



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

## **Postkoloniale Kritik der Repräsentation muslimischer Frauen in ausgewählten Tageszeitungen während der Wien Wahl 2010**

Verfasserin

**Stefanie Elisabeth Moshammer-Mischkof**

angestrebter akademischer Grad

**Magistra der Philosophie (Mag. phil.)**

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin:

Univ. Prof. Dr. Elke Mader



## INHALTSVERZEICHNIS

<b>1. Einleitung</b> .....	<b>- 7 -</b>
<b>2. MuslimInnen in Österreich</b> .....	<b>- 11 -</b>
2.1. Österreich, ein Einwanderungsland? .....	- 12 -
2.2. Sondermodell Österreich .....	- 14 -
2.3. Einstellungen zu MuslimInnen in Österreich .....	- 15 -
2.4. Umstrittene Kleidung .....	- 16 -
2.4.1. Bezeichnungen Kleidungstypen.....	- 18 -
2.4.2. Muslimische Frauen in Wien .....	- 19 -
2.4.3. Kopftuchdebatte in Österreich? .....	- 22 -
<b>3. Postkoloniale Theorie und Konzepte</b> .....	<b>- 23 -</b>
3.1. Worldliness.....	- 25 -
3.2. Repräsentation .....	- 27 -
3.2.1. Othering.....	- 30 -
3.2.2. Orientalisierung .....	- 31 -
3.2.3. differenzierende und Grenz-Orientalisierung .....	- 32 -
3.2.4. Weibliche Orientalisierung .....	- 33 -
3.2.5. Kolonialer Feminismus .....	- 35 -
3.2.6. Vertretungspolitik.....	- 36 -
3.3. Kritik an Postkolonialismus .....	- 37 -
<b>4. Medienanthropologie</b> .....	<b>- 39 -</b>
4.1. Medienproduktion und –rezeption.....	- 40 -
4.2. Medien und Repräsentation .....	- 42 -
4.2.1. Mediale Repräsentation des Islam .....	- 43 -
4.2.2. Mediale Repräsentation muslimischer Frauen .....	- 43 -
<b>5. Methode</b> .....	<b>- 45 -</b>
5.1. Qualitative Sozialforschung.....	- 45 -
5.1.1. ‚Qualitative Inhaltsanalyse‘ .....	- 46 -
5.2. Forschungsdesign.....	- 48 -
<b>6. Kontext: AusländerInnen- und Islamdiskurs der FPÖ</b> .....	<b>- 53 -</b>
6.1. Feindbild AusländerInnen .....	- 53 -
6.2. Feindbild Islam .....	- 56 -
6.3. AusländerInnen- und Islamdiskurs der FPÖ: Überschneidungen und Differenzen.....	- 57 -
6.4. Wien Wahl 2010.....	- 60 -
6.5. Zusammenfassung.....	- 62 -

<b>7. Die Position der FPÖ zu muslimischen Frauen im Wiener Wahlkampf 2010</b> .....	<b>- 64 -</b>
7.1. Frauen als Differenzmarker.....	- 64 -
7.2. Kopftuch als Symbol mangelhafter Anpassung.....	- 65 -
7.3. Kopftuch als Symbol für Zuwanderung.....	- 67 -
7.4. »Wir schützen Freie Frauen« .....	- 68 -
7.5. Verbot als Befreiung.....	- 71 -
7.6. Zusammenfassung.....	- 72 -
<b>8. Repräsentation muslimischer Frauen in ausgewählten Zeitungen</b> .....	<b>- 74 -</b>
8.1. Behandlung muslimischer Frauen.....	- 74 -
8.2. Kopftuch – Sichtbare ‚Andersheit‘ .....	- 75 -
8.2.1. Lokalaugenschein – Kopftuch im Alltag.....	- 76 -
8.2.2. Räume für das Kopftuch.....	- 78 -
8.3. Verschleierung .....	- 80 -
8.3.1. Vollverschleierung – Burka - Niqab .....	- 80 -
8.3.2. Schleier als Kleidungsstück.....	- 82 -
8.4. Einseitige Orientalisierung? .....	- 84 -
8.5. Zusammenfassung.....	- 85 -
<b>9. Vertreter und Vertreterinnen</b> .....	<b>- 87 -</b>
9.1. PolitikerInnen .....	- 87 -
9.2. Muslimische Organisationen – Sprecher für muslimische Frauen.....	- 90 -
9.3. Expertinnen - zu Islam und Frauen.....	- 92 -
9.4. MigrantInnen .....	- 95 -
9.5. Zusammenfassung: Artikulationsräume und Gegenstimmen.....	- 96 -
<b>10. Muslimische Frauen als Projektionsfläche</b> .....	<b>- 97 -</b>
10.1. Religion und Gesellschaft .....	- 97 -
10.2. Multikulturalismus .....	- 99 -
10.2.1. befreiendes Verbot?.....	- 100 -
10.2.2. Integration.....	- 102 -
10.3. Zusammenfassung .....	- 103 -
<b>11. Conclusio</b> .....	<b>- 104 -</b>
<b>12. Bibliographie</b> .....	<b>- 110 -</b>
12.1. Untersuchungsmaterial: Zeitungen.....	- 117 -
12.2. Untersuchungsmaterial: Wahlkampflogans .....	- 122 -
<b>13. Abstract</b> .....	<b>- 124 -</b>
<b>14. Lebenslauf</b> .....	<b>- 127 -</b>

## **DANKSAGUNG**

An dieser Stelle möchte ich mich bei meinen Eltern dafür bedanken, dass sie mir mein Studium ermöglicht und mich während der gesamten Studienzeit unterstützt haben.

Dr. Elke Mader danke ich für ihr offenes Ohr, die produktiven Besprechungen und Ratschläge sowie ihre freundliche Betreuung.

Mein besonderer Dank gilt Martina Moshammer-Mischkof und Johannes Murth für die zahllosen Gespräche, Ideen und Aufmunterungen, den Zuspruch und die Geduld, mit der sie den Entstehungsprozess dieser Arbeit begleitet haben.



## 1. Einleitung

»Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang« Dieser Wahlkampflogan der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) war im Herbst 2010 in ganz Wien an Plakatwänden zu lesen. Als ich ihn das erste Mal sah, machte er mich stutzig. Unterstellte hier die FPÖ allen Kopftuch tragenden Frauen, dass sie dazu gezwungen werden? Wehren sich muslimische Frauen nicht dagegen? Warum bzw. wovor bedürfen ‚freie‘, also emanzipierte und selbstbestimmte Frauen Schutz? Und warum könne gerade die FPÖ diesen bereitstellen? Je mehr ich darüber nachdachte, desto mehr Fragen stellten sich mir.

Zu diesem Zeitpunkt stand bereits fest, dass ich mich im Rahmen meiner Diplomarbeit mit der Repräsentation muslimischer Frauen in den fünf in Wien meistgelesenen österreichischen Tageszeitungen<sup>1</sup> beschäftige. Mein Interesse an der Konstruktion von Gruppen, also der Schaffung von Zugehörigkeiten und Abgrenzungen in Texten und insbesondere Printmedien, sowie die mediale Dauerpräsenz von Diskussionen über Kopftuch und Burka hatten mich auf einem längeren Weg zu diesem Thema geführt. Und nun präsentierte sich mir der Wiener Wahlkampf als zeitlicher Rahmen für meine Forschung. So entschied ich mich meinen Fokus auf die zwei Monate vor dem Wahltag der Wien Wahl 2010 zu legen und zusätzlich Wahlkampfinserate, welche sich mit muslimischen Frauen beschäftigten, in meiner Untersuchung zu berücksichtigen.

Die **Fragestellungen** dieser Arbeit lauten somit:

Wie werden muslimische Frauen während des Wiener Wahlkampfes 2010 in Artikeln, Kommentaren sowie Wahlkampfinseraten in den fünf in Wien meistgelesenen österreichischen Tageszeitungen repräsentiert?

In welchen politischen und historischen Kontext ist das Untersuchungsmaterial eingebettet? Inwiefern lassen sich darin Argumentationslinien der postkolonialen Konzepte des Othering, Orientalisierens (klassischer, Grenz-, differenzierender und weiblicher Orientalisierung) und kolonialen Feminismus wiederfinden?

Durch wen werden muslimische Frauen im Untersuchungsmaterial vertreten?

---

<sup>1</sup> Hierbei handelt es sich um die Zeitungen KRONEN ZEITUNG, HEUTE, ÖSTERREICH, KURIER, DER STANDARD (vgl. Media-Analyse 2010: [online])

Postkoloniale Theorie findet erst rezent Anwendung abseits klassischer Kolonialmächte wie Großbritannien und Frankreich, da Kolonialerfahrung als notwendige Voraussetzung angesehen wurde. Doch koloniale Praktiken wurden von einer Denkweise gestützt und legitimiert, welche auf der Konstruktion von Differenzen und Ungleichheiten zwischen einem europäischen ‚Selbst‘ und einem ‚Anderen‘ aufbaute und zum hegemonialen Weltbild wurde. Trotz des formalen Endes des Kolonialismus bestehen sowohl ökonomische Abhängigkeiten als auch koloniale Denkweisen weiter – damit beschäftigten sich postkoloniale Studien. So wird beispielsweise gerade im Kontext des Umgangs europäischer Nationalstaaten mit Einwanderung zunehmend auf eine postkoloniale Perspektive als nützliche Herangehensweise zurückgegriffen. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 11ff, 139; Steyerl & Gutiérrez Rodríguez 2003: 7f)

Meine Entscheidung postkoloniale Theorie zur Analyse der medialen Repräsentation muslimischer Frauen heranzuziehen war stark beeinflusst von dem Artikel »Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and It's Others« von der Anthropologin Lila Abu-Lughod. Darin beschäftigt sich Abu-Lughod mit der US-amerikanischen Berichterstattung über muslimische Frauen während der militärischen Intervention in Afghanistan und zeigt auf, dass in US-amerikanischen Medien mithilfe der Darstellung afghanischer Frauen als unterdrückt und hilfsbedürftig die Notwendigkeit eines Militäreinsatzes im Sinne einer Befreiungsmaßnahme veranschaulicht wurde. In diesem Verweis auf die (postuliert unterdrückende) Behandlung von Frauen bei ‚Anderen‘ als Legitimation für (gewaltsame) Eingriffe in deren Gesellschaften identifiziert Abu-Lughod Parallelen zu Rechtfertigungen kolonialer Praktiken. Wie bereits im kolonialen Diskurs werden ‚die Anderen‘ in einer Art und Weise repräsentiert, die sie zum minderwertigen Gegenbild des ‚Eigenen‘ machen und somit Maßnahmen ‚zu ihren Gunsten‘ legitimieren. Die Betroffenen selbst kommen dabei meist gar nicht zu Wort bzw. werden ihre Stimmen, wenn sie von der vorherrschenden Position abweichen, nicht gehört. (vgl. Abu-Lughod 2002: 783ff)

Die in Bezug auf muslimische Frauen selten gewählte Kombination aus Medienanthropologie und postkolonialer Theorie erweist sich in Abu-Lughods Artikel als schlüssig und fruchtbar, weshalb ich denselben Weg einschlug.



### *Aufbau der Arbeit*

Zunächst werden in Kapitel 2 grundlegende Aspekte des Lebens von Muslimen und Musliminnen in Österreich diskutiert. Dabei wird auf Geschichte und Gegenwart des Islam in Österreich sowie die Haltung von Staat und Bevölkerung gegenüber ZuwanderInnen eingegangen. Darauf folgt eine Auseinandersetzung mit der medial ‚umstrittenen‘ Kleidung muslimischer Frauen. Zuletzt wird anhand von ethnographischen Studien ein Einblick in das Leben kopftuchtragender Frauen in Wien gegeben und auf die (fehlende) Kopftuchdebatte in Österreich eingegangen.

In Kapitel 3 folgen die Auseinandersetzung mit postkolonialer Theorie an sich sowie die Erarbeitung von relevanten postkolonialen Konzepten, wobei zu jedem Konzept konkrete Fragestellungen für die empirische Forschung formuliert werden. Ausgehend vom Konzept der ‚Worldliness‘ wird auf Repräsentation und verschiedene Repräsentationstechniken eingegangen. So wird zunächst Edward Saids Konzept der Orientalisierung erläutert und darauffolgend die Weiterentwicklungen der differenzierenden, Grenz- und weiblichen Orientalisierung sowie kolonialer Feminismus thematisiert. Abschließend wird zusätzlich auf Repräsentation als Vertretung eingegangen.

Die Auseinandersetzung mit Medienanthropologie in Kapitel 4 zeichnet die Entwicklung dieses Forschungsschwerpunkts der Kultur- und Sozialanthropologie nach und betont die aktive Rolle von RezipientInnen in der Interpretation von Medientexten. Zusätzlich wird auf die mediale Repräsentation speziell von Islam und muslimischen Frauen eingegangen.

In Kapitel 5 wird die verwendete Methode der Inhaltsanalyse als qualitative Herangehensweise sowie das Forschungsdesign dieser Arbeit erläutert. Dabei wird auch auf Eingrenzung und Erhebung des Untersuchungsmaterials eingegangen sowie dessen Entstehungssituation kurz vorgestellt.

Die darauffolgenden Kapitel 6 bis 10 bilden den empirischen Teil dieser Arbeit, wobei zunächst aufgrund der Thematisierung muslimischer Frauen im Zuge der Wahlkampfkampagne der FPÖ die Entwicklung der AusländerInnen- und Islamdiskurse dieser Partei dargestellt werden um daraufhin den Blick auf den Wiener Wahlkampf 2010 und das Untersuchungsmaterial zu richten.

So setzt sich Kapitel 7 mit den Positionen der FPÖ zu muslimischen Frauen in den ausgewählten Zeitungen inklusive Wahlkampfinsparaten anhand der im theoretischen Teil entwickelten Fragestellungen auseinander.

In Kapitel 8 wird abseits der Positionen der FPÖ die Thematisierung von muslimischen Frauen im Untersuchungsmaterial anhand der Fragestellungen beleuchtet. Hierbei spielt vor allem weibliche Verschleierung eine zentrale Rolle.

In Kapitel 9 wird die Fragestellung bezüglich Vertretung muslimischer Frauen im Untersuchungsmaterial untersucht. Dabei wird herausgearbeitet welche Personen im Verlauf des Wiener Wahlkampfes 2010 in den ausgewählten Zeitungen für bzw. über muslimische Frauen sprechen.

Kapitel 10 richtet den Fokus auf gesamtgesellschaftlich relevante Diskussionen, welche im Untersuchungsmaterial über bzw. durch die Bezugnahme auf muslimische Frauen zur Sprache kommen. Dabei wird geklärt für welche Streitthemen muslimische Frauen als Projektionsfläche dienen.

Zum Abschluss gibt Kapitel 11 eine Conclusio über die Ergebnisse dieser Arbeit und verknüpft diese mit der Theorie. Zusätzlich wird die Arbeit im Kontext des Forschungsstandes verortet und ein Ausblick auf interessante Möglichkeiten der weiteren Erforschung des Themas eröffnet.

## 2. MuslimInnen in Österreich

Laut Schätzungen zu Beginn des Jahres 2009 waren zu diesem Zeitpunkt rund sechs Prozent der österreichischen Gesamtbevölkerung muslimischen Glaubens; das entspricht in etwa einer halben Million Menschen. Fast die Hälfte der in Österreich lebenden MuslimInnen besaß die österreichische Staatsbürgerschaft. (vgl. Marik-Lebeck 2010 [online]: 5f)

Verbindungen zwischen Österreich und dem Islam lassen sich bereits ab dem 11. Jahrhundert durch muslimische Gemeinden im Donauraum nachweisen. Die Auseinandersetzungen zwischen dem Osmanischen Reich und Österreich, die in den so genannten Türkenbelagerungen Wiens 1529 und 1683 ihre Höhepunkte fanden, prägten das österreichische Bild von MuslimInnen nachhaltig. (vgl. Gingrich 2003: 111) Auf diese Konflikte folgte im 18. Jahrhundert eine Zeit des friedlichen Kontakts und Austauschs. Mit der Okkupation Bosnien und Herzegowinas 1878 wurde Österreich Kolonialmacht über ein muslimisches Gebiet, was zur rechtlichen Anerkennung (der hanefitischen Rechtsschule) des Islams im Jahre 1912 führte. (vgl. Sticker 2008: 33f; Strobl 1997: 18ff)

Nach den Tumulten der beiden Weltkriege kamen zahlreiche MuslimInnen in den 1960ern als angeworbene GastarbeiterInnen aus der Türkei und Jugoslawien nach Österreich. Anfangs als temporäre Arbeitskräfte gedacht, blieben viele der ArbeitsmigrantInnen nicht nur selbst in Österreich, sondern holten auch ihre Familien nach. Zusätzlich begünstigte die Errichtung von Sitzen der UNO und OPEC den Zuzug von (auch muslimischen) DiplomatenInnen, Geschäftsleuten und hohen BeamtenInnen nach Wien. Weiters studierten an den österreichischen Universitäten im Jahre 1965 bereits rund 3000 Personen muslimischen Glaubens. Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre führten der Fall des Eisernen Vorhangs sowie der Bürgerkrieg in Jugoslawien zu einer verstärkten Einwanderung von Flüchtlingen nach Österreich, unter anderem von muslimischen Kriegsflüchtlingen aus Bosnien. Durch die Einführung einer ZuwanderInnen-Quotenregelung 1992/93 wurde die Einwanderung nach Österreich deutlich gesenkt. Seit 2001 ist wiederum eine Zunahme festzustellen, die von Gustav Lehart und Stephan Marik-Lebeck auf den Nachzug von Familienangehörigen bereits eingebürgerter Personen sowie die verstärkte Einwanderungen von EU- BürgerInnen zurückgeführt wird. (vgl. Lehart & Marik-Lebeck 2007: 146; Strobl 1997: 26ff)

Die muslimische Bevölkerung Österreichs besteht zu 49 Prozent aus österreichischen StaatsbürgerInnen. Die ausländische Bevölkerung muslimischen Glaubens setzt sich (nach Gruppengröße geordnet) aus StaatsbürgerInnen der Türkei, Bosniens und Herzegowinas, Serbiens, Montenegros und des Kosovo, Russlands, Mazedoniens, Afghanistans, Ägyptens, des Irans, Pakistans, Tunesiens, des Iraks und Bangladeschs zusammen. MuslimInnen weiterer Staatsangehörigkeiten werden ob ihrer geringen Gruppengrößen nicht separat aufgeführt. (vgl. Marik-Lebeck 2010 [online]: 7) Die muslimische Bevölkerung Österreichs besteht demnach aus Menschen zahlreicher nationaler Hintergründe.

Auch bezüglich der verschiedenen innerhalb des Islam existierenden Strömungen und Rechtsschulen, die teilweise ob ihrer unterschiedlichen Glaubensverständnisse und Koranauslegungen in Konflikt stehen, bilden die MuslimInnen in Österreich ein heterogenes Bild, wobei Verbindungen zu den Herkunftsländern festzustellen sind. So wird ein Großteil der muslimischen Bevölkerung Österreichs der hanefitischen Rechtsschule zugerechnet, wobei diese Personen (bzw. ihre Eltern oder Großeltern) hauptsächlich aus der Türkei sowie Bosnien und Herzegowina zugewandert sind. Etwa fünf bis zehn Prozent der in Österreich lebenden Muslime und Musliminnen bekennen sich zum schiitischen Glauben, von denen die Mehrheit aus dem Iran stammt. Aber auch andere Strömungen des Islam, wie beispielsweise die Aleviten, sind in Österreich vertreten.<sup>2</sup> (vgl. Schmidinger 2008: 239ff; Sticker 2007: 56ff)

Trotz dieser Vielfalt wird die muslimische Bevölkerung Österreichs meist als homogene Gruppe wahrgenommen, die zusätzlich oft mit ZuwanderInnen gleichgesetzt wird. (vgl. Schmidinger 2008: 236)

## 2.1. Österreich, ein Einwanderungsland?

Entgegen der eben geschilderten Entwicklungen versteht sich Österreich nicht als Einwanderungsland und gibt dieser Haltung auch in seinen Gesetzgebungen Nachdruck. Dies zeigt sich deutlich in den verwendeten Begrifflichkeiten. Die Gesetzestexte sprechen von

---

<sup>2</sup> Schmidinger (2008: 240ff) gibt einen Überblick über die Entwicklung verschiedener Glaubensrichtungen des Islam.

AusländerInnen bzw. Fremden, also Personen, die nicht die österreichische Staatsbürgerschaft besitzen und gesellschaftlich nicht dazugehören, oder MigrantInnen bzw. ZuwanderInnen, was auf einen temporären Aufenthalt hindeutet und damit den Anspruch auf gleichwertige Teilhabe zurückweist. Während *„Einwanderern [...] in Einwanderungsländern die Aussicht auf rasche Gleichstellung und Gleichbehandlung zu[steht]“* (Çinar 2004: 50), hält Österreich an dem so genannten ‚ius sanguinis‘-Modell fest, welches die Staatsangehörigkeit von einem österreichischen Elternteil und nicht vom Geburtsland Österreich abhängig macht sowie AusländerInnen das Wahlrecht auf kommunaler Ebene verweigert. (vgl. Çinar 2004: 48ff; Gresch & Hadj-Abdou 2009: 82f) Die österreichische Politik schließt somit Nicht-StaatsbürgerInnen von zahlreichen Rechten aus, welche die *„Partizipation in entscheidenden Bereichen strukturell erschwert und Menschen auf unteren sozialen Positionen fixiert“* (Gresch & Hadj-Abdou 2009: 83). Dies betrifft auch gut die Hälfte der muslimischen Bevölkerung Österreichs und selbst für jene, die mittlerweile die österreichische Staatsbürgerschaft besitzen, galten zuvor diese Einschränkungen, deren Auswirkungen sich vor allem in der niedrigen Qualifikationsstruktur von Menschen mit Migrationshintergrund zeigen. Als Folge von geringer Schulbildung haben MigrantInnen meist niedrige Einkommen und sind daher besonders von Armut gefährdet. (vgl. Gresch & Hadj-Abdou 2009: 83f)

Im Zusammenhang mit Migration wird oft von Politik und Wissenschaft auf Integration hingewiesen, einen vielschichtigen und kontrovers diskutierten Begriff, dem unterschiedliche Bedeutungen zugeschrieben werden:

*„Vor dem allgemeinen Verständnis von Integration als ‚Zusammenführen‘, in diesem Fall der zugewanderten Bevölkerung mit der Mehrheitsgesellschaft, kann darunter sowohl eine gegenseitige Annäherung unter der Voraussetzung von Chancengleichheit und Gleichberechtigung verstanden werden als auch eine völlige Anpassung an das Wertesystem des Aufnahmelandes bis hin zu Assimilation, also der völligen, einseitigen Angleichung.“* (Strasser, E. 2009: 24)

Die Definitionen von Integration bewegen sich somit zwischen einem wechselseitigen Prozess und einer einseitigen Forderung an MigrantInnen, die Assimilation als Voraussetzung für Integration ansieht. So variieren das gesellschaftliche und politische Verständnis von Integration sowie der Umgang mit diesem Thema je nach nationalem Kontext. (vgl. Strasser, E. 2009: 23ff)

## 2.2. Sondermodell Österreich

In Österreich herrscht bezüglich des Verhältnisses von Religion und Staat ein so genanntes Kooperations-, Anerkennungs- oder Konkordatssystem. Es gibt keine Staatskirche, aber für Religionsgemeinschaften besteht unter bestimmten Bedingungen die Möglichkeit vom Staat als Körperschaft öffentlichen Rechts anerkannt zu werden, womit rechtliche und steuerrechtliche Vorteile verbunden sind. So obliegt der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen der Verantwortung der jeweiligen anerkannten Religionsgemeinschaft und es wird ihr ebenso *„die Involviertheit in den Bereichen der Seelsorge in Haftanstalten und Spitälern, der staatlichen Medien sowie im Begutachtungsrecht für staatliche Gesetzgebungen [gewährt]“* (Gresch & Hadj-Abdou 2009: 89). Der Staat versteht sich gegenüber den anerkannten Religionsgemeinschaften als neutral und akzeptiert sie als zivilgesellschaftliche Akteure im öffentlichen Raum. Als Mehrheitskirche sowie aufgrund der historischen und politischen Verwobenheit mit dem österreichischen Staat nimmt die katholische Kirche trotz grundsätzlicher Gleichheit alle anerkannten Religionsgemeinschaften eine dominante Stellung ein. So ist festzustellen, dass in Österreich *„der Religion, insbesondere der katholischen Kirche, eine konstitutive Funktion in der symbolischen Imagination von >Gemeinschaft< zukommt“* (Gresch & Hadj-Abdou 2009: 90) und auch in der Politik auf die christlichen Werte und Wurzeln Österreichs Bezug genommen wird. (vgl. Gresch & Hadj-Abdou 2009: 88ff; Sticker 2008: 27ff, 38ff)

