungshilfe“ zu geben und nicht zuletzt „meinungsbildend“ zu wirken.

Kritik an einer Strategie der Ausgrenzung radikaler MuslimInnen übt der Islamwissenschaftler und Soziologe Mouhannad Khorshide. Er bezeichnet dies als „Politik des Ausschließens“, die „nur nach außen“ Sinn macht. „Nach innen“ sollte man diese Politik nicht betreiben, sondern nach anderen Lösungen suchen. Denn die IGGiÖ, „die Mutter aller MuslimInnen“, könne sich nicht aussuchen, wen, welche MuslimInnen sie vertrete. Deshalb hätte sie auch die Aufgabe, mit Leuten wie Bibars zu sprechen (Interview Mouhannad Khorshide, 16. Februar 2006).²⁴

Wenn sich die IGGiÖ von radikalen MuslimInnen distanziert, stellt dies eine Ausgrenzung dar,

²³ Seit einigen Jahren veranstaltet die IGGiÖ regelmäßig so genannte „Tage der offenen Moschee“ und Moscheeführungen für spezielle Zielgruppen (zum Beispiel Schulen, PolizistInnen).

²⁴ Mouhannad Khorshide ist ein in Wien lebender islamischer Theologe und Soziologe. Er war zwei Jahre lang für die IGGiÖ als Religionslehrer tätig, bekleidet in der IGGiÖ oder der IMÖ aber keine Funktionen. Das persönliche Gespräch fand am 16. Februar 2006 statt.

die meint: „Ihr seid nicht Teil unserer Gemeinschaft“. Die Frage des „Inhaltes“ und der Herstellung (Produktion) der Gemeinschaft ist daher nicht als abgeschlossen zu betrachten.

Grenzüberschreitungen: „Wir, Muslime in der Welt“

In Khorshides Stellungnahme wird ein anderes Konzept der Gemeinschaft deutlich: die *Umma*, die Gesamtheit der gläubigen MuslimInnen in aller Welt, unabhängig von allen anderen Zugehörigkeiten. Alle Menschen, die an den einen Gott glauben und bekennen, dass Muhammad der Gesandte dieses Gottes ist, gehören der *Umma Muhammadyya* (der Gemeinde Muhammads) an (Khoury/Hagemann/Heine 2001: 547).

Auch die Islamische Glaubensgemeinschaft bezog sich in ihren Darstellungen auf die Gemeinschaft der gläubigen MuslimInnen. In einem Gastkommentar von Omar Al-Rawi in der *Presse* im Juli 2005 tritt diese Form der Darstellung *einer* muslimischen Gemeinschaft zutage. Sie besteht im Unterschied zur Strategie der Grenzziehung darin, (gewisse) Grenzen zu überschreiten. Der Zeitungskommentar wurde exemplarisch ausgewählt, er enthält zentrale Positionierungen der IGGiÖ. In seinem Gastkommentar fordert Al-Rawi, dass Mord, Terror, Gewalt und Ungerechtigkeit ohne „Dualismus“ zu verurteilen seien. So müsse die Ablehnung dieser Taten universell und für jeden gelten. Dazu gehöre „ein klares Islamverständnis ohne Konfusion“ (Omar Al-Rawi, in: Die Presse, 28. Juli 2005). Was könnte dieses „klare Islamverständnis“ – angesichts der realen Vielfalt an Ausprägungen, Rechtsschulen und dem nicht vorhandenen Klerus im Islam, kurz „der Vielfalt der Islame“ (Al-Azmeh 1993: 1) – sein, wie könnte es zustande kommen? Einen Hinweis darauf gibt es im Abschlussdokument der 1. österreichischen Imame-Konferenz aus dem Jahr 2005, auf das Al-Rawi verweist.²⁵

„Die Imame-Konferenz widmete schon ein Kapitel diesem Thema, wo festgehalten wurde, dass uns die Situation der Muslime in der Welt nicht gleichgültig sei. Hier werden wir unseren Beitrag leisten als Brückenbauer, aber auch Ungerechtigkeiten gegenüber muslimischen Gesellschaften aufzeigen.“ (Omar Al-Rawi, in: Die Presse, 28. Juli 2005)

Al-Rawi bezieht sich hier auf eine Gemeinschaft auf mehreren Ebenen: Das *Wir* kann zunächst als: „wir, die MuslimInnen in Europa“ verstanden werden, denen „sie – die MuslimInnen in der Welt“ nicht egal sein sollen. Es verbindet sie die *Umma*, mit der sich auch verschiedene AutorInnen, die sich mit dem Themenkomplex Islam/MuslimInnen in Europa auseinandersetzen, beschäftigen. Paul Lubeck (2002: 76) etwa bezeichnet die *Umma* als „transnationales Netzwerk“: Da eine der ältesten und beständigsten Selbstdefinitionen von MuslimInnen die Teilhabe an einer „globalen Identität“ ist, begünstige ihr kulturelles Kapital die Formierung von Netzwerken, die über nationale und kulturelle Grenzen hinwegreichen. Das historische Erbe des muslimischen Transnationalismus sei in der *Umma*, der gemeinsamen Mitgliedschaft in einer weltweiten Gemeinschaft von Gläubigen, begründet (ebd).

²⁵ Zentrale Elemente der Erklärung waren das Bekenntnis zu Demokratie, Menschenrechten, Pluralismus und Rechtsstaatlichkeit. In dem Dokument wurden auch alle ImamInnen und Intellektuellen aufgefordert, „sich intensiv mit der Bekämpfungsmöglichkeit des Extremismus in all seinen Erscheinungsformen auseinanderzusetzen“ (URL 11).

Stefano Allievi, der diese Gemeinschaft der Gläubigen als „transnationalen sozialen Raum“ (Allievi 2003a: 22) bezeichnet, erläutert, dass die *Umma* gerade in Europa große Sichtbarkeit erlangt. Sie ist hier konkreter und realer als etwa in einem muslimischen Land, in dem die Mehrheit ohnehin dieselbe Sprache spricht, der gleichen Rechtsschule des Islam angehört usw. In Europa überschreiten MuslimInnen Differenzen der Herkunft, ethnischer, nationaler und auch „innerislamischer“ Zugehörigkeiten viel eher. Die verschiedenen religiösen Auslegungen und Rechtsschulen vermischen sich aufgrund der „inneren“ Diversität der muslimischen Bevölkerung hier leichter. Allievi spricht von der „migratory umma“ (ebd.: 8).

Al-Rawis Bezugnahme auf die „MuslimInnen in der Welt“ verweist m. E. auf solche Grenzüberschreitungen in und durch eine „migratory umma“. Sie kommt auch im Engagement der IGGiÖ und der IMÖ in Bezug auf außenpolitische Themen zum Ausdruck. So finden sich auf der Homepage der Islamischen Glaubensgemeinschaft etwa zahlreiche Stellungnahmen zu grenzüberschreitenden Themen („Was können Muslime gegen Terror tun?“, „Zum Libanonkrieg“, „Für ein sofortiges Ende der Militäroffensive in Gaza“, „Verurteilung von Gewalt im Irak und in Nigeria“ und vieles mehr).

Gleichzeitig versucht die IGGiÖ aber auch, sich einen Platz in der österreichischen Gesellschaft zu verschaffen. Im Folgenden wird, wiederum anhand des Kommentars von Al-Rawi, dargelegt, wie von der IGGiÖ ein „Islamverständnis“ für Muslime in Europa formuliert wird.

Verortungen und Brücken – „Wir, Muslime in Österreich und Europa“

In seinem Kommentar greift Al-Rawi den Gedanken der Partizipation auf, der zunächst von der Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen formuliert und von ihr in die IGGiÖ „getragen“ wurde. Al-Rawi erinnert hier einerseits die so genannte Mehrheitsgesellschaft daran, dass MuslimInnen in Österreich auch WählerInnen, ferner EuropäerInnen seien. Andererseits ruft er damit MuslimInnen in Österreich auf, sich auch politisch in die Gesellschaft einzubringen:

„Mit unserem Stimmverhalten bei Wahlen werden wir die Kräfte stärken, die für Frieden und soziale Gerechtigkeit sind. Wir werden Europa als ein Friedens- und Sozialprojekt sehen und uns aktiv einbringen und mitgestalten. Europa sollte für uns nicht bloß ein gemeinsamer Markt und Wirtschaftsclub sein, aber auch kein rein abendländischer Verein.“ (Omar Al-Rawi, in: Die Presse, 28. Juli 2005)

Der Partizipationsgedanke wird von Tarafa Baghajati als eine neue Philosophie des Umgangs zwischen Mehrheitsgesellschaft und Minderheiten charakterisiert. Er verweist darauf, dass eine neue Definition des Integrationsbegriffes notwendig sei: Integration könne nur durch Partizipation von Minderheitenangehörigen in allen gesellschaftlichen Bereichen funktionieren (Interview Tarafa Baghajati, 3. Dezember 2005).

Sabine Strasser (2003: 320) bezeichnet die AktivistInnen der Initiative/der IGGiÖ als „bewusste MuslimInnen“ (die sich in einem Netzwerk des „bewussten Islam“ bewegen). Diese versuchen „einen Islam in Europa zu etablieren, der es möglich macht, über die Unterschiede hinweg gemeinsam Forderungen zu stellen (einen islamischen Friedhof, Repräsentation in der Stadt- und Bundespolitik) und die Verbundenheit aufgrund erfahrener Diskriminierungen zu betonen“. Als

ein Ergebnis der Betonung von Gemeinsamkeiten zwischen MuslimInnen in Österreich kann etwa der Einzug Omar Al-Rawi in den Wiener Gemeinderat im Jahr 2001 angeführt werden. Nach einem Vorzugsstimmewahlkampf, bei dem sich Al-Rawi dezidiert an MuslimInnen wandte, erhielt er nach Bürgermeister Häupl und der FPÖ-Kandidatin Helene Partik-Pablé die drittmeisten Vorzugsstimmen. Dies kann als erfolgreiche „Mobilisierung der lokalen Umma“ angesehen werden (ebd.: 289).

Die Verortung hier, in Österreich, kommt auch im Gespräch mit dem Präsidenten der Islamischen Glaubensgemeinschaft Anas Schakfeh zur Sprache, wenn er sagt:

„Wir sprechen nicht für den Weltislam, sondern für Muslime hier in Österreich, in erster Linie. Und nachdem die EU sich sozusagen durchgesetzt hat und Österreich die Mitgliedschaft erworben hat, betrachten wir uns auch als Teil der europäischen Einheitsbewegung.“ (Interview Anas Schakfeh, 26. Juni 2006)

In der Untersuchung der Argumentations- und Repräsentationsstrategien der IGGiÖ im Zuge der Imame-Debatte 2005 wurde versucht aufzuzeigen, wie Grenzziehungen der Herausbildung und Verfestigung von Gemeinschaft dienen, gefragt, was an den Grenzen einer als gegeben angenommenen Gemeinschaft passiert, wo diese Grenzen überhaupt liegen und was geschieht, wenn Menschen sie überschreiten. Wie dargestellt wurde, ging mit der Strategie der Grenzziehung auch eine Betonung der *Umma* einher. Mit Berufung auf diese Gemeinschaft der Gläubigen versuchte die Islamische Glaubensgemeinschaft, ein bestimmtes Bild des Islam und von MuslimInnen in Österreich zu präsentieren.

Im Folgenden werden diese Strategien der Repräsentation nach außen im Hinblick auf das theoretische Konzept des *encompassment* und hinsichtlich ihrer Wirkungen nach innen überprüft. *Encompassment* ist nach Baumann (2004: 25f.) ein Schema, das Prozessen der Ein- und Ausgrenzung zwischen Menschen und Gruppen zugrunde liegt.