### *Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)*

Das Islamgesetz von 1912 geriet nach dem Zerfall der Monarchie in Vergessenheit. Erst in den 1960ern setzten sich muslimische Organisationen für eine Reaktivierung dieses Gesetzes ein. Jahrelangen Verhandlungen folgte 1979 die staatliche Anerkennung der islamischen Religionsgemeinde Wien und der Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ), welche ab 1988 gesetzlich auf alle sunnitischen und schiitischen Rechtsschulen ausgeweitet wurde. (vgl. Sticker 2008: 46ff; Strobl 1997: 28f, 37ff)

Die IGGiÖ ist somit als Körperschaft öffentlichen Rechts anerkannt und wird vom Staat als Vertreterin der gesamten muslimischen Bevölkerung Österreichs angesehen. Während

gesetzlich alle in Österreich lebenden Muslime und Musliminnen als Mitglieder der IGGiÖ gelten, ist die aktive Mitgliedschaft, welche das aktive und passive Wahlrecht beinhaltet, an die Zahlung eines Mitgliedsbeitrags gebunden. Tatsächlich zahlt nur ein kleiner Teil der muslimischen Bevölkerung Österreichs diesen Beitrag. Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, dass die IGGiÖ mit anderen muslimischen Verbänden in Österreich kooperiert und dadurch zahlreiche indirekte Mitglieder hat. (vgl. Sticker 2008: 54f)

Die verschiedenen islamischen Strömungen, die auch in Österreich existieren, werden in der sunnitisch geführten IGGiÖ zusammengefasst. Dadurch fühlen sich beispielsweise Aleviten nicht in der IGGiÖ vertreten, weshalb sie versuchen vom Staat als eigenständige Religionsgemeinschaft anerkannt zu werden. (vgl. Schmidinger 2008: 239ff)

Trotz der geringen Anzahl an Mitgliedschaften und der verschiedenen Glaubensrichtungen innerhalb der muslimischen Bevölkerung Österreichs wird die IGGiÖ als offizielle Vertreterin aller Muslime und Musliminnen in Österreich angesehen. So wird zwar einerseits in Österreich mehr als in anderen europäischen Ländern nicht ‚über‘ MuslimInnen, sondern ‚mit‘ ihnen gesprochen. Andererseits dringt jedoch meist nur die Position der VertreterInnen der IGGiÖ in die Öffentlichkeit und wirkt vereinheitlichend, obwohl tatsächlich unter den MuslimInnen verschiedene Standpunkte (auch in Verbindung mit den unterschiedlichen Glaubensrichtungen) vorhanden sind, wie die Kultur- und Sozialanthropologin Maja Sticker in ihrer Untersuchung über die IGGiÖ feststellt. Im europäischen Vergleich aber werden die Existenz der IGGiÖ sowie die Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft als positive Ausnahme und Vorbild angesehen. (vgl. Sticker 2008: 97ff)

### 2.3. Einstellungen zu MuslimInnen in Österreich

Die Bevölkerung ebenso wie ein Großteil der Presse reagierte in den 1960ern sehr negativ auf die angeworbenen GastarbeiterInnen. Die Flüchtlingsbewegung in den 1980ern und 1990ern verschärfte die Situation und mithilfe entsprechender politischer Kampagnen nahmen zunehmend xenophobe Tendenzen Einzug in die öffentliche Wahrnehmung und mediale Berichterstattung. Wie die Soziologin Hilde Weiss aufzeigt wurden besonders Türken und Türkinnen (die Untersuchung bezog sich auf nationale Gruppen) von der

Bevölkerung in den 1990er Jahren als ‚kulturell störend‘ wahrgenommen, obwohl sie größtenteils bereits jahrzehntelang in Österreich lebten. Hilde Weiss führt dies unter anderem auf die religiöse Differenz und auf die Sichtbarkeit dieser Gruppe durch Bekleidungs Vorschriften sowie religiöse Bräuche zurück. (vgl. Weiss 2000 [online]: 1ff)

Die Terroranschläge des 11. September 2001 verstärkten die negative Einstellung gegenüber muslimischen MitbürgerInnen. Nun standen Muslime und Musliminnen weltweit und so auch in Österreich im Zentrum der fremdenfeindlichen Grundstimmung:

*„What appears to have happened post-September 11 [...] is that the parameters of that institutionalised xeno-racism – anti-foreignness – have been expanded to include minority ethnic communities that have been settled in Europe for decades – simply because they are Muslim.“*  
(Fekete 2004 [online]: 4)

MuslimInnen sahen sich somit ob ihrer Religionszugehörigkeit mit Diskriminierung und Anfeindung konfrontiert, was ihre Wahrnehmung als homogene Gruppe förderte. Zusätzlich lässt sich beobachten, dass Fragen der Integration in vielen Fällen mit dem Islam in Verbindung gebracht werden. (vgl. Schmidinger 2008: 236) Dies zeigt sich besonders in Bezug auf muslimische Frauen. So führt die Kultur- und Sozialanthropologin Monika Höglinger in ihrer Studie »Verschleierte Lebenswelten« an, dass besonders muslimische Frauen, welche durch das Tragen eines Kopftuchs oder Schleiers in der Öffentlichkeit auffallen, von Diskriminierungen betroffen sind, die von ihnen ob ihrer Häufigkeit mitunter als ‚normale‘ Alltagserfahrungen empfunden werden. (vgl. Höglinger 2002: 48)

#### 2.4. Umstrittene Kleidung

In religiösen islamischen Schriften finden sich theologische Begründungen für das Bedecken von Teilen des weiblichen Körpers. Die entsprechenden Schriftstellen lassen allerdings viel Raum für Interpretation und werden deshalb in unterschiedlicher Art und Weise gedeutet. Umstritten ist dabei auch, ob es sich bei der weiblichen Bedeckung um ein Gebot oder eine Option handelt. (vgl. Höglinger 2002: 69ff) In Verbindung mit historischen Ereignissen, regionalen Entwicklungen und politischen Forderungen haben sich in verschiedenen



Kontexten unterschiedliche Varianten der weiblichen Bedeckung etabliert, denen eine Vielzahl von Gründen, Motivationen und Bedeutungen zugrunde liegen. Deshalb sprechen sich AnthropologInnen wie Fadwa El Guindi und Nancy Lindisfarne-Tapper gegen Generalisierungen bezüglich der Bedeckung muslimischer Frauen aus und liefern mit ihren Sammlungen ethnographischer Studien aus dem Mittleren Osten interessante Einblicke in die Vielfalt der muslimischen Kleidungspraxis. (vgl. El Guindi 1999: 3ff; Lindisfarne-Tapper & Ingham 1997: 1ff) Daraus lässt sich ableiten, dass „[t]he rhetorical power of the imagery of the veil lies in its vacuity: everything depends on who is describing the phenomena of veiling, for whom and to what end“ (Lindisfarne-Tapper & Ingham 1997: 14).

So hat die muslimische Verschleierung im Verlauf der Geschichte und in unterschiedlichen Regionen bzw. Ländern verschiedene Zuschreibungen erhalten und Funktionen erfüllt. Beispielsweise zog die mitunter gewaltsame Entschleierung muslimischer Frauen durch europäische Kolonialmächte, welche als Modernisierungsmaßnahme verstanden wurde, eine besondere Betonung der weiblichen Bedeckung als typisch muslimische Praktik nach sich. (siehe Kapitel 3.2.5.) So greifen besonders islamistische<sup>3</sup> Gruppen, welche sich gegen den westlichen Einfluss richten, auf weibliche Verschleierung zurück und instrumentalisieren diese. Es kann also einerseits in bestimmten Kontexten ein Zusammenhang zwischen Islamismus und Verschleierung festgestellt werden. Auf der anderen Seite greifen rezent vor allem junge muslimische Frauen in islamisch geprägten Ländern von sich aus wieder verstärkt zum Schleier und drücken damit die Wahl eines selbstbestimmten, sich aber vom westlichen Feminismus unterscheidenden Weges aus. (vgl. Ahmed 1992: 147ff; El Guindi 1999: 161ff)

Zusätzlich ist die Kleidung von Frauen, aber auch Männern, in einigen islamisch geprägten Ländern staatlichen Regulierungen unterworfen. So ist etwa im Iran der weibliche Schleier seit 1979 gesetzlich vorgeschrieben (Mitte der 1930er war er gesetzlich verboten) und gilt in der Türkei ein Kopftuchverbot im öffentlichen Bereich, das mittlerweile wieder gelockert wurde. Doch diese staatlichen Einschränkungen werden von muslimischen Frauen nicht

---

<sup>3</sup> Der Begriff ‚islamistisch‘ bezieht sich in Anlehnung an Gabriele Rasuly-Paleczek auf „die sich seit dem späten 50er Jahren in Teilen der islamischen Welt herauskristallisierenden Strömungen, die eine Repolitisierung des Islam anstreben [...] und somit eine enge Verbindung zwischen dem Religiösen und dem Politischen herstellen und dabei den Islam selbst zu einem wesentlichen Werkzeug des politischen Diskurses machen“ (Rasuly Paleczek 1999: 9, Fußnote 1)

kritiklos hingenommen, wie beispielsweise die Proteste nach der Einführung des Kopftuchverbots an türkischen Universitäten zeigten. Manche türkische Studentinnen wählten sogar das Auslandsstudium, unter anderem in Wien, um Bildung und Kopftuch verbinden zu können. (vgl. El Guindi 1999: 174ff; Staudenmayer 2006: 3f)

#### 2.4.1. Bezeichnungen Kleidungstypen

In den Sprachen jener Gesellschaften, welche Verschleierung praktizieren, allen voran dem Arabischen, existieren zahlreiche Begriffe für weibliche Kleidung abhängig von dem zu bedeckenden Körperteil sowie variierend nach Region und Dialekt. Die Tatsache, dass im ‚Westen‘ diese Komplexität meist unter einem Begriff zusammengefasst wird (Englisch: veil, Französisch: voile, Deutsch: Schleier), bezeichnet die Anthropologin Fadwa El Guindi als diskriminierend und missverständlich:

*„The absence of a single, monolithic term in the language(s) of the people who at present most visibly practice ‚veiling‘ suggests a significance to this diversity that cannot be captured in one term. By subsuming and transcending such multivocality and complexity we lose the nuanced differences in meaning and associated cultural behaviors.“* (El Guindi 1999: 7)

Die westlichen Bezeichnungen führen also zu einer Vereinfachung und Vereinheitlichung eines komplexen Phänomens.

Im Untersuchungsmaterial wird der allgemeine Begriff **Schleier** verwendet um eine Bedeckung des weiblichen Körpers zu bezeichnen, die über das Kopftuch hinausgeht. Der Begriff **Kopftuch**<sup>4</sup> kommt am öftesten vor und entspricht der meist verbreiteten Art der muslimischen weiblichen Bedeckung in Österreich. (vgl. VEIL 2011 [online]) Damit wird die Verhüllung von Hals und Haar umschrieben, wobei eigentlich der gesamte Körper miteinbezogen wird: *„Der moderne ‚Schleier‘ besteht aus einem Tuch, das um den Kopf gebunden wird, Haar(-ansatz) und Hals zur Gänze verhüllt und in weiter, legerer Kleidung, die die weiblichen Formen des Körpers nicht erkennen lassen.“* (Höglinger 2002: 77) Der aus dem

---

<sup>4</sup> Monika Höglinger (2002: 19) macht darauf aufmerksam, dass es sich bei dem Ausdruck Kopftuch um eine eingedeutschte Form des türkischen Begriffs **basörtü** handelt.

Arabischen abgeleitete Begriff **Niqab** bezieht sich auf einen **Gesichtsschleier**, der nur einen Schlitz für die Augen freilässt und zusätzlich zur Bedeckung des Kopfes und des Körpers angelegt werden kann. (vgl. El Guindi 1999: 7) Die dadurch erreichte vollständige Bedeckung des weiblichen Körpers wird als **Vollverschleierung** oder **Ganzkörperschleier** bezeichnet. Der zunächst vor allem im internationalen Kontext und hier insbesondere im Bezug auf Afghanistan verwendete ebenfalls aus dem Arabischen abgeleitete Begriff **Burka** wird im Untersuchungsmaterial meist synonym mit Vollverschleierung verwendet.<sup>5</sup> Das gilt auch für den einmal erwähnten **Tschador**, eine eingedeutschte Version der persischen Bezeichnung eines den ganzen Körper bedeckenden, meist schwarzen Tuches, dessen Ende auch über das Gesicht gezogen werden kann. (vgl. Bregenzer 2008: 183; VEIL 2011: [online])

#### 2.4.2. Muslimische Frauen in Wien

Einige wenige kultur- und sozialanthropologische Forschungen geben Einblick in das Leben von kopftuchtragenden muslimischen Frauen in Wien. Während sich Monika Höglinger (2002; 2006) mit den Motivationen und Beweggründen für das Kopftuch auseinandersetzt, nähert sich Irene Bregenzer (2008) dem Kopftuch als Kleidungsstück an und identifiziert seine verschiedenen Formen, Farben, Materialien und Bindearten. Bärbel Staudenmayer (2006) wiederum beschäftigt sich mit türkischen Studentinnen, die aufgrund des in ihrer Heimat eingeführt Kopftuchverbots an Universitäten ihr Studium nach Wien verlegten.

In den Studien zeigt sich, dass die individuellen Entscheidungen der einzelnen Frauen nicht unabhängig von globalen Zusammenhängen und Entwicklungen betrachtet werden können. Die Bekleidung muslimischer Frauen in Österreich wird aber neben globalen Prozessen ebenso von der österreichischen Gesellschaft beeinflusst. (vgl. Höglinger 2002: 16f, 50, 128f) Zweiteres wird im öffentlichen Diskurs oft nicht berücksichtigt, weil von einem starren Kulturkonzept ausgegangen wird: *„MigrantInnen hätten ‚ihre‘ Kultur aus einem fernen Land nach Westeuropa mitgebracht und schlossen sie hier von anderen Kulturen ab. Sie bleibe*

---

<sup>5</sup> Die islamistische Gruppe der Taliban definierte die Burka in Afghanistan als religiös adäquate Kleidung für Frauen und zwang sie diese zu tragen. Die Anthropologin Lila Abu-Lughod weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es sich bei der Burka um eine lokale Bedeckungsform unter vielen handelte, die von den Taliban aufgegriffen und instrumentalisiert wurde. (vgl. Abu-Lughod 2002: 785f)

*damit unverändert und unbeeinflusst durch das Leben in der neuen Umgebung.*“ (Sauer 2008: 53) Doch Kulturen sind weder nach außen abgeschlossen noch unveränderbar festgeschrieben, stattdessen reproduzieren sie sich ständig in einem dynamischen Prozess durch Austausch mit Außenstehenden ebenso wie durch interne Interaktionen. Daraus ergibt sich, dass der Prozess der Migration ebenso wie die Beschäftigung mit der so genannten Mehrheitsgesellschaft die Kulturen von MigrantInnen wesentlich beeinflusst. (vgl. Sauer 2008: 53f) So passen beispielsweise junge Muslime und Musliminnen im städtisch-europäischen Umfeld durch ihre persönliche Auslegung und Bewertung islamischer Schriften ihre Religion ihren Lebensumständen an. (vgl. Höglinger 2002: 132)

Die in den Studien interviewten muslimischen Frauen verschiedener nationaler Hintergründe begannen zu unterschiedlichen Zeitpunkten in ihren Leben Kopftuch zu tragen. Teilweise waren sie mit der Praxis der weiblichen Bedeckung durch Verwandte vertraut, teilweise betraten sie damit neues Terrain, mitunter gegen Vorbehalte ihrer Familien. Jene Frauen, die aus der Türkei stammen bzw. dort aufgewachsen sind, geben größtenteils an, der herrschenden Tradition folgend, mit der ersten Menstruation erstmals das Kopftuch angelegt zu haben. Sie weisen allerdings darauf hin, dass sie dabei meist Erwartungen und Wünschen ihrer Familien nachkamen und nicht aus persönlicher Überzeugung handelten. Es wird aber auch von Mädchen berichtet, die bereits früher ein Kopftuch tragen, wofür die Imitation der Mütter aber auch familiärer Zwänge als Gründe angeführt werden. (vgl. Bregenzer 2008: 36, 47ff; Staudenmayer 2006: 65) Die meisten der befragten Frauen, auch jene die bereits in der Pubertät eher unhinterfragt Kopftuch trugen, betonen, sich zu einem späteren Zeitpunkt intensiv mit dem eigenen Glauben sowie dem Koran auseinandergesetzt und daraufhin eigenständig zum Kopftuch gegriffen zu haben. Bärbel Staudenmayer betont hierbei, dass *„[d]ieser Weg zum Glauben, der durch eine Auseinandersetzung mit religiösen Quellen gekennzeichnet ist, [...] die Frauen von ihren Müttern und Vätern [unterscheidet]“* (Staudenmayer 2006: 65), da die vorangegangene Generation die traditionelle islamische Lebensweise unreflektiert übernommen hätte. In der Literatur wird in diesem Zusammenhang von ‚Neo-Muslimas‘ oder ‚neuen muslimischen Frauen‘ gesprochen. (vgl. Höglinger 2002: 118ff; Staudenmayer 2006: 31, 63ff)

Monika Höglinger und Irene Bregenzer heben in ihren Forschungen hervor, dass der Beginn des Kopftuchtragens oft mit Veränderungen im Leben der Frauen und Mädchen einhergeht

bzw. bewusst in eine biographische Übergangsphase gelegt wird. Als Beispiele hierfür werden Umzug, Migration, Beginn eines neuen Schuljahres oder Schulwechsel, Hochzeit, Geburt eines Kindes oder Annahme des islamischen Glaubens angeführt. In jedem Fall werden durch das Kopftuch die religiöse islamische Identität sowie die Zugehörigkeit zur muslimischen Minderheit ausgedrückt. (vgl. Bregenzer 2008: 42; Höglinger 2006: 100f) Zusätzlich bietet das Kopftuch Schutz vor männlicher Belästigung aber auch vor der modernen Gesellschaft, welche Frauen zu männlichen Lustobjekten mache. *„Das Kopftuch soll garantieren, dass Frauen sich im öffentlichen Raum frei bzw. ungehindert bewegen können“* (Höglinger 2006: 96f) und soll anstatt ihrer weiblichen Reize die Persönlichkeiten der Frauen in den Vordergrund stellen. (vgl. Höglinger 2002: 121ff)

Für viele der interviewten Frauen ist das Kopftuch Teil ihrer Persönlichkeit und sie bestehen darauf es zu tragen - sogar wenn dies einen Ausschluss vom Studium und die Migration in ein fremdes Land bedeutet (wie im Falle türkischer Studentinnen) oder Diskriminierungen im Alltag sowie Schwierigkeiten bei der Arbeitssuche bedingt. (vgl. Bregenzer 2008: 41; Höglinger 2002: 48, 90ff; Staudenmayer 2006: 76, 90ff)

Verbindungen zwischen dem Tragen des Kopftuchs und islamistischen Ideologien konnten in keiner der Studien festgestellt werden, doch kann das Kopftuch durchaus politische Komponenten haben. Denn durch ihr Eintreten für ihre Rechte, ihr Auftreten gegen Diskriminierung und Assimilationsforderungen sowie ihr Bestehen auf eine von der Mehrheitsgesellschaft differierende Identität werden muslimische Frauen zu politischen Akteurinnen, allerdings jenseits von Ideologien. (vgl. Höglinger 2002: 132; Staudenmayer 2006: 80)

Obwohl die ethnologischen Studien nur einen Ausschnitt aus den Leben kopftuchtragender muslimischer Frauen in Wien geben, zeichnen sie ein differenziertes Bild abseits von Klischees und Stereotypen. Einerseits heben sie den Handlungsspielraum kopftuchtragender muslimischer Frauen hervor. Andererseits wird auch darauf hingewiesen, dass an muslimische Mädchen und Frauen Erwartungen vonseiten der Eltern und Familie bezüglich ihres Verhaltens und ihrer Kleidung gestellt werden können, die mitunter zu Zwängen werden. Die Suche nach einem positiven Selbstbild, nach Identität und Zugehörigkeit, welche oft mit dem Kopftuchtragen einhergeht, wird allerdings im öffentlichen Diskurs nicht wahrgenommen. (vgl. Höglinger 2006: 98ff)

### 2.4.3. Kopftuchdebatte in Österreich?

*„Verglichen mit anderen europäischen Einwanderungsländern, ist die österreichische Situation ist von einem weit gehenden Fehlen ausgetragener Konflikte bezüglich des Kopftuchs gekennzeichnet.“*, stellen Nora Gresch und Leila Hadj-Abdou (2009: 77) fest. So wird das Tragen des Kopftuchs in Österreich seit 2004 nach Kontroversen an Schulen und einem Erlass des damaligen Ministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur rechtlich als religiöse Praxis und somit als Ausdruck der Religionsfreiheit eingestuft.<sup>6</sup> Einer Problematisierung des Themas wird seither durch den Verweis auf diese rechtliche Regelung entgegengewirkt. Trotzdem ist seit Mitte der 2000er Jahre eine zunehmende und auch radikalere politische Thematisierung des muslimischen Kopftuchs in Österreich festzustellen. Ein ernster Konflikt um das Thema ist aber bisher ausgeblieben. (vgl. Gresch & Hadj-Abdou 2009: 77ff)

Nora Gresch und Leila Hadj-Abdou machen aber auch auf die fehlende Teilhabe muslimischer Frauen am öffentlichen Diskurs über das Kopftuch aufmerksam. Die beiden Autorinnen führen dies einerseits auf die hegemoniale Stellung der IGGiÖ als offizielle Vertretung aller in Österreich lebenden Muslime und Musliminnen zurück, andererseits aber auch auf die Marginalisierung von Musliminnen in der österreichischen Gesellschaft und ihren mangelnden Handlungsspielraum. (vgl. Gresch & Hadj-Abdou 2009: 82ff) Als weiteren Grund nennt Irene Bregenzer, dass ob der Anhäufung von Diskussionen über das Kopftuch das Interesse muslimischer Frauen sich an diesen zu beteiligen abnehme. Monika Höglinger ergänzt diese Einsicht mit der Erfahrung muslimischer Frauen, dass ihre Meinungen und Positionen nicht gehört werden, da viele Menschen von ihren vorgefertigten Bildern nicht abweichen (wollen). (vgl. Bregenzer 2008: 33; Höglinger 2006: 90)

Um welche vorgefertigten Bilder muslimischer Frauen es sich dabei handelt und in welchem historischen und politischen Kontext diese entstanden sind, werde ich im Folgenden anhand postkolonialer Theorie und Konzepte erörtern.