Encompassment: Vertretung und Vereinnahmung

Gerd Baumann und Andre Gingrich setzen sich im Sammelband „Grammars of Identity/Alterity“ (2004) mit der Frage auseinander, wie Prozesse der Konstruktion des Selbst (*selfing*) und der Konstruktion des Anderen (*othering*) untersucht werden können, ohne dabei Differenzen zu essentialisieren oder über *othering* zu moralisieren (Gingrich 2004: 3). *Selfing/othering* sind zwei Seiten ein und desselben Prozesses, das entscheidende Problem drückt sich in Fragen aus wie: „Wer sind wir? Wer sind die/sie?“ (Baumann 2004: 27). Die Autoren möchten nicht die Inhalte des Selbst/Anderen aufspüren („was bin ich/du, wir/sie?“), sondern die Schemata (Strukturen), die den Prozessen ihrer Konstruktion zugrunde liegen. Sie unterscheiden drei Strukturen, nach denen Menschen Selbst und Anderes, Identität und Differenz strukturieren: *orientalizing*, *encompassment* und *segmentation*. Diese „Grammatiken“ sind nicht als selbstständige, unabhängige Strukturen zu verstehen, da es immer Menschen sind, die handeln und die genannten Schemata in ihre Handlungen einbinden (ebd.).

In der „*grammar of encompassment*“ wird das Andere als Teil des Eigenen angesehen, wobei die Unterschiede oft minimiert und negiert werden. Macht wird in diesem Klassifikationsschema

über die Inklusion bestimmter Differenzen ausgeübt. Vereinnahmt werden jedoch niemals alle Anderen, es gibt immer auch solche, die nicht Teil von Uns sind. Dadurch werden verschiedene Stufen von Differenz erzeugt. Das *encompassment* wird von Baumann auch monologisch genannt, da das *Wir Sie* mit einschließt, ob diese nun zustimmen oder nicht (ebd.: 38). Wenn etwa ein Politiker die Aussage tätigt: „Wir Österreicher sind stolz auf unsere Traditionen“, beinhaltet dies eine Vereinnahmung „der ÖsterreicherInnen“. Ich kann diese Aussage kritisieren, ablehnen oder ihr zustimmen, das spielt hierbei keine Rolle.

In den Positionierungen und Äußerungen der IGGiÖ im Zuge der „Imame-Debatte“ kamen die Stufen der Differenz(ierung) *innerhalb* der als MuslimInnen wahrgenommenen Gemeinschaft zutage: Armin Bibars wurde davon ausgegrenzt. In der *grammar of encompassment* werden Differenzen nur akzeptiert, solange sie noch eine Inklusion in das Selbst zulassen. Die Äußerungen Bibars scheinen eine solche Inklusion für die IGGiÖ nicht mehr zugelassen zu haben. Das monologische mit-einschließen (*encompassment*) hingegen kommt in jedem „Wir, MuslimInnen in Österreich“ zum Ausdruck, in allen „Wir“, in denen das „Wir“ für „wir – MuslimInnen“ (und nicht etwa für: „wir – FunktionärInnen der IGGiÖ“) steht.

Wie in den Ausführungen weiter oben deutlich wurde, ist eines der Probleme der (Minderheiten-) Vertretung, dass Darstellung nach außen nicht mit Legitimation und deren Anerkennung von/nach innen einhergehen muss. Wenn die Medienreferentin der IGGiÖ zu einem bestimmten Thema nach „der Position der Muslime“ befragt wird, wird sie jene der IGGiÖ zum Ausdruck bringen. Damit geht das „mit-einschließen“ all jener Positionen und Gruppen einher, die zwar anders sind, aber doch in das größere Eigene inkludiert werden (können). Dass nicht alle dieses *Sprechen für* MuslimInnen befürworten oder sich von der IGGiÖ vertreten fühlen, wird etwa in dem Protest schiitischer Organisationen anlässlich der Imame-Konferenz 2006 deutlich (siehe das Kapitel „Speaking for“: die Islamische Glaubensgemeinschaft als Vertretungsorgan). Die öffentliche Aufmerksamkeit im Rahmen der Konferenz wurde vom schiitischen Verband genutzt, um sich gegen Vereinnahmungen zu wehren und eigene Ansprüche zu formulieren.