---

<sup>6</sup> Die Kontroversen um sowie die teilweise Einführung eines Kopftuchverbots in Frankreich und Deutschland seit 2003/2004 lösten eine verstärkte Auseinandersetzung mit diesem Thema aus. (vgl. Bregenzer 2008: 33)

### 3. Postkoloniale Theorie und Konzepte

Ursprünglich von HistorikerInnen als chronologischer Begriff zur Beschreibung von Staaten, die aus ehemaligen Kolonien hervorgegangen waren, entwickelt, fand die Bezeichnung ‚postkolonial‘ im englischsprachigen Raum bald Eingang in andere Disziplinen, die sich mit nach-kolonialen Zuständen beschäftigten, wie Literatur-, Kultur- und Sozialwissenschaften. Heute werden unter ‚Postkolonialismus‘ im Allgemeinen Forschungen verstanden, die sich den Prozessen und Auswirkungen von europäischem Kolonialismus, wie er sich ab dem 16. Jahrhundert entwickelt und etabliert hat, widmen. Postkoloniale Studien bewegen sich dabei zwischen der Identifizierung genereller diskursiver Kräfte, die das imperiale Projekt zusammenhielten und in jeder Art von kolonialem Kontext wirkten, und detaillierten Auseinandersetzungen mit historischen und geographischen Besonderheiten, welche die unterschiedlichen Ausprägungen des Kolonialismus sichtbar machen. (vgl. Ashcroft & Griffiths & Tiffin 2005: 186ff)

Mit Ersterem beschäftigte sich der Literaturwissenschaftler Edward Said in seinem Werk »Orientalism« aus dem Jahr 1978, das als Meilenstein der gesellschaftskritischen postkolonialen Studien sowie Gründungswerk der postkolonialen Theorie angesehen wird. Mithilfe des von Michel Foucault entwickelten Konzepts des Diskurses zeigt er darin beispielhaft anhand des Orients auf, wie von Europa aus ein System von Wissen und Vorstellungen über die Welt geschaffen wurde, in dem materielle ebenso wie kulturelle Dominanz und Unterdrückung stattfinden konnte und dabei „*das Handeln des kolonialistischen Subjekts im Kontext der eigenen Kultur als selbstverständlich [erschien]*“ (Müller-Funke & Wagner 2005: 12). Kolonialisierung beschränkt sich demnach nicht auf militärische Aneignung und Ausplünderung, sondern beinhaltet ebenso die epistemologische und ideologische Gewalt, die diesen Prozessen vorausgeht, sie begleitet, rechtfertigt und aufrechterhält. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 8ff, 29f; Gutiérrez Rodríguez 2003: 17ff)

Edward Said unterscheidet hierbei zwischen Imperialismus als ideologischer Idee und Theorie der Beherrschung entfernter Territorien von einem Zentrum aus und Kolonialismus als Verwirklichung und Praxis der imperialen Idee. Die darin enthaltene Annahme, dass Kolonialismus die Folge von Imperialismus sei, ist umstritten und wird selbst von Said im

Verlauf seines Schaffens differenzierter interpretiert. (vgl. Ashcroft & Griffiths & Tiffin 2005: 46ff, 122ff; Castro Varela & Dhawan 2005: 45)

Postkoloniale TheoretikerInnen heben das Zusammenspiel von diskursiven und materiellen Bedingungen hervor und kombinieren zu diesem Zweck poststrukturalistische Ansätze, die sich kritisch mit Eurozentrismus und westlichen Epistemologien auseinandersetzen, mit marxistischen Überlegungen zu Kolonialismus und Imperialismus, welche eine historisch-ökonomische Verankerung liefern. Gayatri Spivak, eine zentrale postkoloniale Denkerin, bringt zusätzlich Feminismus in das postkoloniale Theoriegebäude mit ein, indem sie sich mit dem weiblichen kolonialen Subjekt auseinandersetzt. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 8; Gutiérrez Rodríguez 2003: 18ff)

In marxistischer Tradition wird Kolonialismus mit dem Wachstum des europäischen Kapitalismus und der Herausbildung der internationalen Arbeitsteilung, wie sie in großem Ausmaß bis heute besteht, in Zusammenhang gesetzt. Diese koloniale Herrschaft wurde mithilfe politischer, bürokratischer und ökonomischer Institutionen aufrechterhalten, während westliche Literatur und Philosophie die rhetorische Basis für den europäischen Imperialismus lieferten, indem sie sowohl die Kolonien als verfügbar, jungfräulich und leer als auch deren BewohnerInnen als sich von den Kolonisatoren unterscheidende und ihnen unterlegene ‚Andere‘ darstellten und konstruierten. Denn durch die Bedeutungsfixierung der ‚Anderen‘ als minderwertig konnte ein gegensätzlich souveränes, überlegenes Europa gedacht und das koloniale Projekt als ‚zivilisatorische Mission‘ legitimiert werden. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 13ff, 77; Spivak 1994: 83ff) Zentrale Konzepte um die Unterschiedlichkeit und vor allem auch Ungleichheit zwischen Menschen festzumachen waren beispielsweise jene von ‚Kultur‘ und ‚Rasse‘. *„Rules of inclusion and exclusion operate on the assumption of the superiority of the colonizer’s culture, history, language, art, political structures, social conventions, and the assertion of the need for the colonized to be ‚raised up‘ through colonial contact“* (Ashcroft & Griffiths & Tiffin 2005: 42). Ausbeutung und Fremdbeherrschung konnten somit als ‚humanitäres Projekt‘ konstruiert werden, denn die Bemühungen europäischer Staaten ihre Kolonien zu ‚zivilisieren‘, hätten diesen Fortschritte wie die Erkenntnisse der europäischen Aufklärung, Moderne, Rationalität und Moral gebracht. (vgl. Ashcroft & Griffiths & Tiffin 2005: 41f; Castro Varela & Dhawan 2005: 13ff)



Beim kolonialen Diskurs handelt es sich um ein globales Phänomen, das nicht mit den Unabhängigkeitserklärungen der Kolonien zu einem abrupten Ende kam. So lassen sich heute noch globale ökonomische und politische Abhängigkeiten, wie beispielsweise die internationale Arbeitsteilung, auf den Kolonialismus zurückführen und ebenso sind die im kolonialen Kontext entwickelten Konzepte der Differenz und Ungleichheit, wie zum Beispiel jenes der ‚Rasse‘, weiterhin einflussreich. Somit produzieren die ehemaligen Kolonien, welche heute meist als ‚Dritte Welt‘ oder ‚Länder des Südens‘ bezeichnet werden, nicht nur den Reichtum der ehemaligen Kolonialmächte oder ‚Länder des Nordens‘, sondern auch deren Möglichkeit der kulturellen Selbstrepräsentation. Zusätzlich sind viele europäische Errungenschaften, vor allem auf dem Gebiet der Philosophie, im Kontext der postulierten Ungleichheiten des kolonialen Diskurses entstanden wie beispielsweise die von Rassismus durchdrungenen Texte von Immanuel Kant. ‚Postkolonialismus‘ macht auf eben diese kolonialen Verankerungen und das Weiterbestehen des (nun post-)kolonialen Diskurses aufmerksam. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 24f, 66, 77)

Nun werde ich mich einzelnen postkolonialen Konzepten widmen, die für meine Forschung relevant sind, und diese durch die Formulierung von Fragestellungen zu meiner empirischen Untersuchung in Bezug setzen. Ausgehend von der von postkolonialen TheoretikerInnen betonten Machtdurchdrungenheit und Kontextgebundenheit von Sprache und Wissen, werde ich mich mit Repräsentation und speziellen Repräsentationstechniken beschäftigen.

### 3.1. Worldliness

Edward Said und Gayatri Spivak setzen sich in poststrukturalistischer Tradition kritisch mit Sprache auseinander. So wird diese nicht als neutraler und objektiver Bedeutungsträger verstanden, sondern als Mittel und Ausdruck von Machtverhältnissen gesehen – liegt es doch in der Macht der ‚Einen‘ die ‚Anderen‘ zu benennen und diese Bezeichnung in den vorherrschenden Sprachgebrauch zu integrieren, sodass die ‚Anderen‘ selbst mitunter diese Fremdbezeichnung verwenden und sich sogar damit identifizieren. (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2003: 18; Said 2003 [1978]: 32) Zusätzlich wurde das Wissen über das koloniale Subjekt im

Kontext der vorherrschenden lateinischen Schrift sowie der europäischen Philosophietradition als Verständnis-, Erklärungs- und Analyserahmen geschaffen und muss deshalb vor diesem Hintergrund gesehen und gelesen werden. Edward Said beschreibt diese Eingebundenheit von Wissen und Texten in ihren Entstehungskontext und ihre Verwobenheit mit dem politischen Charakter der Herkunftsgesellschaft als ‚worldliness‘ und macht darauf aufmerksam, dass durch die Unsichtbarkeit dieser Kontextgebundenheit die den Texten zugrunde liegenden Ideologien effektiv werden. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 47ff; Steyerl & Gutiérrez Rodríguez 2003: 9; Said 2003 [1978]: 10f, 23) Demnach findet die Bildung von Wissen in keinem herrschaftsfreien Raum statt, sondern handelt es sich bei Wissensproduktion und -durchsetzung um einen machtvollen Prozess. Eine Wissenstradition wird dabei als ‚Wahrheit‘ durchgesetzt, während andere ausgeblendet und mundtot gemacht werden. Said und Spivak beziehen sich hier auf den marxistischen Denker Antonio Gramsci, der diese Macht der Herrschenden, ihre Interessen als allgemeine Interessen zu artikulieren und bis zu einem gewissen Grad die Zustimmung der Beherrschten zu gewinnen, als Hegemonie bezeichnet. Dabei geht es weniger um physische Gewalt, als um die Vermittlung und Durchsetzung eines bestimmten Weltbildes oder einer gewissen Wissenstradition über subtilere Wege, wie beispielsweise über Bildung und Medien. (vgl. Ashcroft & Griffiths & Tiffin 2005: 116; Steyerl & Gutiérrez Rodríguez 2003: 7ff)

Die vorherrschende, dominante Sprache gibt somit gewisse Artikulationsräume und -mechanismen vor, weshalb Sprechen ebenso wie Hören hegemonial strukturiert ist, sprich: in den kolonialen Diskurs eingebettet passiert. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 76; Gutiérrez Rodríguez 2003: 18) Gayatri Spivak bringt dies in ihrem Text »Can the Subaltern Speak?« auf den Punkt, indem sie argumentiert, dass im kolonialen Diskurs kein Raum existiert, von dem aus ein unterdrücktes weibliches koloniales Subjekt sprechen könnte und verstanden wird. Es kommt also zu einer Verstummung durch hegemoniale Repräsentationstechniken. (vgl. Spivak 1994: 78ff)

In meiner empirischen Forschung werde ich mich deshalb den Fragen widmen in welchem historischen und politischen Kontext das Untersuchungsmaterial eingebettet ist sowie welche Artikulationsräume muslimischen Frauen zur Verfügung gestellt werden. Sind nur mit dem vorherrschenden Diskurs konforme Stimmen zu hören oder auch Gegenstimmen?

### 3.2. Repräsentation

Mit Verweis auf Karl Marx macht Gayatri Spivak auf die doppelte Bedeutung von Repräsentation aufmerksam - einerseits als Vertretung beispielsweise im politischen Kontext, andererseits als Darstellung im Sinne von Abbildung, beispielsweise in der Kunst. Sie kritisiert dabei die Annahme von Intellektuellen (im speziellen von Michel Foucault und Gilles Deleuze), dass Unterdrückte sich ihrer Situation und Position in der weltweiten Arbeitsteilung bewusst wären und diese Position vertretend für sich selbst sprechen könnten. (vgl. Spivak 1994: 70ff)

In Bezug auf Darstellung definiert der Soziologe Stuart Hall Repräsentation als Herstellung von Bedeutung durch Sprache. So trägt ein Objekt weder per se eine bestimmte Bedeutung in sich, noch ist diese in dem Wort, mit dem es bezeichnet wird, enthalten. Erst durch die Herstellung eines Codes, also eines Zusammenhangs zwischen mentalen Konzepten und Sprache, die in einer Kultur bis zu einem gewissen Grad geteilt werden, wird Bedeutung konstruiert und fixiert: *„It is we who fix the meaning so firmly that, after a while, it comes to seem natural and inevitable“* (Hall 1997a: 21). Bedeutungen werden somit von Menschen festgelegt und können sich demnach auch ändern. (vgl. Hall 1997a: 16ff)

Aufbauend auf den Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure versteht Hall Bedeutung als relational. Das heißt, dass die Bedeutung eines Objekts durch die Beziehung zu anderen Objekten definiert wird. Differenzen sind somit essentiell für die Herstellung von Bedeutung, da die Bedeutung eines Objekts auch dadurch festgelegt ist, was es nicht ist. So werden binäre Paare gebildet, die sich gegenseitig ausschließen, wie beispielsweise schwarz/weiß, Tag/Nacht, Mann/Frau. Diese Gegensatzpaare wirken vereinfachend und reduktionistisch, da das weite Mittelfeld ausgeklammert bzw. sogar negiert wird. Der Philosoph Jacques Derrida sowie feministische Theorien machen auf die in den Gegensatzpaaren inhärente Hierarchie aufmerksam, da ein Pol immer dominant ist und die binäre Opposition an sich diese Dominanz stützt. (vgl. Ashcroft & Griffiths & Tiffin 2005: 23; Hall 1997b: 234f)

Mit Bezug auf den Linguisten Mikhail Bakhtin zeigt Hall auch, dass Bedeutung im Dialog entsteht, also in der Interaktion zwischen Sprechenden. So ist die Bedeutung nicht durch Sprache fixiert, sondern wird erst durch den Dialog mit dem jeweiligen ‚Anderen‘ hergestellt:

*„What it means to be ‘British’ or ‘Russian’ or ‘Jamaican’ cannot be entirely controlled by the British, Russians or Jamaicans, but is always up for grabs, always being negotiated, in the dialogue between these national cultures and their ‘others’“* (Hall 1997b: 236).

Aus anthropologischer Sicht spielen Differenzen auch in der kulturellen Konstruktion der Realität eine wesentliche Rolle, da soziale Gruppen durch Klassifikationssysteme ihre Realität ordnen und organisieren und ihr so Bedeutung verleihen. Die Schaffung von binären Gegensätzen ist dabei zentral, weil sie eine klare Einteilung ermöglicht. Dinge, welche nicht in das Klassifikationssystem passen oder ihren angestammten Platz verlassen, werden als Bedrohung der kulturellen Ordnung empfunden. So werden symbolische Grenzen errichtet um die Kategorien ‚rein‘ und die kulturelle Ordnung stabil zu halten. Dadurch wird Differenz kenntlich gemacht und entsprechend stigmatisiert sowie ausgeschlossen. Stuart Hall baut hierbei auf Claude Lévi-Strauss und Mary Douglas auf und führt das Misstrauen und die strengen nationalen Einwanderungsregelungen als Beispiel an. (vgl. Hall 1997b: 236f)

Anhand der psychoanalytischen Ansätze von Sigmund Freud und Jacques Lacan zeigt Hall auf, dass die Prozesse der Identitätsfindung und –festlegung von Differenz abhängig sind, da die Identifizierung eines ‚Anderen‘ zentral für das Verständnis des ‚Eigenen‘ ist. So entwickeln Kleinkinder durch die Differenzierung von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ eine eigene Identität; ebenso wie beispielsweise bei der Bildung von Nationalstaaten durch Abgrenzung von ‚Anderen‘ ein ‚Selbst‘ festgelegt wird. (vgl. Ashcroft & Griffiths & Tiffin 2005: 24; Hall 1997b: 235)

In der Bedeutungsproduktion stellt Differenz somit auf verschiedenen Ebenen ein wichtiges Mittel dar, allerdings mit ambivalentem Charakter. So wird Differenz benötigt um Bedeutung herzustellen sowie Sprache, Kultur und Identität zu bilden. Sie kann aber auch dazu verwendet werden um sich von der dominierenden Gruppe unterscheidende ‚Andere‘ zu identifizieren und aufgrund ihrer ‚Andersheit‘ zu stigmatisieren und auszugrenzen. (vgl. Hall 1997b: 238)

### *Stereotypisierung*

Stuart Hall setzt sich mit Repräsentationstechniken auseinander, die angewendet werden um ‚Andere‘ darzustellen. Sein Fokus liegt dabei auf der Repräsentation von Menschen Schwarzer<sup>7</sup> Hautfarbe in britischen Medien, wobei er als Beispiele sowohl Bilder aus kolonialen als auch aus rezenten Gemälden, Werbungen und Sportberichterstattungen anführt. Mithilfe einer Bildanalyse arbeitet er heraus, wie Differenz sichtbar gemacht und interpretiert wird, wobei oft mehrere Differenzen wie Hautfarbe, Ethnizität und Geschlecht kombiniert werden. Er hebt dabei hervor, dass einzelne Bilder im Zusammenhang mit anderen Bildern und Texten interpretiert werden müssen, da dieser Kontext ihre Bedeutung mitbestimmt, und bezeichnet dies als ‚Intertextualität‘. Die Gesamtheit von Texten und Bildern, die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt Bedeutungen produzieren, benennt Stuart Hall als ‚Repräsentationsregime‘. (vgl. Hall 1997b: 230ff)

So versteht Hall Repräsentation als machtvollen Prozess im Sinne der symbolischen Macht, jemanden innerhalb des vorherrschenden Repräsentationsregimes in einer bestimmten Art und Weise darzustellen. Stereotypisierung bildet ein zentrales Element dieser symbolischen Macht von Repräsentation und wird von ihm folgendermaßen definiert: *„Stereotyping reduces people to a few, simple, essential characteristics, which are represented as fixed by Nature”* (Hall 1997b: 257). Während die Einteilung in (soziale) Typen beispielsweise nach Alter, Geschlecht oder Nationalität ein notwendiges Klassifikationsschema bildet um uns in der Welt zurechtzufinden, reduziert die Stereotypisierung eine Person auf einige Eigenschaften, die übertrieben und vereinfacht werden, und fixiert diese als unveränderbar. Durch Stereotypisierung wird Differenz also reduziert, essentialisiert, naturalisiert und fixiert. Stereotypisierung geht dabei von einer herrschenden Gruppe aus, welche Menschen nach ihrer ‚Norm‘ klassifizieren und jene, die von dieser abweichen, als ‚Andere‘ konstruiert. (vgl. Hall 1997b: 257ff)

---

<sup>7</sup> Durch die Großschreibung des Begriffs mache ich darauf aufmerksam, dass es sich dabei um einen soziopolitischen Begriff handelt.

### 3.2.1 Othering

Eine derartige binäre Logik findet sich auch im kolonialen Diskurs wieder, in dem zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten, zivilisiert und unzivilisiert, Europa und den ‚Anderen‘, ‚Weißer‘ und ‚Nicht-Weißer‘ Hautfarbe etc. unterschieden wurde. Diese Differenzierung und Einteilung wurde von Europäern durch die Repräsentation der ‚Anderen‘, sowohl im Sinne der Darstellung als auch der Vertretung, vorgenommen und als ‚natürlich‘ durchgesetzt, wobei hier die bereits angesprochene Macht des Wissens deutlich wird. Denn jemand ‚anderen‘ zu repräsentieren und dadurch seine Bedeutung festzulegen ist ein Ausdruck von Macht. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 16ff, 36) Den Oppositionspaaren ist wiederum eine hierarchische Ordnung inhärent. Zusätzlich wurde das europäische ‚Selbst‘ als Norm festgelegt, von der die ‚Anderen‘ abweichen, beispielsweise bezüglich der Hautfarbe, oder die es durch einen Prozess des Aufholens (unter europäischer Führung) zu erreichen galt, wie zum Beispiel den Zustand der ‚Zivilisation‘. (vgl. Hall 1997b: 243ff; Yeğenoğlu 1998: 6) Um die Schaffung von regierten Subjekten durch den kolonialen Machtdiskurs zu beschreiben, prägte Gayatri Spivak den Begriff ‚Othering‘: *„Othering describes the various ways in which colonial discourse produces its subjects”* (Ashcroft & Griffiths & Tiffin 2005: 171). Dabei handelt es sich um einen dialektischen Prozess, da Kolonisierende und Kolonisierte gegenseitig ihre jeweilige Identität definieren. (vgl. Ashcroft & Griffiths & Tiffin 2005: 171f)

Durch die Repräsentation des ‚Anderen‘, also das Sprechen über ihn, sowie in seinem Namen, wird dieser somit erst geschaffen, bzw. im Kontext des kolonialen Diskurses erst gesehen und gehört, da er sonst von der hegemonialen Öffentlichkeit ausgeschlossen ist. Es wird also einerseits eine Gruppe von Menschen marginalisiert, wodurch andererseits eine dominante Gruppe geschaffen wird. (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2003: 31; Steyerl & Gutiérrez Rodríguez 2003: 9f)

Die diesem Konzept inhärente Idee des Binarismus wird auch in diesem Zusammenhang ob seiner implizierten Ausweglosigkeit kritisiert. So scheint keine Position oder Existenz außerhalb der binären Identitäten der Kolonisierenden und Kolonisierten möglich. Zusätzlich wird in dieser festschreibenden Auffassung von Identität von einer gewissen Gleichheit innerhalb der beiden Gruppen ausgegangen: *„[A] Spivak-inspired approach therefore might*

*run into the danger of essentializing identity and of assimilating variants of 'other' unto a conception of the self that equates identity with 'sameness' or 'unity'" (Gingrich 2004: 12).*

Ausgehend vom Prozess des ‚Othering‘ haben sich allerdings gerade postkoloniale ForscherInnen mit den weder/noch-Räumen auseinandergesetzt. (vgl. Gingrich 2004: 9ff)

Von diesem theoretischen Hintergrund ausgehend werde ich anhand meines Untersuchungsmaterials die Fragen beantworten ob muslimische Frauen als ‚Andere‘ im Gegensatz zu Österreicherinnen konstruiert werden und wodurch sie zu ‚Anderen‘ (gemacht) werden. Woran wird das ‚Anderssein‘ muslimischer Frauen festgemacht?

### 3.2.2. Orientalisierung

Edward Said zeigt am Beispiel des Orients anschaulich wie ‚Othering‘ als wesentlicher Bestandteil des kolonialen Diskurses funktionierte. In Texten verschiedener Art, die europäische Philosophen, Schriftsteller, Dichter, Reisende, etc. seit der Aufklärung über den so genannten ‚Orient‘ verfassten, wurde ein geographischer Raum als zusammengehörend sowie kulturell homogen konstruiert. Ausgehend von einer ontologischen und epistemologischen Differenz zwischen Okzident und Orient geschah dies über die Repräsentation der OrientalInnen sowohl durch Darstellung als auch durch Vertretung. So wurden OrientalInnen sowie ihre Sitten und Bräuche einerseits beschrieben, andererseits aber wurde auch in ihrem Namen gesprochen, während sie selbst nicht zu Wort kamen. *„[T]hese representations rely upon institutions, traditions, conventions, agreed-upon codes of understanding for their effects, not upon a distant and amorphous Orient“ (Said 2003 [1978]: 22).* Orientalismus beschreibt demnach ein Wissenssystem, einen Diskurs, der die Möglichkeiten und Arten des Denkens und Handelns in Bezug auf den ‚Orient‘ festlegt und naturalisiert, dabei aber mehr über die europäischen Verfasser der Texte als über den ‚tatsächlichen‘ Orient selbst aussagt. Dieses ‚Wissen‘ über den Orient wurde in weiterer Folge zu dessen Beherrschung verwendet. (vgl. Said 2003 [1978]: 2ff, 20f) So schuf sich das imperiale Europa im Orientalen ein Gegenbild – sowohl im negativen als auch im positiven Sinne. Anstatt der simplen Logik von ‚wir sind gut/ihr seid schlecht‘ zu folgen, schrieben europäische Schriftsteller, Philosophen, etc. den Bewohnern des Orients ebenso positive

Eigenschaften zu, die in Europa nicht (mehr) zu finden waren, wie beispielsweise Spontaneität oder Mystik. Orientalismus beinhaltet demnach auch eine Selbstkritik an Europa, die erst durch den Bezug zu einem (erfundenen) ‚Anderen‘ möglich und kommunizierbar wurde. Diese Spiegelung sowohl positiver als auch negativer Eigenschaften in der Definition des ‚Selbst‘ und des ‚Anderen‘ wird als Orientalisierung bezeichnet. Der Orient wurde somit ‚orientalisiert‘. (vgl. Baumann 2004: 19ff; Said 2003 [1978]: 5)

Anhand meines Untersuchungsmaterials werde ich deshalb der Frage nachgehen ob ‚Orientalisierung‘ stattfindet und somit auch über die Repräsentation muslimischer Frauen Selbstkritik geübt wird.

Trotz oder auch wegen einiger Schwächen wurde das Konzept des Orientalismus von WissenschaftlerInnen verschiedener Disziplinen kritisiert, aber auch weiterentwickelt.<sup>8</sup> Einige vom Orientalismus ausgehende Konzepte sind auch für diese Arbeit relevant und werden in weiterer Folge behandelt.

### 3.2.3. differenzierende und Grenz-Orientalisierung

Einen Kritikpunkt am Konzept des Orientalismus bildet die auch ihm inhärente vereinfachende Binarität der Gegenüberstellung eines ‚Selbst‘ und eines ‚Anderen‘. Der Sozialanthropologe Gerd Baumann macht allerdings in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass diese Zweiteilung des Orientalisierens auch aufgebrochen wird. So bringt er das Beispiel, dass in den Niederlanden MigrantInnen zwar grundsätzlich als ‚Andere‘ im Gegensatz zu ‚eingeborenen‘ Holländern gesehen werden, diese ‚Andersheit‘ aber auch differenziert wird, indem zwischen ‚neu-angekommenen‘ und ‚alt-ingesessenen‘ MigrantInnen unterschieden wird. (vgl. Baumann 2004: 39f)

Andre Gingrich identifiziert mit Fokus auf Mitteleuropa eine spezielle Form des Orientalismus, die unter anderem in der ostösterreichischen Volkskultur seit Jahrhunderten

---

<sup>8</sup> Für eine Sammlung von Kritikpunkten siehe beispielsweise Castro Varela & Dhawan 2005: 38ff.



verwurzelt ist und reproduziert wird. So werden Muslime aufgrund ihres unterschiedlichen Glaubens als ‚Anderer‘ im Gegensatz zur katholischen Bevölkerung Österreichs gesehen, doch kommt es innerhalb dieses ‚Othering‘ zu einer Differenzierung zwischen ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Muslimen. Dies lässt sich aus der in Österreich dominanten Geschichtsschreibung erklären, welche die wiederholte Verteidigung Wiens gegen die Türken im 16. und 17. Jahrhundert als gerade noch abgewehrte Gefahr für die österreichische Identität, die ehemaligen bosnischen Kolonialuntertanen jedoch als treue Verbündete im Ersten Weltkrieg in Erinnerung behält. Es wird also zwischen dem gewalttätigen, aggressiven ‚Türken‘ und dem treuen ‚Bosnier‘ unterschieden, es kommt zu einer „Doppelung des islamischen Orientalen“ (Gingrich 2003: 116). Der Sieg über die ‚schlechten‘ Muslime wird dabei als Voraussetzung für die österreichische nationale Identität gesehen, während auf ‚gute‘ Muslime als Verbündete zurückgegriffen werden kann. Im Gegensatz zu Edward Saids Orientalismus befindet sich der Orientale hierbei nicht in fernen Kolonien sondern in unmittelbarer Nähe, da die ostösterreichische Staatsgrenze als ideelle Trennlinie zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ dargestellt wird. Auch der Grenz-Orientalismus ist von der Repräsentation der orientalen ‚Anderen‘ sowohl als Darstellung als auch Vertretung gekennzeichnet. Orientalinnen spielen im Grenz-Orientalismus keine nennenswerte Rolle. (vgl. Gingrich 2003: 112ff; 123ff)

Auch hier ergeben sich interessante Fragen, welche anhand des Untersuchungsmaterials abgehandelt werden können. Neben der Frage ob und entlang welcher Trennlinien innerhalb der Gruppe der muslimischen Frauen differenziert wird, interessiert mich auch ob im Untersuchungsmaterial in grenzorientalistischer Art und Weise auf die Türkenbelagerung Bezug genommen wird.

#### 3.2.4. Weibliche Orientalisierung

Die Kriterien für die Trennlinie zwischen ‚Selbst‘ und ‚Anderen‘ beinhalteten nicht selten die Stellung bzw. Rolle der Frau. Die Historikerin Leila Ahmed stellt in diesem Zusammenhang fest, dass „[t]he peculiar practices of Islam with respect to women had always formed part of the Western narrative of the quintessential otherness and inferiority of Islam“ (Ahmed 1992:

149). So wurde die als untergeordnet interpretierte Stellung der Frau in ‚anderen‘ Gesellschaften als Beweis für deren Minderwertigkeit und Rechtfertigung für Fremdbeherrschung angesehen. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 19f; Spivak 1994: 92ff)

Obwohl Edward Said innerhalb des Orientalismus Tendenzen ausmacht, den ‚Orient‘ als Ort männlicher sexueller Freiheiten, sowie Orientalinnen als passive und willige Objekte der Begierde darzustellen, sieht er dies nicht als elementaren Bestandteil des orientalistischen Diskurses an und ignoriert er die Rolle von europäischen Frauen im kolonialen Projekt. Diese fehlende genderspezifische Analyse wurde heftig kritisiert und führte dazu, dass darauffolgende Arbeiten diese Lücken aufarbeiteten. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 39ff; Yeğenoğlu 1998: 25f)

So arbeitet die Soziologin Meyda Yeğenoğlu das Zusammenwirken der Repräsentation kultureller und sexueller Differenz im Orientalismus am Beispiel der verschleierten Orientalin heraus. Sie zeigt dabei „*that the Orient as it figures in several eighteenth- and nineteenth-century European texts is a fantasy built upon sexual difference*“ (Yeğenoğlu 1998: 11). So wurde der Gegensatz männlich/weiblich auf Okzident/Orient übertragen und es schuf sich Europa nicht nur als souveränes und höherwertiges sondern ebenso als männliches Subjekt, das den Orient penetriert, also in ihn eindringt und ihn erobert. Der muslimische Schleier, der Orientalinnen dem europäischen Blick entzog, wurde dabei zum Symbol für die versteckten Geheimnisse des Orients, die eine mögliche Gefahr für Europa darstellten und deshalb freigelegt werden mussten. (vgl. Yeğenoğlu 1998: 11, 39ff)

Die Kultur- und Sozialanthropologin Gabriele Rasuly-Paleczek führt aus wie sich die doppelte Faszination von Rückständigkeit und Idealisierung, die der Raum des Orients im Allgemeinen für EuropäerInnen besaß, auf die Wahrnehmung muslimischer Frauen übertrug. Einerseits wurden Orientalinnen von europäischen BeobachterInnen und ForscherInnen als halbnackte, sinnliche und sexualisierte Haremsdamen dargestellt, andererseits als passive, willenlose, von Männern abhängige und verschleierte Wesen. Beide Klischeebilder entsprachen dabei nicht den tatsächlichen sozialen Wirklichkeiten, sondern waren der Ausdruck westlicher männlicher Wunschbilder und wurden als Gegensätze zur Stellung und Rolle der Frau in Europa konstruiert. (vgl. Rasuly-Paleczek 1999: 14f)

Basierend auf diesen theoretischen Überlegungen werde ich in Bezug auf mein Untersuchungsmaterials den Fragen nachgehen ob muslimische Frauen als Marker für Differenz verwendet werden und ob beide Klischeebilder ‚weiblicher Orientalisierung‘ vorhanden sind.

### 3.2.5. Kolonialer Feminismus

Bezüglich des Umgangs mit weiblichen kolonialen Subjekten umschreibt Gayatri Spivak eine vorherrschende Tendenz des kolonialen Diskurses mit dem Schlüsselsatz „*White men are saving brown women from brown men*“ (Spivak 1994: 92). Anhand des Beispiels der Witwenverbrennung in Indien zeigt Spivak auf, dass im kolonialen Diskurs der Schutz von Frauen zu einem zentralen Marker für ‚Zivilisation‘ wurde. So wurde dieses Ritual von der britischen Kolonialmacht dazu genutzt die Hindu-Gesellschaft als brutal und minderwertig sowie dessen Verbot als notwendige Zivilisationsmaßnahme darzustellen. Konfrontiert mit dem europäischen Einfluss beriefen sich die indigenen Eliten auf traditionelle Bräuche, die nun in Gefahr waren zu verschwinden, um sich ihre ‚indische Identität‘ zu bewahren. Von indischer Seite kam es daher zu einer patriarchalen Romantisierung der sich selbst opfernden Frauen. Weder in der kolonialen noch der indischen Argumentation kamen dabei indische Frauen selbst zu Wort. So war die europäische Zivilisierungsmission gekennzeichnet vom Eintreten für Frauen als Objekte, die vor ihrer eigenen Gesellschaft geschützt werden müssen, ohne dass sich durch die Zivilisierungsmaßnahmen die tatsächliche Stellung der Frau verbessert hätte. (vgl. Spivak 1994: 76f, 92ff)

Die Tendenz „*White men are saving brown women from brown men*“ lässt sich auch in anderen (post)kolonialen Kontexten feststellen, wie Leila Ahmed in ihrem Buch »Women and Gender in Islam« am Beispiel der Kontroverse über die weibliche Verschleierung im kolonialen Ägypten des 19. Jahrhunderts zeigt. Obwohl die Briten den in ihrem Heimatland erstarkenden Feminismus bekämpften, verstanden sie es als ihre Pflicht und ihr Recht muslimische Frauen aus der ihrer Meinung nach durch den Schleier symbolisierten Unterdrückung durch muslimische Männer zu befreien. Das Idealbild der Frau war aus britischer Sicht von der viktorianischen Gesellschaft geprägt, die von der biologischen

Minderwertigkeit von Frauen ausging und sie in die Rolle der Hausfrau drängte. Das Ablegen des Schleiers bzw. die gewaltsame Entschleierung wurde also mit Befreiung und Emanzipation gleichgesetzt, wohingegen die reale ökonomische und soziale Situation von Frauen kaum verbessert und eine tatsächliche Veränderung der Rolle der Frau in keiner Weise angestrebt wurde. Diese Doppelmoral - also vorzugeben ‚andere‘ Frauen zu befreien, während Emanzipationsbestrebungen der ‚eigenen‘ Frauen unterdrückt werden - bezeichnet Leila Ahmed als ‚kolonialen Feminismus‘. Von ägyptischen Sympathisanten der britischen Lebensweise wurde diese Sichtweise übernommen und die Entschleierung als notwendige Voraussetzung für die angestrebte kulturelle und gesellschaftliche Veränderung verstanden. Demgegenüber traten diejenigen, deren ökonomische Situation sich durch die britische Kolonialherrschaft verschlechtert hatte, für die Bewahrung des traditionellen islamischen Erbes ein, zu dem (nun) auch die weibliche Verschleierung gezählt wurde. (vgl. Ahmed 1992: 147f, 150ff) Auch in diesem Kontext kommt die muslimische Frau selbst weder im kolonialen noch im patriarchalen Diskurs zu Wort, sondern es wird über ihr ‚Wohl‘ entschieden.

Heutzutage wird oft auf ‚kolonialen Feminismus‘ zurückgegriffen um Forderungen westlicher Frauen nach Partizipation und Gleichstellung zu neutralisieren, indem ihre Situation in Relation zu jener der pauschalisiert unterdrückten muslimischen Frau gesetzt wird. (vgl. Rasuly-Palecek 1999: 19)

In diesem Zusammenhang interessiert mich die Frage ob sich in meinem Untersuchungsmaterial Argumentationen des ‚kolonialen Feminismus‘ wiederfinden.

### 3.2.6. Vertretungspolitik

In Bezug auf Repräsentation marginaler Gruppen im Sinne der politischen Vertretung geben postkoloniale DenkerInnen zu bedenken, dass, selbst wenn die VertreterInnen aus der entsprechenden Gruppe stammen, die Sprache der Repräsentation immer potenziell essentialisierend und machtdurchdrungen ist: *„Die Vertretungspolitik im eigenen Namen wird in dem Moment zur Farce, in dem sie die Sprechenden als Vertreterinnen ihrer Gruppen immer wieder als Sprechende reproduziert und hierdurch andere Stimmen im Feld an die Ränder rückt oder verstummen lässt“* (Gutiérrez Rodríguez 2003: 30). So muss es kritisch

betrachtet werden, wenn von den Aussagen weniger RepräsentantInnen auf die Ansichten, Motivationen und Situation einer gesamten Gruppe geschlossen wird. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 67; Gutiérrez Rodríguez 2003: 30)

Hier werde ich ermitteln durch wen muslimische Frauen in meinem Untersuchungsmaterial vertreten werden. Kommen dabei unterschiedliche Meinungen und Standpunkte zum Vorschein, welche die Komplexität der Thematik widerspiegeln?

### 3.3. Kritik an Postkolonialismus

Der Begriff ‚postkolonial‘ ist in zweierlei Hinsicht umstritten. Einerseits wird hinterfragt, ob trotz der weiterhin bestehenden Abhängigkeitsverhältnisse zwischen vielen ehemaligen Kolonien und Mutterländern die Verwendung des Begriffs legitim ist - suggeriert doch die Vorsilbe ‚post‘ die Überwindung des Kolonialismus. Aus diesem Grund wird mitunter der Begriff ‚Neokolonialismus‘ bevorzugt, der konkreter auf die fortdauernden kolonialen Strukturen hinweist. Andererseits wird auch die Bezeichnung ‚kolonial‘ insofern kritisiert, dass sie die vorkoloniale Geschichte außer Acht lasse und den Eindruck vermittele, Kolonialismus hätte auf einer *tabula rasa* stattgefunden. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 23; Gutiérrez Rodríguez 2003: 20)

Postkoloniale Theorie baut auf der realen Erfahrung von Kolonialismus und Imperialismus auf und wurde deshalb in ihren Anfängen auf ‚klassische‘ europäische Kolonialmächte wie Großbritannien oder Frankreich angewendet. Die Übertragung postkolonialer Konzepte auf andere Kontexte wie beispielsweise den deutschen oder österreichischen ist deshalb Gegenstand zahlreicher Diskussionen. Wie bereits gezeigt wurde, geht der koloniale Diskurs über die territoriale Eroberung und Beherrschung hinaus. Er baut auf einer Denkweise der Differenzen und Ungleichheiten zwischen dem europäischen ‚Selbst‘ und den ‚Anderen‘ auf, welche durch die Repräsentation ‚Anderer‘ erreicht und mithilfe hegemonialer Strukturen als ‚Wissenstraditionen‘ durchgesetzt wird. Insofern lässt sich feststellen, dass „*[d]ie Alltagswelten und Imaginationen auch der Länder, die nicht als (große) Kolonialmächte gelten, tief geprägt [sind] von der kolonialistischen Begegnung*“ (Castro Varela & Dhawan 2005: 139). Vor allem in der Auseinandersetzung europäischer Nationalstaaten mit

MigrantInnen, unabhängig davon ob es sich um ehemalige koloniale Untertanen handelt oder nicht, lassen sich Techniken des ‚Othering‘ feststellen, die von Staat und Gesellschaft angewandt werden - so beispielsweise in der Markierung von MigrantInnen durch ihre Ethnisierung im Kontext multikultureller Staaten oder Migrations- und Asylgesetzgebung. (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2003: 31; Steyerl & Gutiérrez Rodríguez 2003: 7f)

Aber auch eine unreflektierte Übernahme von Konzepten postkolonialer Theorie und ihre Vereinnahmung für partikulare politische Interessen ist zu kritisieren, vor allem wenn koloniale Muster nur eine unter mehreren vorherrschenden Strukturen der Dominanz bildet. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 9; Steyerl & Gutiérrez Rodríguez 2003: 11)

In Bezug auf meine Untersuchung der Repräsentation muslimischer Frauen in österreichischen Tageszeitungen erscheint mir die Verwendung postkolonialer Theorie als gerechtfertigt und fruchtbar, da Österreich auf eine imperiale Vergangenheit zurückblickt, die kurzzeitig auch das islamisch geprägte Bosnien beinhaltete, und, wie Andre Gingrich aufzeigt, orientalistische Bilder eines minderwertigen ‚Anderen‘ bis in die Gegenwart hinein einen festen Platz in der österreichischen Alltagskultur haben. (vgl. Gingrich 2003: 110ff) Zusätzlich bilden Kulturproduktionen wie Literatur und eben auch Medien zentrale Untersuchungsmaterialien für die Wirkung des (post)kolonialen Diskurses durch Repräsentationsmechanismen und hat sich die Verwendung postkolonialer Konzepte im Kontext der Migrationsforschung bereits als hilfreiche Perspektive und Analysemechanismus erwiesen. (vgl. Kratzmann 2005: 180ff; Steyerl & Gutiérrez Rodríguez 2003: 7ff)

Im folgenden Kapitel werde ich mich nun dem Zugang der Kultur- und Sozialanthropologie zur Forschung mit Medien widmen.

#### 4. Medienanthropologie

Der Anthropologe Mark Allen Peterson beschreibt Medien als Erweiterung des natürlichen, dem menschlichen Körper inhärenten Kommunikationsapparates. Mit Hilfe verschiedener Technologien, angefangen beim Buchdruck bis zum rezent stark an Bedeutung gewonnenen Internet, wird menschliche Kommunikation in Form von Gesprochenem, Geschriebenem sowie starren und bewegten Bildern an eine große Anzahl von Menschen übermittelt. „*The media thus include not only books, films, television, videos, magazines, newspapers, and radio, but billboards, comic books, e-mail, the World Wide Web, telephones, and many other technologies.*“ (Peterson 2008: 8) Der Begriff Massenmedien bezieht sich dabei auf die große und undifferenzierte Menge an KonsumentInnen, welche von einem Medium erreicht werden kann. Da diese ‚Masse‘ von Heterogenität beispielsweise bezüglich Alter, Bildung, Sprache, Geschlecht oder Ethnizität gekennzeichnet ist, kann von keiner einheitlichen Medienrezeption ausgegangen werden. (vgl. Peterson 2008: 3ff)

Als Forschungsgegenstand der Anthropologie gewinnen Medien erst in den 1980er Jahren verstärkt an Bedeutung. Der Einstieg der Anthropologie in die Erforschung von Medien wird zurückgeführt auf den Fokuswechsel der Disziplin auf westliche Gesellschaften, die nicht mehr zu ignorierende Präsenz von Medien weltweit sowie die Erweiterung des Blickwinkels in den Medienwissenschaften selbst. Bei der Medienanthropologie bzw. Anthropologie der Medien handelt es sich demnach um ein vergleichsweise junges Forschungsfeld. Da andere Disziplinen, wie etwa Publizistik, Soziologie, Politik- oder Filmwissenschaft, deutlich länger Medien zu ihren Untersuchungsgegenständen zählen, baute die Medienanthropologie in ihren Anfängen zu einem großen Teil auf in diesen Disziplinen entwickelte Theorien auf und tut dies teilweise immer noch. Allerdings unterscheidet sich die Medienanthropologie durch das methodische Instrumentarium der Ethnographie, den anthropologischen Blickwinkel, welcher die Normalität im Westen vorherrschender Konzepte durch kulturellen Vergleich herausfordert, sowie die Anwendung disziplineigener Konzepte von den Zugängen anderer Wissenschaften. (vgl. Coman & Rothenbuhler 2005: 1ff; Ginsburg & Abu-Lughod & Larkin 2002: 3f; Peterson 2008: 3, 8ff)

Medienanthropologische Studien beschäftigen sich mit Medientexten, wie Filmen, Zeitungsartikeln oder Comic-Heften, welche als Kulturproduktionen verstanden werden.

„That media have as one of their primary and manifest functions the expression of social and cultural information, clearly makes them part of the field of expressive culture.“ (Peterson 2008: 18) Es werden aber ebenso die Herstellung, Verteilung, Nutzung oder Konsumation von Medien als soziale Praktiken sowie die Rollen und Bedeutungen, die Medien im Leben von Menschen einnehmen, medienanthropologisch erforscht. Dabei spielen die verschiedenen Kontexte, welche die Schaffung und Interpretation von - sowie Umgang mit - Medien und ihren Inhalten beeinflussen, eine wichtige Rolle. (vgl. Ginsburg & Abu-Lughod & Larkin 2002: 2)

#### 4.1. Medienproduktion und –rezeption

Bei Medientexten handelt es sich um Repräsentationen, also aus einer bestimmten Position heraus geschaffene Darstellungen mit der Intention das Publikum auf eine gewisse Art und Weise zu beeinflussen. „*Texts are inevitably made, not given or discovered. The reality referenced by the text is never the same reality experienced by the reporter; the reality of the text is constructed in representations.*“ (Peterson 2008: 78) Obwohl besonders journalistische Texte den Anspruch auf Objektivität stellen, sind die Wahl des Ausschnitts aus der Realität sowie die Art und Weise der Berichterstattung von unterschiedlichen Faktoren und Kontexten beeinflusst. Im Falle von Zeitungsartikeln beinhalten diese unter anderem die Produktionsverhältnisse von Zeitungsjournalismus - wie die Einschränkung der Darstellungsmöglichkeiten auf Text und Bild, der meist vorgegebene Umfang von Zeitungsartikeln, der Zeitdruck tagesjournalistischer Arbeit ebenso wie die ökonomische Situation der Zeitung oder die Blattlinie. Zusätzlich entstehen Medientexte nicht losgelöst von historisch gewachsenen Diskursen wie auch den verschiedenen Ausprägungen des Orientalismus. Von diesen Kontexten geprägt wird das als relevant erachtete Ereignis kodiert und an die LeserInnenschaft übermittelt. (vgl. Hall 1996: 41ff; Peterson 2008: 87, 94ff)

Nach der aktiven Auswahl des entsprechenden Medientexts aus einer Vielfalt an Möglichkeiten, wird dieser von seinen EmpfängerInnen dekodiert und interpretiert. Dieser Prozess des Dekodierens ist notwendig, damit ein Medientext einen Effekt haben kann, also zum Beispiel unterhalten, beeinflussen oder überzeugen. Hier spielen die Lebensumstände



des Empfängers oder der Empfängerin eine wichtige Rolle: *„Depending on their cultural background – that is, their own codes for interpreting not only symbols in a media text but for understanding how to interpret a media text, media recipients will interpret and understand media differently.”* (Peterson 2008: 21) Unterschiedliche soziokulturelle Hintergründe, aber auch die ökonomische Lebenssituation, das Vorwissen oder die politische Sozialisation und Einstellung können somit zu verschiedenen Interpretationen von Medientexten führen. (vgl. Hall 1996: 41ff; Peterson 2008: 6, 21, 87)

Stuart Halls Modell möglicher Arten der Dekodierung von Medientexten bildet hierfür ein anschauliches Beispiel - trotz der zugrundeliegenden Annahme, dass eine bevorzugte Interpretation existiert, was von Mark Allen Peterson bemängelt wird. So schlägt Stuart Hall drei mögliche Arten vor wie Medientexte dekodiert und verstanden werden können, sieht die Vielfältigkeit von Interpretationen aber nicht auf diese reduziert. Erstens können EmpfängerInnen einen Medientext genau so dekodieren, wie es von den ProduzentInnen beabsichtigt war, sprich sie übernehmen das dominant-hegemoniale Verständnis. Nach Peterson werden Medientexte dabei unkritisch gelesen und der beschriebene Status quo als natürlich und normal akzeptiert. Zweitens können Medientexte von EmpfängerInnen in einer ausgehandelten Weise dekodiert werden, also in einer Mischung aus Zustimmung und Ablehnung mit dem intendierten Verständnis. Obwohl hier die dominante Interpretation bis zu einem gewissen Grad übernommen wird, bedingt der Kontext des Lesers oder der Leserin gewisse Vorbehalte, welche eine unhinterfragte Übernahme dieses Verständnisses verhindern, wie Peterson betont. Drittens identifiziert Hall die Möglichkeit, dass EmpfängerInnen Medientexte oppositionell zum eigentlich beabsichtigten Verständnis dekodieren und interpretieren. Peterson gibt hier das Beispiel, dass marginalisierte oder unterdrückte Gruppen die Intentionen eines Medientextes freilegen und durch ihre gegenteilige Interpretation die eigenen Interessen zum Ausdruck bringen. Als Erweiterung von Halls Modell schlägt Peterson die Möglichkeit der irrtümlichen, die Intention des Textes nicht erkennenden Interpretation vor. (vgl. Hall 1996: 45ff; Peterson 2008: 102f) RezipientInnen nehmen also sowohl bei der Auswahl von Medientexten als auch bei der Interpretation der Inhalte eine aktive Rolle ein.