Dies kann als Hinweis darauf gesehen werden, dass interne Differenzen von der IGGiÖ zum Teil zu stark negiert oder heruntergespielt werden. Die Vereinnahmung von *differences within*, Unterschieden zwischen MuslimInnen, „helps to increase influence but simultaneously leads to encompassment“ (Strasser, in Druck).

Aus diesen Gründen kann, wie ich meine, in Bezug auf die *grammar of encompassment* gefolgert werden, dass Vereinnahmung erst durch Protest bzw. Widerspruch (von innen) sichtbar wird. Prozesse von *encompassment* können gerade in Fällen, in denen es um die Vertretung von Minderheiten (durch einige wenige Personen) geht, beobachtet werden. Vielleicht sind sie auch notwendiger Bestandteil der (politischen) Legitimation einer solchen Vertretung. Wie Baumann schreibt, sind in der *grammar of encompassment* folgende Prozesse zu beobachten:

„(...) the putatively subordinate category [is] adopted, subsumed or co-opted (←) into the identity defined and, as it were, owned by those who do the encompassing. Encompassment is thus always hierarchical: it needs the higher caste to encompass the lower, the Christian to encompass the pagans.“ (Baumann 2004: 26)

Ein Charakteristikum des *encompassment* ist daher, dass es mit ungleichen Positionierungen ein-

hergeht – da das vereinnahmte Andere „von oben“ umfasst wird, von Seiten des- bzw. derjenigen, die sich in der höheren Machtposition befinden.

Schlussbemerkungen

Das so genannte österreichische „Sondermodell“ ist, wie anfangs dargelegt wurde, historisch bedingt (durch die Annexion Bosnien-Herzegowinas, das Islamgesetz 1912). Auch das hiesige Verhältnis von Staat und Religion im Allgemeinen, das so genannte Kooperationsystem und die damit verbundenen rechtlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, sind ein wesentlicher Bestandteil der österreichischen Form der Anerkennung des Islam und folglich der Islamischen Glaubensgemeinschaft (1979).

Aus der historischen Bedingtheit dieses Modells resultiert auch die Tatsache, dass Österreich nicht einfach Vorbild für andere europäische Länder sein kann. Die geschichtlichen Entwicklungen des Verhältnisses von Staat und Religion sowie der Platz, der Religion in einem Nationalstaat traditionell eingeräumt wird, machen eine Nachahmung des österreichischen Modells sehr schwierig. Was die Anerkennung einer Vertretungsorganisation betrifft, muss weiters der Kontext berücksichtigt werden, in dem diese in Österreich stattgefunden hat: In den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts war der Organisationsgrad muslimischer Vereine viel geringer, als er es heute ist. Aufgrund der inneren Diversität muslimischer Gemeinden würde es dem Staat heute wohl viel schwerer fallen, *eine* Gruppe oder Organisation als Vertretung aller in Österreich lebenden MuslimInnen anzuerkennen, als dies in den 1970er Jahren der Fall war.

Mit der Anerkennung durch den Staat erhielt die IGGiÖ die Legitimation zur Vertretung der religiösen Interessen von MuslimInnen in Österreich. Die IGGiÖ hat seit ihrem Bestehen sowohl ihre Organisationsstrukturen maßgeblich verändert, als auch ihre Tätigkeitsbereiche erweitert. Wie aufgezeigt wurde, ist ihre Vertretungsposition (*speaking for*) innermuslimisch aber auch immer wieder in Frage gestellt bzw. kritisiert worden.

In der Beschreibung der Präsenz der IGGiÖ im öffentlichen Raum, ihrem *Öffentlichkeit haben*, wurde versucht, die Position, den *Platz* der IGGiÖ in der österreichischen Gesellschaft zu beleuchten. Wie Sabine Strasser (2003: 42f.) festgestellt hat, bedeutet:

„Einen Platz haben und sich Platz machen (...) nicht nur einen territorialen Raum verändern und kontrollieren, sondern auch, sich eine Position in der Gesellschaft zu verschaffen. Ähnlich wie der Begriff Identität ist Platz in diesem Sinne ein vielschichtiges Konzept, das eine Mobilisierung zur Veränderung und Öffnung genauso ermöglicht wie eine Politik der Stagnation und der Ausgrenzung.“