## 4.2. Medien und Repräsentation

Medien berichten über Geschehnisse, Orte und Personen, die sich meist außerhalb des unmittelbaren Lebensradius des Empfängers oder der Empfängerin befinden und stellen dabei oft eine zentrale, wenn nicht sogar exklusive Informationsquelle dar. Dies betrifft sowohl geographisch weit entfernte Ereignisse als auch die politischen Geschehnisse und den Einwanderungsdiskurs im eigenen Land. Journalismus beruht dabei auf den Annahmen, dass eine Abbildung der Realität möglich ist und journalistische Texte ihrer LeserInnenschaft somit ein Fenster zur Welt öffnen können. Dabei tritt das Bewusstsein über die Konstruiertheit auch von journalistischen Medientexten oft in den Hintergrund, wodurch sie eine machtvolle Position einnehmen können: *„The ideological effectiveness of media texts lies in the fact that they are transparent; that is, we have become so used to the familiar conventions of our everyday use of media that we fail to recognize the fact that these are representations.”* (Peterson 2008: 94) So kommt Medien beispielsweise eine wichtige Funktion in der Identitätsbildung zu, da durch die Verbreitung bestimmter Interpretationen geschichtlicher Ereignisse (auf Kosten alternativer Versionen) oder durch die Darstellung und Identifizierung von ‚Anderen‘ die Entstehung von ‚imagined communities‘ wie ‚Nationen‘ unterstützt wird. Auch für AnthropologInnen ergibt sich daher ein spannendes Forschungsfeld. So widmen sich medienanthropologische Untersuchungen zum Beispiel der Art und Weise wie ‚Differenz‘ in Medientexten geschaffen wird oder der Verwendung von Medien zur Selbstrepräsentation von indigenen Gruppen. Das (medien)anthropologische Interesse an der Konstruktion von ‚Selbst‘ und ‚Anderen‘ kann hier produktiv mit den Erkenntnissen der postkolonialen Theorie verknüpft werden, welche die Zentralität von Medien in der Herstellung, Vermittlung und Festigung von Weltbildern hervorhebt. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 20f; Ginsburg & Abu-Lughod & Larkin 2002: 11f; Peterson 2008: 17, 77, 94ff)

#### 4.2.1. Mediale Repräsentation des Islam

Die Macht der Medien zeigt sich deutlich an aktuellen medialen Darstellungen des Islam an sich sowie Menschen muslimischen Glaubens. So sind diese Repräsentationen einerseits durch den weiterhin bestehenden Diskurs des Orientalismus, andererseits aber auch durch aktuelle politische und ökonomische Interessen geprägt. Aufgrund ihres Vertrauens in die ‚Wahrheit‘ des Textes, bleiben diese Hintergründe den Lesern und Leserinnen aber meist verborgen, wodurch sich die Diskurse reproduzieren. So lässt sich auch in aktuellen Untersuchungen zum medial produzierten Bild des Islam<sup>9</sup> feststellen, was Edward Said bereits im Jahre 1981 schrieb:

*„In no really significant way is there a direct correspondence between the ‚Islam‘ in common Western usage and the enormously varied life that goes on within the world of Islam, with its more than 800,000,000 people, its millions of square miles of territory principally in Africa and Asia, its dozens of societies, states, histories, geographies, cultures.“* (Said 1981: x)

#### 4.2.2. Mediale Repräsentation muslimischer Frauen

Untersuchungen zur Darstellung von Musliminnen und Migrantinnen (wobei diese meist gleichgesetzt werden) in deutschsprachigen Medien existieren zahlreich. Diese wurden allerdings meist aus soziologischen, publizistischen oder politikwissenschaftlichen Perspektiven verfasst und beziehen sich größtenteils auf Deutschland. Dabei werden eine Reihe von Klischeebildern und Stereotypen von muslimischen Frauen identifiziert wie beispielsweise von Schahrazad Farrokhzad jene der ‚exotischen Orientalin‘, der unterdrückten ‚Kopftuchtürkin‘, der kopftuchfreien ‚modernen Türkin‘ sowie der gefährlichen ‚Fundamentalistin‘. Hierbei fällt auf, dass die ersten beiden Bilder jenen des Orientalismus entsprechen, während die übrigen aktuelle Entwicklungen widerspiegeln. So verkörpert die kopftuchfreie ‚moderne Türkin‘ die Assimilationsforderungen an die türkischen

---

<sup>9</sup> Siehe beispielsweise Feigl 2008 und Schiffer 2005.

Migrantinnen und durch die ‚Fundamentalistin‘ wird die islamische Gefahr für das ‚christliche Europa‘ repräsentiert. (vgl. Farrokhzad 2002: 85ff)

Eine gute Zusammenfassung und Aufarbeitung der verschiedenen Arbeiten zur Darstellung von Migrantinnen und Musliminnen in deutschsprachigen Medien bietet die Diplomarbeit der Kommunikationswissenschaftlerin Irmgard Wutscher, in der sie zusätzlich das Bild muslimischer Frauen in österreichischen Alternativmedien anhand der Beispiele ‚Die Bunte Zeitung‘ und ‚An.schläge‘ untersucht. Dieser Blick auf alternative Artikulationsräume muslimischer Frauen in Österreich entspricht durchaus postkolonialen Ansprüchen. (vgl. Wutscher 2007: 52ff, 76ff)

Den einzigen anthropologischen Beitrag zur Repräsentation von muslimischen Frauen in Medien bildet der Artikel »Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others« von Lila Abu-Lughod. Ein Jahr nach den Ereignissen des 11. Septembers 2001 und in Hinblick auf die darauffolgende US-amerikanische militärische Intervention in Afghanistan setzt sie sich damit auseinander, dass US-amerikanische Medien weniger weltpolitische oder historische Hintergründe der globalen Situation thematisierten, sondern stattdessen die ‚islamische Kultur‘ und im Besonderen mit der Religion verbundene Traditionen in Bezug auf Frauen in islamischen Regionen im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses standen. Statt globale Vernetzungen zu untersuchen, wurden Erklärungen präsentiert, welche die künstliche Grenze zwischen West und Ost bzw. ‚uns‘ und ‚den Muslimen‘ erneuerten, wobei die ‚unterdrückte muslimische Frau‘, deren Unfreiheit an ihrer Verschleierung festgemacht wurde, zum Symbol der Unvereinbarkeit dieser beiden Pole gemacht und ihre Befreiung als Legitimationsgrund der militärischen Intervention angeführt wurde. Muslimische Frauen selbst kamen in diesem Mediendiskurs laut Abu-Lughod selten und nur dann zu Wort, wenn sie die Position der Medien bestärkten. Abu-Lughod sieht in diesen medialen Darstellungen muslimischer Frauen nicht nur Parallelen zum Orientalismus, sondern findet auch die Argumentationslinie des Kolonialen Feminismus wieder. (vgl. Abu-Lughod 2002: 783ff)

Dieser Artikel bildete für mich einen wichtigen Impuls, um mich mit der Repräsentation muslimischer Frauen in österreichischen Medien zu beschäftigen. Lassen sich auch in diesen orientalistische Tendenzen erkennen? Wie kann ich diesen auf die Spur kommen?

## 5. Methode

Das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit gilt der Erörterung der Repräsentation muslimischer Frauen in Tageszeitungen mithilfe postkolonialer Konzepte. Mein Fokus liegt somit auf einer qualitativen Untersuchung der Inhalte von Medientexten. So traf ich die Entscheidung, mich an den von Philipp Mayring (2000; 2005) im Rahmen der von ihm geprägten ‚qualitativen Inhaltsanalyse‘ entwickelten Analyseverfahren der Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung zu orientieren.

Nicht nur in der Analyse sondern auch in der Datenerhebung wählte ich einen qualitativen, offenen Zugang. Da sich diese Arbeit mit bereits bestehenden Daten, nämlich Zeitungen, beschäftigt, bestand die Datenerhebung aus der Auswahl und Sammlung der für meine Fragestellung relevanten Teile der Zeitungen. Hierbei orientierte ich mich bezüglich der grundlegenden Auswahlkriterien an der in den Kommunikationswissenschaften entwickelten und eher quantitativ ausgerichteten Medieninhaltsanalyse nach Patrick Rössler (2005: 50ff), um das für meine Untersuchung relevante Material nachvollziehbar zu erheben. So legte ich a priori Untersuchungszeitraum, räumlichen Geltungsbereich, Mediengattung, -angebote und -format fest, suchte bezüglich der inhaltlichen Spezifikation allerdings nicht in quantitativ-deduktiver Art und Weise nach Stichwörtern, wie etwas ‚Kopftuch‘, sondern nach der Thematisierung muslimischer Frauen in Bezug auf Österreich bzw. Wien. Deshalb war es notwendig die Zeitungen eine nach der anderen durchzuarbeiten. Diese zeitaufwendige Vorgehensweise hatte gegenüber der quantitativen Suche nach Stichwörtern den Vorteil, dass ich dabei einen Überblick über die (welt)politischen Geschehnisse abseits meines direkten Forschungsinteresses, also des Kontexts, erhielt, und mir in den vorgefertigten Kategorien außer Acht gelassene Besonderheiten des Materials nicht entgingen.

### 5.1. Qualitative Sozialforschung

Bei der Ableitung der Methode aus dem Forschungsinteresse bzw. der Forschungsfrage handelt es sich um ein zentrales Element qualitativer Forschung. Diese Art der Forschung

zeichnet sich laut Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke zusätzlich dadurch aus, dass sie von der Konstruiertheit der Wirklichkeit ausgeht, am alltäglichen Leben sowie an den unterschiedlichen Perspektiven von Menschen interessiert ist und sich deshalb in erster Linie mit Einzelfällen auseinandersetzt. Es stehen somit das Verständnis von komplexen Zusammenhängen und das Nachvollziehen fremder Perspektiven im Vordergrund. Des Weiteren werden Daten in der qualitativen Forschung in den jeweiligen Kontext eingebettet erhoben, analysiert und interpretiert. So erfolgt die Datenerhebung in einer offenen Art und Weise, um das Forschungsfeld nicht a priori zu sehr einzuschränken. Dabei wird auch *„die Reflexivität des Forschers über sein Handeln und seine Wahrnehmungen im untersuchten Feld als ein wesentlicher Teil der Erkenntnis [verstanden]“* (Flick & Kardorff & Steinke 2004: 23) und deshalb nicht ausgeblendet. (vgl. Flick & Kardorff & Steinke 2004: 22ff)

Als zentraler Unterschied zwischen qualitativer und quantitativer Forschung wird meist die Art der verwendeten Daten angeführt. So beschäftigen sich quantitativ angelegte Studien in der Regel mit numerischen Daten, also Zahlenbegriffen und ihrer In-Beziehung-Setzung, während qualitative Studien mit nicht-numerischen Daten operieren. Eine weitere Unterscheidung liegt laut Mayring im impliziten Wissenschaftsverständnis: *„Qualitative Wissenschaft als verstehende will also am Einmaligen, am Individuellen ansetzen, quantitative Wissenschaft als erklärende will an allgemeinen Prinzipien, an Gesetzen oder gesetzähnlichen Aussagen ansetzen.“* (Mayring 2000: 18) Daraus ergibt sich, dass qualitative Forschung eher induktiv vorgeht, also von einzelnen Fällen auf allgemeine Aussagen schließt und dadurch versucht den Untersuchungsgegenstand in der Sprache des Materials zu erfassen. Im Gegensatz dazu ist quantitative Forschung eher von einer deduktiven Herangehensweise geprägt, indem vom Allgemeinen auf das Besonders geschlossen wird. (vgl. Mayring 2000: 18, 74f)

### 5.1.1. ‚Qualitative Inhaltsanalyse‘

Die Methode der Inhaltsanalyse wurde Anfang des letzten Jahrhunderts in den USA entwickelt, um Massenmedien in erster Linie quantitativ zu untersuchen. Dabei wurden etwa Häufigkeitsanalysen - also das Auszählen bestimmter Wörter oder Textbestandteile -

durchgeführt oder anhand von Valenzskalen festgestellt, ob eine gewisse Thematik oder Person eher positiv oder negativ dargestellt wird. Neben der Weiterentwicklung der quantitativen Inhaltsanalyse wurden auch Varianten dieser Methode erarbeitet, welche der qualitativen Forschung zuzurechnen sind. So beispielsweise die ‚qualitative Inhaltsanalyse‘ nach Philipp Mayring, welche *„die Systematik kontrollierter Textauswertung (in Abgrenzung zu »freier« Interpretation) beibehalten [will], ohne in vorschnelle Quantifizierungen zu verfallen“* (Mayring 2005: 10). Diese Methode zeichnet sich durch ihr systematisches und theoriegeleitetes Vorgehen bei der Interpretation von Texten aus. Zusätzlich steht die Entwicklung eines Kategoriensystems zur Erfassung von Analyseaspekten in ihrem Zentrum. Durch die systematische Herangehensweise wird dabei der Anspruch der intersubjektiven Nachprüfbarkeit wissenschaftlicher Forschung erfüllt. Die Analyse des Materials ausgehend von theoretisch fundierten Fragestellungen ermöglicht die Anknüpfung, Weiterentwicklung und Ergänzung bereits erarbeiteter Konzepte. (vgl. Mayring 2000: 12f, 42ff; 2005: 10f) Aber *„[d]ie Inhaltsanalyse ist kein Standardinstrument, das immer gleich aussieht; sie muß an den konkreten Gegenstand, das Material angepaßt sein und auf die spezifische Fragestellung hin konstruiert werden“* (Mayring 2000: 43) sowie als Auswertungsinstrument in einen Forschungsplan eingeordnet werden. (vgl. Mayring 2000: 116)

Philipp Mayring schlägt drei unterschiedliche Analyseverfahren vor, die je nach Forschungsfrage alleine oder in Kombination angewendet werden können. Dabei handelt es sich um die zusammenfassende, explikative sowie strukturierende Inhaltsanalyse.

Bei der **zusammenfassenden Inhaltsanalyse** wird das Untersuchungsmaterial reduziert und im Rahmen eines Kategoriensystems abstrahiert. Dadurch wird ein überschaubarer Korpus des Materials geschaffen, welcher die wesentlichen Inhalte beibehält. Die Kategorien werden dabei aus dem Material entwickelt, was einer induktiven Kategorienbildung entspricht. (vgl. Mayring 2000: 58ff)

Die **explikative Inhaltsanalyse** wiederum dient dem Erklären und der Erläuterung unverständlicher Teile des Untersuchungsmaterials. Fragliche Textstellen können dabei aus dem Material selbst oder durch Heranziehen zusätzlichen Materials aufgearbeitet und verständlich gemacht werden. Hier wird also der Kontext des Textes in die Analyse mit einbezogen. (vgl. Mayring 2000: 58, 77ff)

Bei der **strukturierenden Inhaltsanalyse** wird aus dem Material eine bestimmte Struktur herausgefiltert. Dabei wird deduktiv vorgegangen, indem ein aus der Theorie entwickeltes Kategoriensystem an das Material herangetragen wird und Textbestandteile den Kategorien zugeteilt werden. Es muss erprobt werden, inwiefern die Kategorien am Material überhaupt greifen, was oft eine Überarbeitung oder auch teilweise Neudefinition der Kategorien und eine neuerliche Kontrolle am Material bedingt. Dieses Analyseverfahren kann nach verschiedenen Gesichtspunkten durchgeführt werden, abhängig vom Ziel der Untersuchung. So ist es beispielsweise möglich Strukturierungen nach formalen, inhaltlichen, typisierenden oder skalierenden Kriterien vorzunehmen. (vgl. Mayring 2000: 82ff)

Es können somit induktive mit deduktiven Vorgehensweisen kombiniert werden. Diese Flexibilität erwies sich auch in meiner Forschung als sehr hilfreich.

## 5.2. Forschungsdesign

Da der Fokus meiner Forschung auf dem Wiener Wahlkampf 2010 liegt, wählte ich die zwei Monate vor dem Wahltag, also den Zeitraum von 10. August bis 10. Oktober 2010, als zeitlichen Rahmen. Räumlich begrenzte ich meine Forschung auf Wien und bezüglich der Mediengattung auf Tageszeitungen, somit waren nur die Wiener Ausgaben von Tageszeitungen für mich relevant. Mithilfe der Media-Analyse, welche die Printmedienreichweite in Österreich erhebt, schränkte ich das Untersuchungsmaterial weiter auf die fünf im Jahre 2010 in Wien meist gelesenen österreichischen Tageszeitungen ein. Dabei handelt es sich um die Printausgaben von KRONEN ZEITUNG, HEUTE, ÖSTERREICH, KURIER und DER STANDARD. (vgl. Media-Analyse 2010: [online]) Bezüglich der Medienformate entschied ich mich, ausschließlich Artikel und Kommentare sowie Wahlkampfinsereate zu untersuchen und mich hierbei nur auf den Text zu konzentrieren. Bilder werden in dieser Arbeit somit nicht behandelt und wurden auch bei der Datenerhebung nicht berücksichtigt. Kriterien bezüglich des Inhalts bildeten die Thematisierung muslimischer Frauen in Österreich sowie der fehlende explizite und exklusive Bezug auf andere österreichische Bundesländer als Wien. Zweiteres betrifft beispielsweise die Berichterstattung zur steirischen Landtagswahl, die eine Woche vor der Wien Wahl stattfand.



Ausgehend von diesen grundlegenden Einschränkungen widmete ich mich den ausgewählten Zeitungen. Aufgrund des offenen Zugangs zeigte sich dabei, dass muslimische Frauen im Untersuchungszeitraum international ein viel behandeltes Thema bildeten.<sup>10</sup> Im Laufe der Datenerhebung ergaben sich weitere inhaltliche Spezifikationen. Da der Fokus dieser Arbeit nicht auf der politischen Vertretung liegt - also welche Frauen muslimischen Glaubens in der Wiener Politik tätig oder in der Öffentlichkeit präsent sind - sondern auf der Darstellung von Musliminnen, war in der Auswahl der Artikel nicht entscheidend, ob die Namen gewisser muslimischer Politikerinnen oder Vertreterinnen der IGGiÖ fallen, sondern ob muslimische Frauen inhaltlich thematisiert wurden. Aufgrund der Bezugnahme der FPÖ auf die Feministin Alice Schwarzer, wurde eine Kontextanalyse über ihre Positionen zu muslimischen Frauen mithilfe entsprechender Artikel in den ausgewählten Zeitungen durchgeführt. Auf der Suche nach der Darstellung muslimischer Frauen als ‚exotische Schönheiten‘ wurde auf zwei beispielhafte Artikel aus der Auslandsberichterstattung der Zeitungen zurückgegriffen.

Das Untersuchungsmaterial setzt sich somit aus zwei Wahlkampfinserten der FPÖ sowie 44 Zeitungsartikel (3 HEUTE, 7 KRONEN ZEITUNG, 14 KURIER, 11 ÖSTERREICH, 9 DER STANDARD) und 4 Kommentaren (2 KURIER, 2 DER STANDARD) zusammen. Zusätzlich wurde für die Kontextanalyse über Alice Schwarzer auf zwei Artikel in DER STANDARD und einen Artikel im KURIER sowie in Bezug auf das Bild der ‚schönen Orientalin‘ auf je einen Artikel in HEUTE und der KRONEN ZEITUNG zurückgegriffen. Da in einem Artikel der KRONEN ZEITUNG explizit auf das Plakat »Wir schützen Freie Frauen. Dies SPÖ den Kopftuchzwang« eingegangen wird, dieses aber nicht in Form eines Inserats erschienen ist, beziehe ich mich zusätzlich auch auf dieses Plakat.

---

<sup>10</sup> So wurden beispielsweise in einem schwedischen Wahlkampfvideo Burka-tragende Frauen gegen Pensionistinnen ausgespielt, in Frankreich ein Burka-Verbot erlassen, erhitzen in Deutschland erschienene Bücher über Migration, Integration und Islamismus die Gemüter und wurde an türkischen Universitäten das Kopftuch-Verbot gelockert.

### *Entstehungskontext*

Bei der österreichischen Tageszeitung HEUTE handelt es sich um eine Gratiszeitung, die seit 2004 an öffentlichen Plätzen in Wien und mit lokalen Auflagen auch in Niederösterreich, Oberösterreich und dem Burgenland aufliegt. Im Jahr 2010 war HEUTE nach Angaben der Media-Analyse mit 37,6 Prozent erstmals die meistgelesene Tageszeitung Wiens. Medieninhaberin von HEUTE ist die AHVV Verlags GmbH, Herausgeberin ist Eva Dichand, Chefredakteur Wolfgang Ainetter. (vgl. HEUTE 2011: [online]; Media-Analyse 2010: [online])

Die österreichische Tageszeitung ÖSTERREICH wurde im Jahre 2006 gegründet. Die Gratisausgabe dieser Zeitung nahm im Jahr 2010 laut Media-Analyse mit 22 Prozent die dritte Stelle der meistgelesenen Zeitungen Wiens ein. Medieninhaber der Zeitung ist die Mediengruppe „Österreich“ GmbH und Herausgeber sind Wolfgang Fellner, Uschi Fellner und Werner Schima. Chefredaktoren sind neben Werner Schima auch Christian und Niki Fellner. (vgl. Media-Analyse 2010: [online]; ÖSTERREICH 2010: [online])

Während sich die großen LeserInnenschaften der Gratiszeitungen HEUTE und ÖSTERREICH nur auf bestimmte Regionen und hierbei vor allem Wien beziehen, verbucht die KRONEN ZEITUNG nicht nur in der Bundeshauptstadt, sondern auch österreichweit über 30 Prozent der ZeitungsleserInnen und zählt somit zu den am meisten gelesenen Tageszeitungen weltweit. *„Auf dem nationalen Printmarkt nimmt die Kronen Zeitung eine Sonderstellung ein und stellt neben dem ORF das dominierende mediale Macht- und Meinungszentrum in Österreich dar.“* (Plasser & Lengauer 2010: 45) Medieninhaber der KRONEN ZEITUNG ist der KRONE-Verlag GmbH & Co.KG., Herausgeber und Chefredakteur ist Christoph Dichand. (vgl. KRONEN ZEITUNG 2010: 40; Media-Analyse 2010: [online]; Plasser & Lengauer 2010: 45)

Die ersten drei Plätze der meistgelesenen Tageszeitungen Wiens werden somit von Zeitungen belegt, die dem Boulevard zugerechnet werden, was der festzustellenden Tendenz der ‚Boulevardisierung‘ der Printmedienlandschaft in Österreich entspricht. Die seit 1954 bestehende Tageszeitung KURIER wird von Experten ob ihrer Aufmachung als Mischform zwischen Boulevard- und Qualitätsmedium eingeordnet. (vgl. Plasser & Lengauer 2010: 38ff) Der KURIER liegt im Jahr 2010 mit 16,5 Prozent an vierter Stelle der meistgelesenen Tageszeitungen Wiens. Medieninhaber und Herausgeber ist KURIER Zeitungsverlag &

Druckerei GesmbH, Chefredakteur ist Helmut Brandstätter. (vgl. KURIER 2010: 28; Media-Analyse 2010: [online])

DER STANDARD ist eine seit 1988 bestehende österreichische Tageszeitung, die als Qualitätsmedium gilt. Laut Media-Analyse ist DER STANDARD in Wien im Jahr 2010 mit 11,8 Prozent an fünfter Stelle der meistgelesenen Tageszeitungen zu finden. Medieninhaber ist die STANDARD Verlagsgesellschaft m.b.H., Herausgeber ist Oscar Bronner. Die Chefredaktion haben Oscar Bronner und Alexandra Förderl-Schmid inne. (vgl. DER STANDARD 2011: [online]; Media-Analyse 2010: [online]; Plasser & Lengauer 2010: 38)

### *Qualitative Inhaltsanalyse*

Ziel der Analyse der Inhalte des erhobenen Materials war ausschließlich eine thematisch strukturierte Aufarbeitung der Repräsentation muslimischer Frauen im gewählten Zeitraum und daher weder ein Vergleich der Berichterstattung der einzelnen Zeitungen noch eine Nachzeichnung der Veränderung der Berichterstattung im zeitlichen Verlauf.

Meine Fragestellungen erforderten eine Kombination aus den angeführten Analyseverfahren. In einem ersten Schritt führte ich eine zusammenfassende Inhaltsanalyse durch, ging also induktiv vor, und abstrahierte das Untersuchungsmaterial in einem Kategoriensystem, um mir einen Überblick über die behandelten Themen zu verschaffen. Diese anfängliche Konzentration auf das Material an sich erschien mir wichtig, um nicht durch die theoretische Brille zentrale Aspekte zu übersehen. Daraufhin nahm ich den aus der Theorie entwickelten Analyseleitfaden zur Hand und legte ihn über das Untersuchungsmaterial. Kategorien der zusammenfassenden Inhaltsanalyse und die dazugehörigen Textpassagen wurden nun anhand des Analyseleitfadens neu strukturiert. Hier erfolgte eine Zweiteilung. Einerseits wurde thematisch strukturiert, andererseits und parallel dazu bildeten auch die zu Wort kommenden Personen ein Strukturierungsmerkmal. Textpassagen konnten somit doppelt zugeordnet werden. Da sich eine Analysefrage auf den historischen und politischen Kontext des Untersuchungsmaterials bezieht, führte ich eine Kontextanalyse über den Wiener Wahlkampf 2010 sowie die historischen Hintergründe der vergleichsweise starken Thematisierung muslimischer Frauen durch die FPÖ durch. Bei

unverständlichen Textpassagen verwendete ich zur Explikation das Untersuchungsmaterial selbst sowie - wenn dieses nicht ausreichte - auch ergänzendes Material aus den ausgewählten Zeitungen (im Fall von Alice Schwarzer sowie in Bezug auf das Bild der ‚schönen Orientalin‘) und darüber hinaus wissenschaftliche Publikationen.