Als anerkannte Religionsgemeinschaft (mit öffentlich-rechtlichem Status) hat die IGGiÖ in der österreichischen Öffentlichkeit jene Stimme, die in den Medien gehört und von ihnen befragt wird. Wie anhand der Analyse der „Imame-Debatte“ im Juli und August 2005 aufgezeigt wurde, bedient sich die IGGiÖ dabei verschiedener Strategien, die sowohl die Produktion von *Gemeinschaft* als auch Grenzziehungen bedeuten. Weil sie die Möglichkeit hat, in öffentlichen Positionierungen und Darstellungen „der MuslimInnen“ zu einem bestimmten Thema die *Richtung* zu bestimmen (*speaking of*), betrachtet sie sich als *Stimme*, die für (zumindest die Mehrheit

der) MuslimInnen in Österreich spricht. Die Vertretungsposition der IGGiÖ ist daher im Zusammenhang mit ihren Möglichkeiten der Darstellung zu betrachten: obwohl die zwei Bedeutungen von „Repräsentation“ unterschieden werden müssen, stehen sie in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander (Spivak 1988: 275).

Heute wird sowohl von innermuslimischer Seite als auch von JournalistInnen diese Präsenz der IGGiÖ zunehmend infrage gestellt. Es bleibt abzuwarten, ob sich in Zukunft vermehrt auch andere muslimische *Stimmen* zu Wort melden werden bzw. sich einen Zugang zum öffentlichen Raum in Österreich verschaffen (können) und wie die IGGiÖ mit einer – öffentlich sichtbaren – größeren Meinungsvielfalt von muslimischer Seite umgehen wird.

Literatur

- Al-Azmeh, Aziz. 1993. *Islams and Modernities*. London/New York.
- Allievi, Stefano. 2002. Multiculturalism in Europe. Paper presented at the Oxford-Princeton Conference „Muslims in Europe post 9/11. Understanding and Responding to the Islamic World after 9/11“, September 2002. URL: <http://www.sant.ox.ac.uk/princeton/allievi-full.pdf>. Zugriff: 15.7.2005.
- Allievi, Stefano. 2003a. Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo Communities. In: Allievi, Stefano und Jørgen S. Nielsen (Hg.). *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden/Boston, pp. 1–28.
- Allievi, Stefano. 2003b. Relations and negotiations: issues and debates on Islam. In: Maréchal, Brigitte, Stefano Allievi et al. (Hg.). *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden/Boston, pp. 331–368.
- Ang, Ien. 2005. Multiculturalism. In: Bennet, Tony, Lawrence Grossberg und Meaghan Morris (Hg.). *New Keywords. A Revised Vocabulary of Culture and Society*. Oxford, pp. 226–229.
- Asad, Talal. 1999. Religion, Nation-state, Secularism. In: Van der Veer, Peter und Hartmut Lehmann (Hg.). *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*. New Jersey, pp. 178–196.
- Ball, Stephen. 1999. Case study. In: Kuper, Adam und Jessica Kuper (Hg.). *The Social Science Encyclopedia*. London/New York, pp. 75–76.
- Baumann, Gerd und Andre Gingrich. 2004. Foreword. In: Baumann, Gerd und Andre Gingrich (Hg.). 2004. *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York/Oxford, pp. ix–xiv.
- Baumann, Gerd. 2004. *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. In: Baumann, Gerd und Andre Gingrich (Hg.). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York/Oxford, pp. 18–52.
- Bernard, H. Russell. 1995. *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches*. London.
- Freadman, Anne. 2005. Representation. In: Bennet, Tony, Lawrence Grossberg und Meaghan Morris (Hg.). *New Keywords. A Revised Vocabulary of Culture and Society*. Oxford, pp. 306–309.