Der Analyseleitfaden griff im Untersuchungsmaterial sehr gut, da die Fragen teilweise offen genug gestellt waren, um die Beantwortung anhand der aus der zusammenfassenden Inhaltsanalyse gewonnenen Kategorien differenzieren zu können. Die Aufarbeitung und Interpretation des Materials erfolgte nun anhand des Analyseleitfadens.

## 6. Kontext: AusländerInnen- und Islamdiskurs der FPÖ

Meine Untersuchung setzt sich mit Artikeln und Kommentaren in ausgewählten Zeitungen sowie Wahlkampfinserten auseinander, welche auf muslimische Frauen Bezug nehmen. Bis auf die Forderung eines Burka-Verbots seitens der ÖVP, beschäftigt sich vor allem die FPÖ in ihrem Wahlkampfprogramm mit muslimischen Frauen. So inseriert sie beispielsweise »Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang« und tritt für ein Verbot von Kopftuch und Burka ein. Um diese Position der FPÖ im Sinne der Worldliness in einen historischen sowie politischen Kontext zu setzen, werfe ich zunächst einen Blick auf die Geschichte von FPÖ Wahlkampfkampagnen mit Fokus auf ihre Beschäftigung mit AusländerInnen generell sowie mit Muslimen und Musliminnen im Speziellen. Vor diesem Hintergrund thematisiere ich kurz den Wahlkampf der FPÖ, wichtige Geschehnisse vor der Wien Wahl 2010 sowie deren Ergebnisse und Folgen. In diesem Kapitel werde ich somit den Kontext erarbeiten, um im Folgenden die Repräsentation muslimischer Frauen in ausgewählten Zeitungsartikeln und –kommentaren sowie Wahlinserten zu untersuchen.

### 6.1. Feindbild AusländerInnen

Infolge des politischen Wandels in Europa Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre durch den Fall des Eisernen Vorhangs sowie die kriegerischen Auseinandersetzungen im ehemaligen Jugoslawien verursachten Einwanderungen aus diesen Regionen Verunsicherung, Misstrauen und Ängste unter der österreichischen Bevölkerung, welche durch entsprechende Berichterstattung einiger österreichischer Medien (vor allem der KRONEN ZEITUNG) zusätzlich geschürt wurden. (vgl. Fillitz 2006: 141; Raho 2009: 36ff) Diese Entwicklung machte auch vor der Politik nicht halt: *„The idea of immigrants as being like humanitarian refugees, and welcomed only temporarily, or as asylum seekers, and therefore as potential abusers of the system, was adopted by the Christian Democrat, the Social Democrat and the Freedom Parties alike.”* (Fillitz 2006: 141f)

Die FPÖ, seit 1986 unter der Führung Jörg Haiders, war in ihrer negativen Haltung gegenüber Immigration also nicht allein. Sie instrumentalisierte allerdings die skeptische Grundstimmung gegenüber in Österreich anwesenden AusländerInnen<sup>11</sup> in den 1990er Jahren in einer xenophoben und emotionalisierenden Art und Weise. So wurde allen AusländerInnen von der FPÖ unterstellt potenziell kriminell zu sein und eine dementsprechende Behandlung seitens des Staates gefordert. AusländerInnen wurden als Sicherheitsrisiko und Sozialschmarotzer konstruiert. Zusätzlich warnte die FPÖ vor ‚kultureller Überfremdung‘<sup>12</sup>, da sie von einer fundamentalen Differenz und Unvereinbarkeit von Kulturen ausging, welche das Funktionieren multikulturellen Zusammenlebens negierte. Die FPÖ stellte dabei die regierenden Parteien als ‚ausländerfreundlich‘ dar, was mit ‚inländerfeindlich‘ gleichgesetzt wurde. Der Sozialdemokratischen Partei Österreichs (SPÖ) und der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) wurde die Bevorzugung von AusländerInnen auf Kosten der österreichischen Bevölkerung, der als autochthone Gruppe gewisse Privilegien zustünden, vorgeworfen. (vgl. Fillitz 2006: 143ff, 152ff; Raho 2009: 37f) Es kam somit zu einer Trennung und Hierarchisierung einer Wir- und Sie-Gruppe, welche an Othering erinnert. So fixierte die FPÖ AusländerInnen durch Stereotypisierung: *„Die FPÖ stigmatisierte das Fremde und hob immer wieder von der Normalität abweichende Merkmale wie Hautfarbe, Kleidung, Sprache und Lebensgewohnheiten hervor.“* (Narodoslawsky 2010: 25) Es wurde also eine Norm festgelegt und Abweichungen davon als ‚Andersheit‘ definiert, welche gleichzeitig Minderwertigkeit bedeutete. Auch ist die Dialektik des Othering erkennbar, da negative Zuschreibungen an AusländerInnen, wie beispielsweise jene der Kriminalität, mit der positiven Darstellung der ‚anständigen‘ InländerInnen einhergingen. (vgl. Raho 2009: 44) Das Konglomerat von ‚AusländerInnen‘ wurde von der FPÖ demnach erst durch ihre Bedeutungsfixierung über ihre Repräsentation geschaffen.

Eine wichtige Voraussetzung für diesen AusländerInnendiskurs bildete der Wandel der FPÖ von einer deutschnationalen zu einer von österreichischem Patriotismus geprägten Partei.

---

<sup>11</sup> Die Definition von ‚AusländerInnen‘ war alles andere als eindeutig: *„In der Öffentlichkeit bürgerte sich der diffuse Begriff ‚Ausländer‘ ein, dessen plastische und subjektive Semantik beliebige Gruppen zusammenfasst: Illegale, Flüchtlinge, länger und kürzer in Österreich Arbeitende, Personen mit oder ohne österreichische Staatsbürgerschaft, EinwanderInnen der ersten, zweiten oder dritten Generation, TouristInnen, EuropäerInnen oder Nicht-EuropäerInnen, aus der westlichen oder nicht-westlichen Hemisphäre etc.“* (Weiss 2000 [online]: 1f)

<sup>12</sup> Die FPÖ bedient sich in diesem Zusammenhang öfter nationalsozialistischer Ausdrücke. (vgl. Bacher 2008: 32ff)

Diese Neuorientierung geschah vor allem aus wahltaktischen Gründen und bedeutete nicht, dass sich die Partei von deutschnationalem Gedankengut gänzlich abwandte. Die neue Position ermöglichte es der FPÖ AusländerInnen als Gefahr für die österreichische Kultur und Nation darzustellen sowie für ein selbstbestimmtes Österreich und deshalb auch gegen die EU einzutreten. (vgl. Fillitz 2006: 148ff; Narodoslowsky 2010: 18f)

Die FPÖ legte in den 1990er Jahren massiv an Wählerstimmen zu, wobei trotz radikaler Anti-AusländerInnen-Wahlkämpfe dieses Thema bei der Wählermotivation nicht an oberster Stelle stand. Vielmehr drückten die WählerInnen durch ihre Stimme für die FPÖ Kritik an der seit der Gründung der Zweiten Republik vorherrschenden und auf Konsens ausgerichteten politische Machtaufteilung zwischen SPÖ und ÖVP aus, deren Einflussphären weit über das parteipolitische Feld reichten. Die FPÖ schlug sich demonstrativ auf die Seite des ‚kleinen Mannes‘ und nahm den Kampf gegen das Establishment auf: *„Das Aufdecken und Skandalisieren vermeintlicher oder tatsächlicher Missstände und die gleichzeitige Viktimisierung bestimmter Bevölkerungsgruppen als ‚kleine Leute‘ wird zum bestimmenden Moment in der Politik der FPÖ“* (Bacher 2008: 36). Somit etablierte sich die FPÖ als aggressive Oppositions- und Protestpartei, die für Wandel und Erneuerung eintrat. Dabei forcierte sie die liberale Idee der direkteren demokratischen Beteiligung der Bevölkerung an Politik in Form von Volksbegehren, welche der Partei die Möglichkeit boten, ihre Themen sowie den Parteiobmann Jörg Haider auch abseits von Wahlkämpfen in der Öffentlichkeit präsent zu halten. (vgl. Fillitz 2006: 139, 142ff; Narodoslowsky 2010: 33f; 233) Durch ihren Erfolg wurde die FPÖ richtungsbestimmend, nicht nur den radikalen AusländerInnendiskurs betreffend, sondern auch durch einen merklichen Rechtsruck in der gesamten österreichischen Politiklandschaft. So verschärften beispielsweise SPÖ und ÖVP im Laufe der 1990er Jahre zunehmend die österreichischen Immigrationsgesetze, während sie gleichzeitig die xenophobe Ausdrucksweise der FPÖ kritisierten. (vgl. Bacher 2008: 35f; Fillitz 2006: 142)

Die Regierungsbeteiligung der FPÖ Anfang der 2000er Jahre führte zu einer Abschwächung der Radikalität ihrer Positionen sowie zu Uneinigkeiten und Konflikten innerhalb der Partei. Dies zog einen Einbruch der Wählerunterstützung und die Abspaltung des Bündnis Zukunft Österreich (BZÖ) inklusive der Regierungsmitglieder unter der Führung Jörg Haiders im Jahre 2005 nach sich. Die verbliebene FPÖ, welche vom neu gewählten Parteiobmann Heinz

Christian Strache zusammengehalten wurde, fand sich somit in der Opposition und in einem politischen Überlebenskampf wieder. (vgl. Narodoslawsky 2010: 42ff, 52ff, 111ff)

## 6.2. Feindbild Islam

Im ersten Wahlkampf nach der Abspaltung des BZÖ, dem Wiener Wahlkampf 2005, machten Slogans wie »Wien darf nicht Istanbul werden«, »Wien zuerst statt TürkEU« und »Pummerin statt Muezzin« die Neupositionierung der FPÖ unter Heinz Christian Strache deutlich. Aus dem traditionellen Feindbild der FPÖ, also AusländerInnen, wurden Menschen muslimischen Glaubens und insbesondere türkischer Herkunft hervorgehoben. Dabei wurde an frühere FPÖ-Wahlkampfparolen angeknüpft und auf eine hetzerische Grundstimmung gesetzt. Die Position der FPÖ bezüglich des Islam, welche seither einen Fixpunkt in diversen Wahlkämpfen bildet, kann wie folgt zusammengefasst werden:

*„Der Islam, vor allem als Kultur bzw. als Lebensweise und nicht primär als Religion verstanden, stellt ein durch Immigration wachsendes Fremdelement dar, welches grundsätzlich inkompatibel mit der westlichen Kultur sei, und mit wachsender Präsenz immer bedrohlicher für diese wird.“*

(Raho 2009: 72)

Es wird somit ein ‚Kulturkampf‘ inszeniert, der einen neuen Sündenbock einführt. Probleme der österreichischen Bevölkerung bekommen das Gesicht türkischer ImmigrantInnen und werden mit deren Präsenz begründet. Die Fokussierung auf den Islam und die Türkei als Feindbild ermöglicht der FPÖ den Rückgriff auf grenzorientalisierende Argumente, indem eine ‚erneute Türkenbelagerung‘ heraufbeschworen wird. Auch die Annäherung an andere Gruppen von ImmigrantInnen, welche als Wählerschaft zunehmend interessant werden, ist durch das gemeinsame Feindbild und die damit einhergehende Aufwertung nicht-muslimischer ZuwanderInnen als ‚anständige AusländerInnen‘ möglich. Zusätzlich wird die allgemein vorherrschende Angst vor islamistisch motivierten Terroranschlägen einzelner fundamentaler Gruppen dazu verwendet allen Menschen muslimischen Glaubens einen Hang zu Extremismus zu unterstellen. (vgl. Narodoslawsky 2010: 131f; Raho 2009: 53ff, 83)



Die Festlegung von Menschen muslimischen Glaubens als nicht dazugehörige ‚Anderer‘ bedingte die Konstruktion des ‚Selbst‘ als deren Opposition, weshalb die FPÖ nun als betont christliche Partei auftrat. Besonders Heinz Christian Strache hatte sich davor eher gegen ein klares religiöses Bekenntnis der Partei eingesetzt, nun hält er bei Wahlkampfveranstaltungen ein Kreuz in der Hand. Wiederum hat die FPÖ ihre Position verändert um sich als Gegensatz des konstruierten ‚Anderen‘ präsentieren zu können. Dieser Binarismus wird auf das politische Feld übertragen, indem der regierenden Partei, im Fall von Wien also der SPÖ, die Unterstützung von muslimischen ZuwanderInnen auf Kosten von christlichen Einheimischen vorgeworfen wird. Somit wird das von der FPÖ ausgerufen ‚Duell um Wien‘ zwischen dem amtierenden Bürgermeister Michael Häupl und Heinz Christian Strache zur Entscheidungsfrage zwischen Islam und Christentum hochgespielt. Die Wahlkampflogans der FPÖ waren von der Gleichsetzung von SPÖ mit Islam bzw. FPÖ mit Christentum geprägt und verstärkten durch die Gegenüberstellung der beiden die Differenzierung in eine Wir- und Sie-Gruppe. (vgl. Narodoslawsky 2010: 120ff; Raho 2009: 48ff)

Die FPÖ schuf somit einen neuen ‚Anderen‘ als Gegensatz zum nun explizit christlich definierten ‚Selbst‘, wobei das Feindbild der AusländerInnen nicht gänzlich aufgegeben wurde. Mit dem Verhältnis der beiden Diskurse hat sich der Politikwissenschaftler Benedict Raho in seiner Diplomarbeit auseinandergesetzt.

### 6.3. AusländerInnen- und Islamdiskurs der FPÖ: Überschneidungen und Differenzen

Die Diskurse der FPÖ über AusländerInnen und den Islam, welche seit 2005 parallel in den Wahlkämpfen anzutreffen sind, ähneln sich durch den Aufbau einer misstrauischen und ängstlichen Grundstimmung in der Bevölkerung über die Verwendung von Alarmismus in Bild und Sprache. Ebenso wird das Establishment in beiden Fällen als inkompetent bzw. mitverantwortlich für die Fehlentwicklungen in der Gesellschaft dargestellt. Auch das Ziel der Verhinderung von Einwanderung bzw. der Ausweisung von ImmigrantInnen vereint die beiden Diskurse, denn *„[d]er/[d]ie Muslim/a, mit allen negativen Assoziationen, ist für die FPÖ vor allem ein/e (türkische/r) ImmigrantIn“* (Raho 2009: 82). Zusätzlich sorgt auch der Islamdiskurs der Partei für große Wahlerfolge, weshalb sich politische Gegner auf

Stimmenfang zunehmend der Position der FPÖ annähern. (vgl. Narodoslawsky 2010: 204f; Raho 2009: 81ff) Beispielsweise setzt sich die ÖVP im Wiener Wahlkampf 2010 für ein Verbot des Tragens der Burka ein.

Doch Benedict Raho identifiziert auch Unterschiede zwischen den beiden Diskursen. Das Bedrohungsszenario des AusländerInnendiskurses der FPÖ bezieht sich demnach in erster Linie auf sozioökonomische Faktoren wie Verdrängung vom Arbeitsmarkt, steigende Kriminalität sowie Verschlechterung des Sozial- und Bildungssystems verursacht durch Immigration. Im Gegensatz dazu wird die Ausbreitung des Islam in Österreich und Europa mit dem Verlust von Freiheiten, Menschenrechten und Säkularisierung in Zusammenhang gebracht. Während AusländerInnen also das System missbrauchen wollen, bedrohen Menschen muslimischen Glaubens die Existenz des Systems an sich, da sie es islamisieren wollen. Zusätzlich ist der AusländerInnendiskurs auf den österreichischen Nationalstaat fokussiert, während die drohende Islamisierung durch Immigration als Gefahr für ganz Europa gesehen wird. Die europäische Kultur, welche sich laut FPÖ durch religiöse und (geistes-)geschichtliche Gemeinsamkeiten wie die Aufklärung auszeichnet, wird der islamischen Kultur gegenübergestellt – kurz »Abendland in Christenhand« - wie ein Wahlkampfeslogan der FPÖ aus 2009 lautete. (vgl. Narodoslawsky 2010: 209ff; Raho 2009: 78ff) Menschen muslimischen Glaubens werden somit in grenzorientalisierender Tradition als die gefährlichen ‚Anderen‘ konstruiert, welche vor den Türen Europas stehen bzw. schon eingetreten sind und die europäische Norm bedrohen.

Während im AusländerInnendiskurs der FPÖ eine Differenzierung zwischen den Geschlechtern keine große Rolle spielt, bilden muslimische Frauen von Anfang an einen wichtigen Bestandteil des Islamdiskurses. Bereits im Wiener Wahlkampf 2005 taucht der Slogan »Freie Frauen statt Kopftuchzwang« das erste Mal auf und wird zunächst mit dem möglichen EU-Beitritt der Türkei in Verbindung gebracht. Im Nationalratswahlkampf 2006 wird (der Zwang zum) Kopftuch von der FPÖ mit radikalem Islam gleichgesetzt und Frauenrechten gegenübergestellt. In Verbindung mit der Türkei werden Frauen in Ganzkörperschleier als Beweis für dessen EU-Unreife und den dort vorherrschenden Islamismus verwendet. (vgl. Raho 2009: 50f)

AusländerInnen- sowie Islamdiskurs bilden somit einen fixen Bestandteil der Wahlkämpfe der FPÖ. Dabei wird zwischen einem ‚Selbst‘ und einem ‚Anderen‘ unterschieden, wobei die Grenzziehung je nach Diskurs unterschiedlich vorgenommen wird. Die Ab- und Ausgrenzung der jeweils ‚Anderen‘ erfolgt durch ihre Repräsentation als potenziell kriminell sowie kulturell unvereinbar mit der als Norm verstandenen österreichischen bzw. europäischen Gesellschaft. Die FPÖ schafft somit ein Weltbild, in dem ‚AusländerInnen‘ bzw. Menschen muslimischen Glaubens nicht nur als ‚anders‘, minderwertig und nicht-dazugehörend identifiziert, sondern sogar als Bedrohung gesehen werden. In Bezug auf den Islam spielt hierbei die Behandlung von Frauen als Markierung von ‚Andersheit‘ eine zentrale Rolle. Im Kampf gegen die von AusländerInnen bzw. MuslimInnen ausgehende Gefahr des Identitätsverlusts werden Diskriminierungen sowie Anfeindungen von ‚Anderen‘ ein legitimes Mittel der Selbstverteidigung. Die FPÖ fördert somit ein Klima in Österreich, welches Menschen, die als ‚anders‘ definiert werden, von vorn herein unfreundlich bis feindlich begegnet. (vgl. Narodoslowsky 2010: 242)

Die FPÖ zeigt dabei vor, wie es geht, indem Parteimitglieder immer wieder xenophobe, islamfeindliche oder antisemitische Aussagen tätigen und damit für Aufregung sorgen. Diese werden von Medien und Politik zwar verurteilt, aber nur zum Teil aufgearbeitet. Dadurch ergibt sich für die FPÖ ein doppelter Vorteil: Erstens bleibt sie in den Medien und somit auch in den Köpfen der Wähler und Wählerinnen präsent; denn Aufregung bildet Publikum, wobei die Medien ihrerseits finanziell durch hohe Auflagen bzw. Einschaltquoten profitieren. Zweitens stellt sich die Partei trotz ihrer offenen Angriffe selbst als Opfer dar, weil ihr Recht auf freie Meinungsäußerung beschnitten werde: *„Diejenigen, die die FPÖ aufgrund ihrer ausländerfeindlichen Haltung kritisierten, wurden als ‚Gutmenschen‘, die mit ihrem ‚Meinungsterror‘ das Volk mundtot machen wollten, abgestempelt.“* (Narodoslowsky 2010: 25) Im AusländerInnendiskurs gestartet, profiliert sich diese Strategie auch im Islamdiskurs der Partei. (vgl. Narodoslowsky 2010: 25ff)

Ausgehend von diesem historischen Abriss der Positionen der FPÖ bezüglich AusländerInnen und Menschen muslimischen Glaubens, gebe ich nun einen Überblick über Ausgangslage, Wahlkampf und Ergebnisse der Wiener Wahl 2010 um mich anschließend der Thematisierung muslimischer Frauen im Zeitraum des Wahlkampfes zu widmen.

#### 6.4. Wien Wahl 2010

##### *Ausgangslage*

Da viele der GastarbeiterInnen und Flüchtlinge von einst sowie deren Nachkommen mittlerweile die österreichische Staatsbürgerschaft besitzen und somit wahlberechtigt sind, wurden sie von den Parteien zunehmend als WählerInnen entdeckt. Die FPÖ bemüht sich hierbei im speziellen um die serbische Gemeinschaft in Österreich. So kritisiert Heinz Christian Strache öffentlich die Unabhängigkeitserklärung des Kosovo, zeigt Anteilnahme am politischen Geschehen in Serbien und trägt auf Wahlplakaten das serbisch-orthodoxe Gebetsband. Ebenso werden Menschen mit serbischem Migrationshintergrund von der FPÖ als Musterbeispiele für Integration dargestellt, was sie auf die ähnliche Kultur sowie Religion zurückführt. Im Gegensatz dazu sympathisiert die SPÖ mit Menschen muslimischen Glaubens, was eine willkommene Angriffsfläche für das Bedrohungsszenario der FPÖ bildet, dass die Regierenden und die (unterstellt fundamentalistischen) Muslime und Musliminnen in Österreich gemeinsam das Land islamisieren und dadurch niederrichten wollen. (vgl. Nadowoslawsky 2010: 178ff)

##### *Wahlkampf*

Bei der Darstellung des Wiener Wahlkampfes beziehe ich mich auf die Berichterstattung der ausgewählten Tageszeitungen (KRONEN ZEITUNG, HEUTE, ÖSTERREICH, KURIER, DER STANDARD). Am 10. Oktober 2010 fand in Wien die Wahl der Gemeinderats- und Bezirksvertretung statt. Fünf Jahre zuvor hatte die SPÖ die absolute Mehrheit der Stimmen erreicht. Alle anderen Parteien (und mögliche Koalitionspartner) außer Acht lassend inszenierte die FPÖ - wie schon 2005 - ein Duell zwischen dem amtierenden Bürgermeister Michael Häupl und seinem Herausforderer Heinz Christian Strache. Der aufsehenerregende Wahlkampfeslogan »Mehr Mut für unser ‚Wiener Blut‘. Zu viel Fremdes tut niemandem gut« brachte die Strategie der FPÖ auf den Punkt: Probleme und Missstände in der Hauptstadt wurden auf Zuwanderung zurückgeführt und der Ignoranz, Inkompetenz sowie Präpotenz der SPÖ bzw. der Person Michael Häupl angelastet. Die Aussage des Präsidenten der IGGiÖ Anas Schakfeh Ende August 2010, dass er sich langfristig in jeder Landeshauptstadt eine Moschee mit Minarett

wünsche, bildete eine ideale Startrampe für den Anti-Islam-Wahlkampf der FPÖ. So sah sie in dieser Ankündigung den Beweis für die bevorstehende Islamisierung Österreichs. Auch die Kontroverse um Thilo Sarrazin, damaliges Vorstandsmitglied der Deutschen Bundesbank und Mitglied der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD), dessen Ansichten, dass die ‚muslimische Kultur‘ mit modernen westlichen Maßstäben - insbesondere die Frauenbehandlung betreffend - nicht vereinbar wäre, sich mit jenen der FPÖ weitgehend deckt, fiel in den Zeitraum des Wahlkampfes und hielt somit Positionen der FPÖ in den Medien präsent, ohne dass sie sich selbst direkt daran beteiligte. Ähnliches gilt für die Veröffentlichung des neuen Buches der deutschen ‚Vorzeige-Feministin‘ Alice Schwarzer, in dem sie das Kopftuch mit politischem Islam in Verbindung brachte und sich deshalb für ein Verbot desselbigen einsetzte.