- Gingrich, Andre. 2004. Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering. In: Baumann, Gerd und Andre Gingrich (Hg.). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York/Oxford, pp. 3–17.
- Göle, Nilüfer. 2004. Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit. In: Göle, Nilüfer und Ludwig Ammann (Hg.). *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im Öffentlichen Raum*. Bielefeld, pp. 11–45.
- Hafez, Farid. 2006. Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich: eine Analyse der Organisationsstruktur unter besonderer Berücksichtigung der Rolle muslimischer Spitzenverbände. Diplomarbeit, Universität Wien.
- Hartley, Jean F. 1994. Case Studies in Organizational Research. In: Cassel, Catherine und Gillian Symon (Hg.). *Qualitative Methods in Organizational Research. A Practical Guide*. London, pp. 208–229.
- Heine, Susanne. 2005. Islam in Austria: Between Integration Politics and Persisting Prejudices. In: Bischof, Günther, Anton Pelinka und Hermann Denz (Hg.). *Religion in Austria*. New Jersey, pp. 100–124.
- IHRWF/Human Rights Without Frontiers International. 2004. Religionsfreiheit, Intoleranz, Diskriminierung in der Europäischen Union. Österreich 2003–2004. Brüssel. URL: <http://www.hrwf.net/religiousfreedom/publications/ext/Osterreich.pdf>. Zugriff: 13.4.2006.
- Joppke, Christian. 2003. The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State. Working Paper #203. Russel Sage Foundation. New York.
- Khoury, Adel Theodor, Ludwig Hagemann und Peter Heine (Hg.). 2001. *Lexikon des Islam Geschichte – Ideen – Gestalten*. Directmedia. Digitale Bibliothek Band 47. Berlin.
- Kroissenbrunner, Sabine. 2001. Türkische Imame in Wien. Wien.
- Lubeck, Paul. 2002. The Challenge of Islamic Networks and Citizenship Claims: Europe's Painful Adjustment to Globalisation. In: AlSayyad, Nezar und Manuel Castells (Hg.). *Muslim Europe or Euro-Islam*. Boston, pp. 69–90.
- Malcolm, Noel. 2002. *Bosnia. A short history*. London.
- Perchinig, Bernhard. 2001. Die Frage der Zugehörigkeit. In: Forum Politische Bildung (Hg.). *Dazugehören? Fremdenfeindlichkeit, Migration, Integration*. Innsbruck/Wien. pp. 6–13. URL: http://www.demokratiezentrum.org/media/pdf/perchinig_zugehoerigkeit.pdf. Zugriff: 23.7.2006.
- Potz, Richard. 2002. Die „Anerkennung“ von Religionsgemeinschaften. Wien.
- Rosenberger, Sieglinde. 2005. Political Parties and Religion. In: Bischof, Günther, Anton Pelinka und Hermann Denz (Hg.). *Religion in Austria*. New Jersey, pp. 63–80.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary und Lawrence Grossberg. *Marxism and the interpretation of culture*. Illinois, pp. 271–313.
- Strasser, Sabine. 2003. Beyond Belonging: Kulturelle Dynamiken und transnationale Praktiken in der Migrationspolitik „von unten“. Wien.
- Strasser, Sabine. In Druck. We are not willing to integrate! Multiple Belongings, Political Activism and Political Anthropology in Austria. In: Armbruster, Heidi und Anna Laerke (Hg.). *Taking Sides. Ethics, Politics and Fieldwork in Anthropology*. New York, Oxford.
- Strobl, Anna. 1997. *Islam in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung*. Wien.

- Strübing, Jörg. 2004. *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Sozialforschung*. Wiesbaden.
- Truschkat, Inga, Kaiser, Manuela und Vera Reinartz. 2005. *Forschen nach Rezept? Anregungen zum praktischen Umgang mit der Grounded Theory in Qualifikationsarbeiten*. In: *Forum Qualitative Sozialforschung (FQS)*. Volume 6, No. 2, Art. 22, Mai 2005. URL: <http://www.qualitative-research.net/fqs/>. Zugriff: 13.12.2005.
- Zulehner, Paul. 2005. *Religion in Austria*. In: Bischof, Günther, Anton Pelinka und Hermann Denz (Hg.). *Religion in Austria*. New Jersey, pp. 37–62.

Internetquellen

URL 1

IGGiÖ (2003): *Islam in der österreichischen Gesellschaft. Referat zur Historikertagung*. <http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=58>. Zugriff: 1.9.2005.