Ein Comic, welcher eine Illustration von Wiener Sagen (aus Sicht der FPÖ) repräsentieren sollte, inszenierte Heinz Christian Straches Comic-Alter-Ego zum Befreier Wiens von der Türkenbelagerung und stellte Menschen mit türkischem Migrationshintergrund (und muslimischen Glaubens) als Erzfeinde der österreichischen Identität dar. Die SPÖ und speziell Michael Häupl wurden als Verbündete der Islamisierung gesehen, da türkischstämmige Kandidaten und Kandidatinnen auf ihren Listen vertreten waren, und dem für ein christliches und abendländisches Wien eintretenden Heinz Christian Strache gegenübergestellt. Auch bei Wahlveranstaltungen rief die Wortwahl des FPÖ Spitzenkandidaten Erinnerungen an die Türkenbelagerung hervor. So kündigt er beispielsweise für den Tag der Wiener Wahl an: „*Dann wird es die Befreiung Wiens von der SPÖ und den Gaunern geben*“ (Roek ÖSTERREICH 10.9.2010: 18). Der Grenzorientalismus wird somit von der FPÖ geschürt und es verwundert nicht, wenn in einem Lokalausgabe des KURIERS im 10. und 16. Wiener Gemeindebezirk vergleichbare Aussagen aufgeschnappt werden, wie zum Beispiel: „*Zwei Mal wurden wir belagert. Jetzt besetzen sie uns, die Türken. Sie sind das Problem*“ (Böhmer KURIER 9.10.2010: 4).

Die FPÖ nahm im Wiener Wahlkampf 2010 durch die Forderung eines Burka- und Kopftuch-Verbots sowie den Wahlkampfslogan »Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang« auch gesondert auf muslimische Frauen Bezug. Wie im historischen Abriss schon aufgezeigt wurde, handelt es sich hierbei um eine Abwandlung bereits in früheren Wahlen verwendeter Slogans.

## *Ergebnisse*

Die FPÖ erreichte bei dieser Wahl mit 25,8 Prozent der Stimmen (und einem Plus von 10,9 Prozent im Vergleich zu 2005) den zweiten Platz hinter der SPÖ, welche die absolute Mehrheit einbüßte und in Folge mit den GRÜNEN eine Koalition bildete. Die Hauptmotivation bei dieser Wahl für die FPÖ zu stimmen war nach einer Wählerbefragung des Instituts SORA die absolute Mehrheit der SPÖ zu brechen, dicht gefolgt vom Thema Zuwanderung. Die FPÖ mobilisierte dabei mehr Männer als Frauen und vor allem ältere WählerInnen. (vgl. SORA 2010: [online]) In Bezug auf muslimische Frauen zeigen vor der Wahl veröffentlichte Umfragen, dass einerseits (im Schlagschatten der Debatte um Thilo Sarrazins Buch »Deutschland schafft sich ab«) 60 Prozent der ÖsterreicherInnen für ein Kopftuch- und Burka-Verbot an Schulen seien (vgl. N.N. ÖSTERREICH 21.9.2010: 5), andererseits im Hinblick auf die tatsächliche Wahlentscheidung der von der FPÖ forcierte Themenkomplex „Islam, Kopftuch- und Minarettverbot“ eine untergeordnete Rolle für die Wähler und Wählerinnen einnehme. (vgl. mic ÖSTERREICH 2.10.2010: 19)

### 6.5. Zusammenfassung

Bei der Wien Wahl 2010 schlug die FPÖ also harte Töne an und hetzte differenziert gegen ZuwanderInnen, wobei Menschen muslimischen Glaubens und türkischer Herkunft abermals die Sündenböcke bildeten. Dies wurde mit der Kritik am amtierenden Bürgermeister Michael Häupl verknüpft, indem dieser als Verbündeter der Islamisierung Wiens dargestellt wurde. Somit wurde wiederum die Entscheidung zwischen SPÖ und FPÖ zur Entscheidung zwischen Islam und Christentum inszeniert. Im Vergleich zur Wien Wahl fünf Jahre zuvor fällt der Kampf um WählerInnen mit Migrationshintergrund besonders auf, wobei die Fronten zwischen SPÖ, ÖVP und FPÖ dahingehend weitgehend geklärt schienen. (vgl. Rauscher DER STANDARD 9.10.2010: 35) So druckte beispielsweise die SPÖ ihre Wahlwerbung auch in Türkisch und Arabisch, was Heinz Christian Strache als integrationsschädigend bezeichnete. Aber auch die FPÖ verwendete in ihrem Wahlkampfprogramm mitunter die Serbische Sprache. (vgl. Knob & Galley ÖSTERREICH 4.10.2010: 2)

Die Auseinandersetzung mit dem AusländerInnen- und Islamdiskurs der FPÖ zeigt, dass Othering, also die Konstruktion eines ‚Anderen‘ durch dessen Repräsentation, von der FPÖ gezielt eingesetzt wird. Dabei wird nicht nur durch die Schaffung eines ‚Anderen‘ das österreichische ‚Selbst‘ definiert und die beiden in eine Hierarchie gesetzt, sondern diese ‚Anderen‘ auch als Bedrohung für die österreichische Identität gesehen. Der seit 2005 präsente Islamdiskurs der Partei weist dabei Gemeinsamkeiten mit, aber auch Unterschiede zu dem bereits länger forcierten AusländerInnendiskurs auf.

Vor diesem Hintergrund bildet die Analyse der Thematisierung muslimischer Frauen durch die FPÖ mittels Forderung eines Kopftuch- und Burka-Verbots sowie entsprechender Wahlkampflogans in Verbindung mit ihrer Repräsentation in Artikeln und Kommentaren der ausgewählten Zeitungen den Inhalt der folgenden Kapitel.

## 7. Die Position der FPÖ zu muslimischen Frauen im Wiener Wahlkampf 2010

Wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, bildete die Thematisierung muslimischer Frauen durch die FPÖ von Anfang an einen wichtigen Bestandteil des seit dem Jahre 2005 bestehenden Islamdiskurses der Partei. Auch im Wiener Wahlkampf 2010 nimmt die FPÖ Bezug auf muslimische Frauen. Im Folgenden werde ich mich mit den Wahlkampfinszenierungen sowie jenen Zeitungsartikeln und -kommentaren, welche sich mit der Position der FPÖ gegenüber muslimischen Frauen beschäftigen, auseinandersetzen um herauszufinden, inwiefern postkoloniale Konzepte sich in diesen wiederfinden lassen.

### 7.1. Frauen als Differenzmarker

Die FPÖ wendet sich mit ihrem Wahlkampfslogan »Mehr Mut für Wiener Blut. Zu viel Fremdes tut niemandem gut« pauschal gegen ‚Fremde‘, also Nicht-Österreicher. Doch auf Nachfrage differenziert Heinz Christian Strache, indem er auf die Operette »Wiener Blut« von Johann Strauß Sohn Bezug nimmt als *„Loblied auf die mitteleuropäische Kultur zur Zeit der Monarchie: Auf der einen Seite die deutsche Kultur, auf der anderen die tschechischen, ungarischen, slowakischen, kroatischen, serbischen Anteile. Das macht das Wiener Blut im europäisch-christlichen Sinn aus“* (Brandstätter & Votzi KURIER 22.8.2010: 6). Den Bezugsrahmen bildet also Europa, das sich durch die Religion des Christentums auszeichnet. Trotzdem stellt der Parteiobmann die deutsche Kultur den ‚Anteilen‘ anderer Kulturen gegenüber anstatt sie gemeinsam aufzuzählen. Von Gleichwertigkeit kann also nicht die Rede sein. Darauf angesprochen, ob ‚osmanisches Blut‘ für ihn nicht zu Wiener Blut passe, erklärt Heinz Christian Strache, dass dieses, umschrieben als Zuwanderung von außerhalb Europas, Elemente beinhalte, die ‚unserer‘ Kultur nicht entsprechen. Als Beispiele für diese ‚Andersheit‘, welche eine ‚Unvereinbarkeit‘ bedingt, führt er folgendes an: *„Kopftuchzwang und Unterdrückung der Frau“* (Brandstätter & Votzi KURIER 22.8.2010: 6). Beides betrifft die Behandlung von Frauen durch andere Personen, implizit Männer, und nicht das Handeln von Frauen selbst. Frauen werden somit in einer passiven Rolle gesehen. Durch die explizite Betonung des Kopftuchzwangs wird dabei der breite Begriff der Unterdrückung illustriert



und an einem alltäglichen Beispiel festgemacht. Außerdem stellt Heinz Christian Strache die Verbindung zu dem FPÖ-Wahlkampfeslogan »Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang« her. Die Zuordnung des Elements der ‚Unterdrückung der Frau‘ an eine außereuropäische Kultur suggeriert zusätzlich, dass es diese in Europa nicht gebe. Der zentrale Unterscheidungsgrund zwischen ‚unsrer‘ europäischen und ‚ihrer‘ osmanischen Kultur sei laut Heinz Christian Strache demnach die Behandlung von Frauen. Somit werden Frauen zum Differenzmarker, wie es auch im postkolonialen Konzept des Orientalismus der Fall ist. Denn in der Schaffung eines (kolonialen) ‚Anderen‘ spielt die Behandlung von Frauen eine zentrale Rolle. Diese wird als Gradmesser für Zivilisation gesehen, die sich an der europäischen Entwicklung und Frauenrolle orientiert. (siehe Kapitel 3.2.4. und 3.2.5.) Unterdrückung von Frauen sowie Kopftuchzwang als Beispiel werden von Heinz Christian Strache außerhalb Europas in der ‚osmanischen Kultur‘ lokalisiert und als abzulehnende ‚Andersheit‘ der ‚europäischen Kultur‘ gegenübergestellt.

## 7.2. Kopftuch als Symbol mangelhafter Anpassung

Menschen mit türkischem Migrationshintergrund stellen einen Großteil der muslimischen Bevölkerung in Österreich. So werden Menschen muslimischen Glaubens oft als Türken und Türkinnen gesehen. Manchmal wird aber auch auf verschiedene nationale Migrationshintergründe von Muslimen und Musliminnen hingewiesen. So etwa von Heinz Christian Strache selbst, der in einem Interview erklärt: *„Und man muss unterscheiden: Menschen, die aus dem Iran zuwandern, haben kaum Integrationsprobleme. Im Gegensatz zu Menschen aus der Türkei“* (Jungnikl DER STANDARD 1.9.2010: 10). Obwohl sich die FPÖ generell gegen die Zuwanderung von Muslimen und Musliminnen stark macht, nimmt der Parteiohmann hier eine Differenzierung vor. Integrationswilligkeit wird als Unterscheidungsgrund zwischen nationalen Gruppen angeführt, wobei Heinz Christian Straches Argumentationsgrundlage ein in vielfacher Hinsicht kritizierter Bericht aus dem Jahre 2006 bildet.<sup>13</sup> Auf die Nachfrage, was fehlende Integrationswilligkeit heiße, führt Heinz Christian Strache aus:

---

<sup>13</sup> Für eine Zusammenfassung der Kritik am fraglichen Bericht siehe Feigl 2008: 78f.

*„Dass sie unsere Sitten und Gebräuche ablehnen. Wenn ich mit meiner Frau nach Ankara fahren würde, würde ich ihr sagen: Im Minirock herumzulaufen ist nicht erwünscht. Umgekehrt erwarte ich das Gleiche, also etwa, sich in Europa nicht zu verummten. Ich möchte nicht, dass Frauen in unserer Gesellschaft unterdrückt werden.“* (Jungnikl DER STANDARD 1.9.2010: 10)<sup>14</sup>

Es wird also auch die Unterscheidung innerhalb der muslimischen Bevölkerung von der FPÖ unter dem Stichwort Integrationswilligkeit im Endeffekt auf die Praxis der weiblichen Verschleierung zurückgeführt. Dabei fällt auf, dass Frauen wiederum nicht als handelnde Subjekte bezüglich ihrer Kleidung gesehen werden, sondern Verschleierung mit Unterdrückung gleichgesetzt wird. Diese Einstellung der FPÖ findet in der Bevölkerung große Zustimmung, denn wer tritt schon für Unterdrückung von Frauen ein. Dass auch Heinz Christian Strache seiner Frau sagt, was sie anzuziehen hat, wird dabei als Toleranz getarnt. So sei er bereit sich (und seine Frau!) an die lokalen Sitten anzupassen und erwarte im Gegenzug dasselbe. Der Verzicht auf einen Minirock wird mit dem Verzicht auf Verschleierung gleichgesetzt und dabei die religiösen Komponenten der muslimischen weiblichen Bedeckung außer Acht gelassen. Das Beibehalten der Praxis der Verschleierung wird von Heinz Christian Strache als Ablehnung der österreichischen bzw. europäischen Sitten und Gebräuche interpretiert. Der Wille zur Integration ist demnach laut FPÖ mit dem Willen zur Anpassung gleichzusetzen und entspricht daher eher Assimilation. Dies wird auch in ÖSTERREICH festgestellt: *„Integration heißt für die FPÖ: Anpassung.“* (Mierau ÖSTERREICH 3.10.2010: 21)

An dem Kopftuch oder dem Schleier wird also die ‚Andersartigkeit‘ und daraus abgeleitet die ‚Nicht-Dazugehörigkeit‘ muslimischer Frauen festgemacht. Dabei wird das Tragen des Kopftuchs nicht als autonomer Akt muslimischer Frauen gesehen, sondern mit Zwang und Unterdrückung in Verbindung gebracht, wodurch die Ablehnung des Kopftuchs ebenso das Verhalten muslimischer Männer beinhaltet. Zusätzlich wird das Kopftuch zum Symbol für fehlende Integrationswilligkeit und somit eine Differenzierungsgrundlage von Menschen muslimischen Glaubens in erwünschte und unerwünschte BürgerInnen. Dieser Fokus auf das Kopftuch als Merkmal der ‚Andersheit‘ zur europäischen Norm findet sich auch im weiblichen Orientalismus wieder.

---

<sup>14</sup> Bereits 2006 argumentierte Heinz Christian Strache in ähnlichem Wortlaut. (vgl. Nardoslawsky 2010: 152)

### 7.3. Kopftuch als Symbol für Zuwanderung

Die FPÖ verwendet diese Verbindung von Kopftuch mit ‚Andersheit‘ auch im Rahmen ihrer Kritik an der in Wien regierenden SPÖ. So behauptet Heinz Christian Strache, dass die SPÖ ZuwanderInnen, erkennbar am Kopftuch, Einheimischen in sozialen Wohnbauten vorziehe. In gewohnter ins Ohr gehender Reimform erklärt der Parteichef: *„Willst Du eine Wohnung haben, musst Du ein Kopftuch tragen.“* (Roek ÖSTERREICH 10.9.2010: 18) Die FPÖ bedient sich also auch in diesem Wahlkampf der Strategie die regierende Partei als ausländerfreundlich darzustellen, was mit inländerfeindlich gleichgesetzt wird. Dem Kopftuch kommt hierbei die Rolle der Markierung von AusländerInnen und damit den abzulehnenden ‚Anderen‘ zu, wobei wiederum von einem weiblichen Kleidungsstück aus auf die Gesamtheit der Musliminnen und Muslime, in diesem Fall gleichgesetzt mit ZuwanderInnen, geschlossen wird. Die Möglichkeit, dass es Kopftuch tragende Frauen gibt, die nicht zugewandert sind, wird dabei von der FPÖ ausgeschlossen. Das Kopftuch tritt hier allerdings nicht nur als Differenzmarker auf, sondern wird auch als Vorteil bei der Wohnungssuche in Wien dargestellt. Obwohl muslimische Frauen durch den Wahlkampfslogan »Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang« sowie die Forderung eines Burka- und Kopftuchverbots als Opfer dargestellt werden, die es vor diskriminierenden kulturellen und religiösen Sitten zu befreien sowie vor ihren Männern zu beschützen gelte, wird ihnen nun eine bevorzugte Behandlung aufgrund ihres Kopftuchs unterstellt. Während die Opferrolle Mitleid fördert, ruft diese Aussage in der Bevölkerung andere Gefühle hervor: *„Die Zugewanderten kriegen alles, wenn sie ein Kopftuch aufhaben“* (Nussbaumer KURIER 12.9.2010: 8)

Die FPÖ begünstigt also eine negative Einstellung muslimischen Frauen gegenüber, da sich beispielsweise andere Wohnungssuchende benachteiligt fühlen können. Dies kann als eine Überschneidung von AusländerInnen- und Islam-Diskurs der FPÖ gesehen werden, denn die Rolle der Sozialschmarotzer vergibt die FPÖ traditionell an AusländerInnen.

#### 7.4. »Wir schützen Freie Frauen«

Im Wiener Wahlkampf 2010 plakatiert die FPÖ »Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang« (siehe Kapitel 12.2.) und bleibt damit ihrer seit einigen Jahren eingeschlagenen Linie treu muslimische Frauen im Rahmen ihres Islamdiskurses zu thematisieren. Im Gegensatz zu früheren Inseraten bzw. Plakaten wird dabei auf die Darstellung von Frauen verzichtet, die durch ihre Verschleierung als muslimisch erkennbar sind. Zusätzlich werden in diesem Inserat weder der Islam noch die Türkei (als Synonym für Islamisierung) explizit angesprochen, wie es in früheren Slogans der Fall war.

Trotz der Ähnlichkeiten der Wahlkampfslogans seit dem Jahr 2005 wird mit Kopftuch bzw. Kopftuchzwang offensichtlich doch nicht automatisch Islam verbunden. So zeigt sich die KRONEN ZEITUNG - wohlgerneht als einzige der untersuchten Zeitungen - verwirrt über den Wahlkampf-Einsatz der FPÖ für Prostituierte, seien diese doch im Mittelalter als ‚Freie Frauen‘ bezeichnet worden und hätten noch dazu Schleier getragen um sich von ehrbaren Frauen zu unterscheiden. Die ‚Freiheit‘ dieser Frauen bestand darin, rechtlich nicht geschützt zu sein. Die Verbindung zwischen Schleier und Immigration bleibt allerdings erhalten, da es sich bei den Prostituierten meist um Zuwanderinnen gehandelt hätte. (vgl. Vorrath KRONEN ZEITUNG 14.9.2010: 18) Interessanterweise wird nicht einmal in der abgedruckten Stellungnahme von Heinz Christian Strache auf den muslimischen Hintergrund der Verschleierung Bezug genommen: *„Die Verbindung zu den Prostituierten ist doch an den Haaren herbeigezogen. Wir fordern mit dem Slogan auf diesen Plakaten das Selbstbestimmungsrecht für die Frauen“* (Vorrath KRONEN ZEITUNG 14.9.2010: 18). Somit wird im gesamten Artikel ‚Islam‘ nicht erwähnt. Unabhängig davon welche Wirkung die KRONEN ZEITUNG erzielen wollte, führt die nicht mit der Intention der FPÖ übereinstimmende Interpretation des Slogans vor Augen, dass Medientexte unterschiedlich verstanden werden können. (siehe Kapitel 4.1.)

In einem Inserat der FPÖ wird unter der Überschrift des eben genannten Slogans eine Reihe von Zielen der Partei präsentiert, welche sich gegen die ‚falsch verstandene Toleranz‘ des amtierenden Bürgermeisters sowie ‚Gegengesellschaften‘ richten. Hierbei wird neben dem Kopftuchverbot auch auf ein Bauverbot für Islamzentren und Minarette, Maßnahmen bei ‚Deutsch-Verweigerung‘ sowie fehlender ‚Integrationsbereitschaft‘ eingegangen und

Forderungen bezüglich Deutsch als Predigtsprache, der Überwachung der ‚Islamismus-Szene‘, dem Bekenntnis zum Kreuz in öffentlichen Gebäuden sowie dem Verbot der Förderung türkischer Schulen mit Steuergeldern gestellt. (siehe Kapitel 12.2.) Damit werden die Facetten des Islamdiskurses der FPÖ dargestellt, wobei sich die Thematisierung muslimischer Frauen auf da Verbot des Kopftuchs beschränkt.

In einem weiteren Inserat mit dem Wortlaut »Wir wollen freie Frauen. Und selbst prominente Linke geben uns Recht« verwendet die FPÖ Zitate von Alice Schwarzer und dem deutschen ‚Enthüllungsjournalisten‘ Günter Wallraff, die sich auf ein europaweites Verbot der Burka im öffentlichen Raum sowie die Bezeichnung des Kopftuchs als Symbol für Unterdrückung und Ausgrenzung beziehen. (siehe 12.2.) Es kommt also zur Betonung der Wichtigkeit des Themas für ganz Europa und nicht nur für Parteien rechts der Mitte.

Der Slogan »Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang« baut auf der Herstellung von Gegensätzen auf, einerseits zwischen den beiden politischen Kontrahenten der FPÖ und SPÖ, andererseits zwischen ‚Freie Frauen‘ und ‚Kopftuchzwang‘. Wobei die FPÖ für ‚Freie Frauen‘ und die SPÖ für ‚Kopftuchzwang‘ stehe. Der SPÖ wird also unterstellt, dass sie den Zwang Kopftuch zu tragen nicht nur tolerieren, sondern sogar schützen würde.

Die Verbindung von ‚Kopftuch‘ und ‚Zwang‘ in einem Wort schließt die Möglichkeit, dass Frauen dieses Kleidungsstück freiwillig tragen, von vorn herein aus. Das Kopftuch wird also zum Symbol der Unfreiheit muslimischer Frauen eigene Entscheidungen zu treffen. In einem Doppelinterview mit dem Regisseur und Autor David Schalko von diesem darauf angesprochen, dass er Frauen die Freiheit nehme sich FÜR das Tragen eines Kopftuches zu entscheiden, antwortet Heinz Christian Strache: „*Ich will ihnen die Freiheit geben, dass sie es nicht müssen*“ (Jungnikl DER STANDARD 1.9.2010: 10). Die Option des freiwilligen Kopftuchtragens wird somit vom Parteichef nicht berücksichtigt.

### *Frauenbild der FPÖ*

Zum Kopftuchtragen gezwungen Frauen werden ‚Freie Frauen‘ gegenüberstellt, welche die FPÖ angibt zu beschützen. Um herauszufinden wodurch sich ‚Freie Frauen‘ laut FPÖ auszeichnen - abgesehen davon, dass sie kein Kopftuch tragen - werfe ich einen Blick auf das

Frauenbild der Partei. So werden Frauen von der FPÖ traditionell hauptsächlich in Verbindung mit Familienpolitik thematisiert und kommen somit in erster Linie in der Mutter- und Hausfrauenrolle vor. „*Sie [die FPÖ] qualifiziert die Gleichbehandlungsdebatte als feministisch geführt und falsch verstanden ab und ist der Ansicht, eine Besserstellung der Frau bedeute gleichzeitig eine Diskriminierung der Männer*“ (Narodoslawsky 2010: 130). Das gender-egalitäre Bild der österreichischen Gesellschaft, welches ab 2005 in den Wahlkämpfen der FPÖ verstärkt zu finden ist, steht dabei in direktem Zusammenhang mit der Konstruktion eines sexistischen, patriarchalen und islamischen Gegenparts. Das Bedrohungsszenario der Islamisierung wird an Beispielen der Frauenunterdrückung, Zwangsverheiratung und Kinderheirat demonstriert, um verängstigte Frauen als Wählerinnen zu gewinnen. Durch den Hinweis auf schlechtere Verhältnisse, welche sich durch Immigration auch in Österreich durchsetzen könnten, wird die tatsächliche Situation von Frauen in Österreich kaum thematisiert. (vgl. Gresch et al. 2008: 424; Narodoslawsky 2010: 130f) Auch im Wiener Wahlkampf 2010 soll der Slogan »Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang« gezielt Frauen dazu bewegen ihre Stimme der FPÖ zu geben, wie der Geschäftsführer der Österreichischen Gesellschaft für Marketing (OGM) am Wahlsonntag im KURIER feststellt. (vgl. Anzenberger & Rietveld KURIER 10.10.2010: 6)

Diese Argumentationslinie - die Emanzipation ‚anderer‘, also muslimischer Frauen von ihren unterdrückenden Männern zu fordern, während jene der ‚eigenen‘ Frauen vernachlässigt bis verhindert wird - zeigt deutliche Parallelen zum postkolonialen Konzept des ‚kolonialen Feminismus‘. Das Kopftuch, das laut Logik der FPÖ ausschließlich unter Zwang getragen wird und somit Ausdruck für die Unterdrückung muslimischer Frauen ist, markiert nicht nur die ‚Andersheit‘ von Menschen muslimischen Glaubens im Gegensatz zu ‚ÖsterreicherInnen‘ sowie ihre fehlende Integrationswilligkeit und ‚Nicht-Dazugehörigkeit‘, sondern bildet auch einen Beweis für ihre Rückständigkeit. So sei die österreichische Gesellschaft vor dem Hintergrund der islamischen Verschleierung von der Gleichberechtigung der Geschlechter geprägt. Die als Kopftuch-frei konstruierte Norm der österreichischen bzw. europäischen Gesellschaft bildet demnach nicht nur den Referenzrahmen für die identifizierte ‚Andersheit‘ muslimischer Frauen, sondern wird ebenso als Idealzustand dargestellt, welchen es in aufholender Art und Weise zu erreichen gilt. Die FPÖ will Wählerinnen nicht durch ihre

emanzipatorische Frauenpolitik gewinnen, sondern dadurch, dass die bestehende Situation von Frauen in Österreich zu den durch die drohende Islamisierung eintretenden schlechteren Verhältnissen in Beziehung gesetzt wird. Emanzipatorische Forderungen werden dadurch relativiert.