URL 2

Homepage des Kultusamtes.

<http://archiv.bmbwk.gv.at/ministerium/Kultusamt/Kultusamt1585.xml>. Zugriff: 15.4.2005; neue Homepage: <http://www.bmukk.gv.at/ministerium/kultusamt/index.xml>. Zugriff: 7.1.2008.

URL 3

Nationalratspräsident Khol bei Europäischer Iamekonferenz. *Parlamentskorrespondenz/05/07.04.2006/Nr. 309*. http://www.parlament.gv.at/PG/PR/JAHR_2006/PK0309/PK0309.shtml. Zugriff: 24.2.2008.

URL 4

Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich.

<http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=5>. Zugriff: 1.9.2005.

URL 5

Mitgliedschaft in der Islamischen Glaubensgemeinschaft.

<http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=2>. Zugriff: 10.3.2006.

URL 6

Allgemeine Richtlinien des Österreichischen Rundfunks (ORF) für Programmgestaltung, Programmherstellung und Programmkoordination in Hörfunk und Fernsehen.

<http://publikumsrat.orf.at/prl2006.pdf>. Zugriff: 15.3.2006.

URL 7

Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich stellt sich vor: Geschichte, Struktur und Arbeitsfelder.

<http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=3>. Zugriff: 1.9.2005.

URL 8

Leitbild der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich.

<http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=4>. Zugriff: 1.9.2005.

URL 9

Bundesministerium für Inneres (BMI)/Bundesamt für Verfassungsschutz und Terrorismusbekämpfung (BVT). 2005. *Verfassungsschutzbericht 2005*.

http://www.bmi.gv.at/downloadarea/staatsschutz/VSB_05.pdf. Zugriff: 5.8.2005.

URL 10

ORF Wien. 8.4.2006. Imame-Konferenz in Wien eröffnet. <http://wien.orf.at/stories/101332/>. Zugriff: 15.3.2008.

URL 11

Erste österreichische Imamekonferenz. Abschlussdokument der Konferenz vom 24. April 2005. <http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=169>. Zugriff: 11.9.2008

Artikel in Zeitungen und Zeitschriften

Datum

Peter Draxler, Solmaz Khorsand: Fast eine für alle. Nr. 10, November 2006. <http://www.datum.at/1006/stories/2878729/>

Der Falter

Florian Klenk, Nina Weissensteiner: Ins Gebet genommen. Nr. 31, 2005, 3. August 2005. <http://www.falter.at/web/print/detail.php?id=119>

Der Standard

Al-Rawi verurteilt radikale Äußerungen, 21. Juli 2005

Die Presse

Erich Kocina und Rainer Nowak: Wiener Imam: „Glaube nicht an Demokratie“ (Interview), 21. Juli 2005.

Omar Al-Rawi: Was tun gegen Extremismus? Gastkommentar, 28. Juli 2005.

http://www.omaralrawi.net/index.php?option=com_content&task=view&id=91&Itemid=12, 9. September 2005.

Hassan Salem: Klare Linie gegen Hassprediger. Gastkommentar, 11. April 2006.

Kurier

Otto Klambauer: Die Schockwellen des Terrors. 31. Juli 2005, S. 7.

Interviews

Interview mit Amina Baghajati, 18. November 2005, in ihrer Wohnung in Wien. Dauer: 110 Minuten.

Interview mit Tarafa Baghajati, 3. Dezember 2005, Schura-Moschee im 2. Wiener Gemeindebezirk. Dauer: 90 Minuten.

Interview mit Omar Al-Rawi, 28. Februar 2006 im Wiener Rathaus (SPÖ-Büro). Dauer: 60 Minuten.

Interview mit Mouddar Khouja, 4. Mai 2006 im Präsidialbüro der IGGiÖ in Wien. Dauer: 90 Minuten.

Interview mit Anas Schakfeh, 26. Juni 2006 im Präsidialbüro der IGGiÖ in Wien. Dauer: 30 Minuten.

Persönliches Gespräch mit Mouhannad Khorshide, 16. Februar 2006.