#### 7.5. Verbot als Befreiung

Da laut FPÖ durch das Kopftuch muslimische Frauen unterdrückt würden, rechtfertigen sie dadurch ihr Eingreifen in kulturell-religiöse Kleidungsfragen ‚Anderer‘. So kündigt die FPÖ eine - der österreichischen Verfassung widersprechenden - Volksbefragung an, bei der die österreichische Bevölkerung unter anderem über den Bau von Moscheen mit Minaretten und über muslimische Verschleierung abstimmen soll. Zusätzlich fordert Heinz Christian Strache auch ein generelles Burka- sowie ein Kopftuch-Verbot im öffentlichen Bereich, also konkret an Universitäten, im öffentlichen Dienst und an Schulen.<sup>15</sup> (vgl. Galley ÖSTERREICH 24.8.2010: 2; Gnam KRONEN ZEITUNG 24.8.2010: 3; N.N. ÖSTERREICH 22.8.2010: 7) Neben der wiederholt betonten Gleichsetzung von Kopftuch mit Unterdrückung von Frauen sowie als Symbol für fehlende Integration führt die FPÖ aber noch zwei weitere Argumente für ein Verbot dieses Kleidungsstücks an.

Einerseits begründet der FPÖ-Gemeinderat Johann Gudenus in einem Artikel in der KRONEN ZEITUNG (N.N. 16.9.2010: 21) seinen Einsatz für ein Kopftuch-Verbot an Schulen damit, dass es sich dabei um ein religiöses Symbol handle und dieses im öffentlichen Raum nichts zu suchen hätte. Er bezieht sich dabei auf das bereits bestehende Kopftuch-Verbot am »Lycée français de Vienne«.<sup>16</sup> Diese Ablehnung des Kopftuchs als religiöses Symbol kommt nur einmal zur Sprache und fällt in Österreich aufgrund der traditionellen Betonung der Religionsfreiheit auf keinen fruchtbaren Boden. (siehe Kapitel 2.2.)

---

<sup>15</sup> Als Vorbild für diese Regelung führt der Spitzenkandidat mit der Türkei gerade jenes Land an, an dem er sonst kein gutes Haar lässt. Interessanterweise ist während des Wiener Wahlkampfes das Kopftuchverbot an türkischen Universitäten nach Protesten gelockert worden.

<sup>16</sup> Da es sich dabei um eine Schule der Republik Frankreich handelt, gelten hier die laizistischen Grundsätze des französischen Schulwesens. Seit 2004 sind ‚ostentative‘ Symbole wie Turban, Kippa, Kreuz oder eben auch das Kopftuch in Frankreich an Schulen verboten. (vgl. Bregenzer 2008: 34)

Andererseits erklärt Heinz Christian Strache in seiner Forderung für ein Kopftuch-Verbot im öffentlichen Bereich nach Vorbild der Türkei: *„Da hat ein politisches Symbol wie das Kopftuch nichts verloren.“* (Kittelberger ÖSTERREICH 2.10.2010: 21) Zusätzlich warnt der Parteiobmann vor den *„Expansionsbestrebungen des Islams“* (Gnam KRONEN ZEITUNG 24.8.2010: 3). In diesem Zusammenhang bezieht sich die FPÖ im Wiener Wahlkampf 2010 auch auf Alice Schwarzer, welche ein europaweites Burka-Verbot fordert sowie das Kopftuch als *„Flagge des Islamismus“* (Bischofberger KURIER 12.9.2010: 18), also ein politisches Symbol, bezeichnet. Diese Feststellung gilt für sie unabhängig der *„vielfältigen subjektiven Gründe einer Frau, das Kopftuch oder gar den Tschador zu tragen“* (Bischofberger KURIER 12.9.2010: 19). Während die FPÖ muslimischen Frauen in der Kopftuch-Frage keine handelnde Rolle zgedacht hat, spricht Alice Schwarzer ihnen zwar verschiedene Motivationen zu das Kopftuch zu tragen, erklärt diese aber für irrelevant, da die Verbindung von Islamismus und Kopftuch für sie eine fixe Tatsache darstellt. Es kommt also trotzdem zu einer Bevormundung muslimischer Frauen. (vgl. Bischofberger KURIER 12.9.2010: 18f)

Ein Verbot des Kopftuchs würde demnach laut Logik der FPÖ der Befreiung muslimischer Frauen vor unterdrückenden Ehemännern sowie aus dem Einflussbereich islamistischer Kreise gleichkommen. Die FPÖ legt also fest, was für muslimische Frauen das Beste ist, nämlich Kopftuch-frei zu sein, und will dieses ohne Wahlmöglichkeiten durchsetzen. Was Lila Abu-Lughod im Hinblick auf Afghanistan zu bedenken gibt, ist also auch in diesem Zusammenhang von Bedeutung: *„When you save someone, you imply that you are saving her from something. You are also saving her to something.“* (Abu-Lughod 2002: 788)

## 7.6. Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich mich mit der Thematisierung von muslimischen Frauen durch die FPÖ während des Wiener Wahlkampfes 2010 beschäftigt. Dabei zeigt sich, dass die FPÖ die Behandlung muslimischer Frauen anführt, um Menschen muslimischen Glaubens als ‚Andere‘ festzumachen und dem österreichischen bzw. europäischen ‚Selbst‘ gegenüberzustellen. Eine Vorgehensweise, die an Orientalismus erinnert.



Als Beispiel für die Behandlung muslimischer Frauen greift die FPÖ das Kopftuch heraus, welches mit Zwang und somit Unterdrückung in Verbindung gebracht wird. Das Kopftuch als sichtbares Zeichen der ‚Andersheit‘ wird dabei auch zum Marker für fehlende Anpassung, also ‚Integrationsunwilligkeit‘, wobei die FPÖ eine einseitige Vorstellung von Integration als Assimilation vertritt. Zusätzlich unterstellt die FPÖ der in Wien regierenden SPÖ, dass sie (am Kopftuch erkennbare) AusländerInnen (Kopftuch-freien) InländerInnen bei der Vergabe von Gemeindewohnungen vorziehen würde, womit an aus dem AusländerInnen-Diskurs der Partei bekannte Argumentationsmuster angeknüpft wird.

In ihrem Wahlkampflogan »Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang« macht sich die FPÖ scheinbar für die Selbstbestimmung muslimischer Frauen stark, obwohl die Partei emanzipatorischer Frauenpolitik grundsätzlich eher abgeneigt ist. Tatsächlich will die FPÖ durch diesen Wahlkampflogan weibliche Wählerinnen gewinnen, nicht indem sie Frauenpolitik präsentiert, sondern die bestehende Situation schlechteren Verhältnissen gegenüberstellt. Hierbei findet sich die Argumentation des kolonialen Feminismus wieder. Aus der festgestellten Unterdrückung muslimischer Frauen sowie dem Einsatz der FPÖ für ihre ‚Befreiung‘ nach eigenen Vorstellungen leitet die Partei die Legitimation für die Einmischung in die Praxis der weiblichen Verschleierung ab und fordert ein Verbot von Burka und Kopftuch.

Mit Verweis auf Alice Schwarzers Ansichten zum Kopftuch als ‚Flagge des Islamismus‘ wird von der FPÖ dieses Kleidungsstück auch als politisches Symbol kritisiert.

## 8. Repräsentation muslimischer Frauen in ausgewählten Zeitungen

In den Positionen der FPÖ lassen sich Argumentationslinien postkolonialer Konzepte wiedererkennen. Von einer Machtposition aus erschafft die FPÖ mit der muslimischen Bevölkerung Österreichs einen ‚Anderen‘, zu deren Differenzierung vom ‚Selbst‘ sie die Behandlung von Frauen sowie als Beispiel das Kopftuch, welches mit Unterdrückung von Frauen gleichgesetzt wird, heranzieht. Das Bild, welches in den ausgewählten Zeitungen von muslimischen Frauen gezeichnet wird, zeigt sich vielfältiger als jenes der FPÖ. Hierfür zeichnet vor allem der KURIER verantwortlich, der sich beispielsweise mit dem Thema Kopftuch ausführlich und differenziert beschäftigt.

### 8.1. Behandlung muslimischer Frauen

Ähnlich der Argumentation der FPÖ lassen sich auch in den Zeitungen Beispiele für die Verwendung von Frauen als Differenzmarker ausfindig machen. So greift nicht nur die FPÖ auf Frauenbehandlung zurück, wenn es um die Identifizierung eines ‚Anderen‘ geht. Die damalige Innenministerin Maria Fekter der ÖVP kritisiert, dass von der türkischen Regierung in Österreich eingesetzte Imame demokratische Systeme ablehnen würden. Als einziges Beispiel hierfür führt sie an: *„Sie wenden sich gegen Emanzipation der Frauen, sie lehnen das Recht der Frauen auf Selbstbestimmung ab“* (Gaul KURIER 28.8.2010: 6).

Ebenso tritt eine Mutter aufgrund der aus ihrer Sicht großen kulturellen Unterschiede unter den Schülern und Schülerinnen für *„rein türkische Schulklassen“* ein und führt als Beispiel das *„Schwimmverbot für muslimische Mädchen“* (N.N. KURIER 14.9.2010: 15) an. Wiederum wird die Behandlung von Frauen bzw. Mädchen als entscheidendes Kennzeichen der ‚Unvereinbarkeit‘ der ‚anderen‘ Kultur mit der ‚eigenen‘ genannt.

Das Thema Zwangsheirat wird in diesem Wahlkampf von der FPÖ nicht behandelt. Aber in einem Artikel der KRONEN ZEITUNG wird unter der Überschrift *„Häupl pocht auf die Einhaltung der Regeln auch für Ausländer“* vom Wiener Bürgermeister als Reaktion auf die Diskussion um Thilo Sarrazin in Deutschland auf Regeln des Zusammenlebens zwischen Einheimischen

und AusländerInnen bzw. ZuwanderInnen eingegangen. Während Überschrift und Chapeau keinerlei Spezifizierungen vornehmen, beziehen sich Michael Häupls Ausführungen ausschließlich auf Menschen muslimischen Glaubens sowie die Behandlung von Frauen. So sei es „*nicht tolerierbar, dass ein moslemischer Mann seiner Tochter verbietet, in die Schule zu gehen*“ (Gnam KRONEN ZEITUNG 6.9.2010: 3) und handle es sich bei Zwangsheirat sowie Ehrenmord um Verbrechen, die als solche geahndet werden müssten. Die Behandlung von Frauen wird somit wieder als einziges Argument für ein nicht-funktionierendes Zusammenleben angeführt.

Hier geht es mir nicht darum, die genannten Beispiele zu negieren, sie in kulturrelativistischer Weise zu rechtfertigen oder zu beschönigen, sondern aufzuzeigen, dass der Verweis auf die Behandlung von Frauen als Merkmal für die ‚Andersheit‘ sowie Argument und Rechtfertigung für die Ab- und Ausgrenzung von ‚Anderen‘ verwendet wird. Frauen nehmen in diesen Argumentationen eine passive Rolle ein und werden als Opfer dargestellt.

## 8.2. Kopftuch – Sichtbare ‚Andersheit‘

Die FPÖ thematisiert Verschleierung als Merkmal für ‚Andersheit‘ sowie fehlende Anpassung und geht von der Unterdrückung verschleierter muslimischer Frauen aus. Während manche der untersuchten Zeitungen nur die Forderungen Heinz Christian Straches nach einem Kopftuchverbot wiedergeben (siehe vor allem ÖSTERREICH), setzt sich in erster Linie der KURIER einerseits mit den theologischen Hintergründen der Verschleierung auseinander und holt andererseits auch Stimmen aus der Bevölkerung zu diesem Thema ein.

So wird im KURIER auf Verse aus dem Koran eingegangen, welche als Grundlage für die weibliche Verschleierung gelten, und darauf hingewiesen, dass diese unterschiedlich gedeutet werden können. Diese verschiedenen Interpretationen würden auch dadurch gefördert, dass es im Islam keine hierarchischen Strukturen oder ein verbindliches Lehramt gebe. (vgl. Uhl KURIER 2.10.2010: 18) Zusätzlich geht die Islamforscherin Ursula Spuler-Stegemann auf verschiedene Motive ein, aus denen muslimische Frauen zum Kopftuch greifen, und führt dabei religiöse Überzeugung, ein islamisches Gemeinschaftsgefühl, eine

religiös-politische Demonstration sowie den Schutz vor Männerblicken an. Es wird also ein differenzierteres Bild gezeichnet und muslimische Frauen dabei als selbstbestimmt handelnde Subjekte dargestellt. In Bezug auf das Kopftuch wird aus diesen Hintergrundinformationen der Schluss gezogen, dass es sich bei der freiwilligen Entscheidung für oder gegen diese Bekleidung um eine Privatsache muslimischer Frauen handle - „[a]ls Symbol für Unterdrückung taue das Stück Stoff demnach nicht“ (Uhl KURIER 2.10.2010: 18). Der Zwang zum Kopftuch sei aber in jedem Fall abzulehnen.

Es wird also die von der FPÖ betonte Verbindung von Kopftuch und Unterdrückung aufgebrochen und muslimische Frauen in einer aktiven Rolle dargestellt. Mit dem Verweis auf Zwang wird aber auch auf die Möglichkeit hingewiesen, dass Frauen sich nicht freiwillig verschleiern. Diese Hervorhebung der Selbstbestimmung muslimischer Frauen bei gleichzeitiger Ablehnung von Zwang findet sich vor allem in den Aussagen von PolitikerInnen der SPÖ, allen voran Michael Häupl. (vgl. N.N. HEUTE 30.9.2010b: 6; N.N. ÖSTERREICH 9.10.2010: 19)

### 8.2.1. Lokalaugenschein – Kopftuch im Alltag

So vielfältig die Gründe muslimischer Frauen auch sind, sich für ein Kopftuch zu entscheiden, sie bleiben anderen im alltäglichen Leben verborgen. „Auf der Straße kann man nicht erkennen, welche Motive dahinter stehen“ (Uhl KURIER 2.10.2010: 18) stellt die Islamforscherin Ursula Spuler-Stegemann fest. Das Kopftuch an sich aber ist sichtbar und trägt dazu bei, dass muslimische Frauen als solche erkannt werden.

So ruft dieses Kleidungsstück im Alltag in Wien verschiedene Reaktionen hervor. „Kroaten, Ungarn, Polen, Slowenen haben kein Kopftuch. Man erkennt sie auf der Straße nicht. Das unterscheidet uns.“ (Nussbaumer KURIER 12.9.2010: 8) berichtet beispielsweise der Besitzer eines türkischen Imbissstands. Er und ein Arbeiter türkischer Herkunft stellen fest, dass mit Kopftuch „Türke und Moslem“ assoziiert werde und diese Verbindung die abweisende Behandlung als Ausländer nach sich ziehe. (vgl. Nussbaumer KURIER 12.9.2010: 8) Das Kopftuch tritt hier - ähnlich wie bei der an Orientalismus erinnernden Position der FPÖ - als Unterscheidungsmarker zwischen verschiedenen Gruppen von MigrantInnen auf und wird

dabei als allgemeines Merkmal für MuslimInnen verwendet. Während MigrantInnen kroatischer, ungarischer, polnischer oder slowenischer Herkunft sich ‚unauffällig unter Volk mischen‘ könnten, gelänge dies Menschen muslimischen Glaubens ob der Praxis der weiblichen Verschleierung weniger. Es kann also auch in diesem Zusammenhang vom Kopftuch als Zeichen der Unangepasstheit gesprochen werden. Das Kopftuch fällt auf, es ist ‚anders‘.

Als sichtbare ‚Andersheit‘ zieht es Aufmerksamkeit auf sich. So wird von verschiedenen Personen - wohlgemerkt aber von keiner kopftuchtragenden Muslimin selbst - von Diskriminierungen unterschiedlicher Art berichtet. Aufgrund des Kopftuchs würden Frauen angestänkert, beschimpft oder sogar bespuckt. Beispielsweise erzählt ein junger Mann türkischer Herkunft: *„Meine Schwester ist hier geboren, ist eine sehr brave Schülerin am Gymnasium – und nur weil sie ein Kopftuch trägt wird sie angestänkert. Das ist irrational.“* (Theuretsbacher KURIER 23.9.2010: 15). Unabhängig davon wie gut jemand integriert ist, bleibt das Kopftuch ein Symbol der ‚Andersheit‘ und wird somit als Angriffsfläche verwendet.

Diese in Wien bestehende schlechte Atmosphäre wird auf Parteien zurückgeführt, welche *„Religion als Zuggpferd nutzen“* (Theuretsbacher KURIER 23.9.2010: 15) und auf ihren Plakaten gegen einen *„auf Kopftuch, Minarette und Schweinefleisch“* (Nussbaumer & Uhl KURIER 19.9.2010: 8) reduzierten Islam provozieren. Einmal wird die FPÖ sogar als *„Ausländer-Hasser“* (Gantner & Gebhard KURIER 30.9.2010: 16) bezeichnet. So wundert es nicht, dass bei einem Lokalausgleich des Kuriers im 15. Wiener Gemeindebezirk Positionen der FPÖ wiedergegeben werden, wie beispielsweise *„dass die Zugewanderten alles kriegen, wenn sie nur ein Kopftuch aufhaben“* (Lumetsberger & Schwarz KURIER 12.9.2010: 8).

Diskriminierungen aufgrund des Kopftuchs werden aber geradezu angenommen. So stellt der Fußballprofi Steffen Hoffmann, der selbst aus Deutschland zugewandert ist, fest: *„Ich habe keine andere Hautfarbe, trage kein Kopftuch, weiß also wirklich nicht, wie es ist, wenn man schief angeschaut wird.“* (Hackl DER STANDARD 7.9.2010: 9) Hier wird das Kopftuch neben einer von der Mehrheit differierenden Hautfarbe als Zeichen erkennbarer ‚Andersheit‘ gesehen, welche zumindest Vorbehalte in der österreichischen Bevölkerung auslösten. Und auch eine Medizinerin aus dem Iran erläutert gegenüber dem KURIER: *„Mit Kopftuch und einfacher Kleidung würde man mich jedoch schlechter behandeln, als wenn ich mich mit Markenkleidung als Frau Doktor vorstelle.“* (N.N. KURIER 21.9.2010: 14) Auch sie sieht das

Kopftuch als Ursache für schlechte Behandlung. Wer ein Kopftuch trägt, müsse demnach damit rechnen, im negativen Sinn ‚anders‘ behandelt zu werden.

Das letzte Zitat beinhaltet aber auch die Zuordnung des Kopftuchs zu einem einfachen Kleidungsstil, welcher teurer Kleidung - verbunden mit einem angesehenen Beruf - gegenübergestellt wird. Somit wird es niedrigeren sozialen Schichten zugeordnet, was sich auch in der Diskussion um Räume für das Kopftuch zeigt.

### 8.2.2. Räume für das Kopftuch

Die FPÖ fordert im Wiener Wahlkampf 2010 ein Kopftuchverbot in bestimmten, als öffentlich definierten Räumen wie Universitäten, Schulen und im öffentlichen Dienst. Tritt die vom KURIER befragte Islamforscherin Ursula Spuler-Stegemann im allgemeinen für die Wahlmöglichkeit muslimischer Frauen bezüglich des Tragen des Kopftuchs ein, sieht auch sie Lehrerinnen mit Kopftuch problematischer: *„Diese haben Vorbildfunktion für die Mädchen und können sie entsprechend beeinflussen. Sie sollten an Schulen kein Kopftuch tragen.“* (Uhl KURIER 2.10.2010: 18). Obwohl das Tragen eines Kopftuchs der freien Entscheidung muslimischer Frauen unterliege, ändert sich die offene Einstellung, sobald es um Berufstätigkeit geht. Im Fall einer Lehrerin kommt ihre Funktion als Vorbild hinzu. Auch Guido Tartarotti stellt in einem Kommentar im KURIER fest: *„Trägt eine junge Verkäuferin türkischer Herkunft ein Kopftuch, sind nicht wenige durchaus bereit, sich provoziert zu fühlen.“* (Tartarotti KURIER 2.10.2010: 1) Eine berufstätige Frau mit Kopftuch löst also Unbehagen in der österreichischen Bevölkerung aus. Diese Vorbehalte zeigen sich ebenso am Arbeitsmarkt. So macht die Gleichbehandlungsanwältin Birgit Gutschlhofer in DER STANDARD darauf aufmerksam, dass Musliminnen, die ein Kopftuch tragen, im Arbeitsleben benachteiligt werden. (vgl. Brickner DER STANDARD 30.9.2010: 10) Es scheint sich hier ein Teufelskreis gebildet zu haben: Solange berufstätige Frauen mit Kopftuch die Ausnahme und Besonderheit bilden, können sich KundInnen nicht an sie gewöhnen und die daraus resultierenden Vorbehalte in der Bevölkerung werden am Arbeitsmarkt wiederum als Argument für eine kopftuchfeindliche Einstellungspraxis verwendet.

Vereinzelt wird in Zeitungsartikeln darauf hingewiesen, dass das Kopftuch nicht ausschließlich von muslimischen Frauen getragen wird. So stellt etwa Guido Tartarotti in diesem Zusammenhang die junge Verkäuferin türkischer Herkunft, der „*Anni-Tant aus dem Weinviertel*“ (Tartarotti KURIER 2.10.2010: 1) gegenüber. Das Kopftuch zweiterer würde im Gegensatz zu jenem ersterer nicht als religiöse Provokation verstanden. Die Beschreibung der Person, deren Griff zum Kopftuch als legitim gesehen wird, lässt auf eine ältere Frau aus einer ländlichen Region schließen. Ihr Kopftuch wird als altmodische, rurale Tradition gesehen, während jenes der jungen Verkäuferin ob ihrer Religiosität zu ihrem modernen Leben in Widerspruch zu stehen scheint. Dabei handelt es sich in Österreich, wie bereits erwähnt, um keinen laizistischen Staat und es gilt das Tragen religiöser Symbole als Recht auf freie Religionsausübung. Was ältere Frauen aus ländlichen Gebieten von berufstätigen Musliminnen allerdings unterscheidet ist, dass jene nicht am modernen öffentlichen Leben teilnehmen, diese aber sehr wohl.

Das Unbehagen, welches dem muslimischen Kopftuch im öffentlichen Raum entgegengebracht wird, könnte daher einerseits damit zusammenhängen, dass durch die Präsenz des Kopftuchs in der öffentlichen Arbeitswelt die implizite Verbindung von Kopftuch und niedriger sozialer Schicht durchbrochen wird. Andererseits bleiben trotz aller Zugeständnisse bezüglich der Selbstbestimmung muslimischer Frauen Vorbehalte über die tatsächlichen Beweggründe zum Kopftuch zu greifen bestehen und schwingt immer die Möglichkeit des Zwangs oder der Verwendung als politisches Zeichen mit.

Muslimische Kopftuch tragende Frauen werden somit im Alltag als auch in der Arbeitswelt im negativen Sinn ‚anders‘ behandelt. In den Zeitungsartikeln wird aber auch von Musliminnen berichtet, die trotz oder gerade wegen dieser Diskriminierung selbstbewusst zum Kopftuch greifen, um damit ein Zeichen zu setzen. So erzählt beispielsweise der Vorsitzende des Wiener Elternverein-Verbandes Andreas Ehlers: „*Viele junge muslimische Frauen tragen ein Kopftuch, weil sie von Strache angegriffen werden. Sie signalisieren damit, dass sie sich nicht schlechtmachen lassen.*“ (N.N. KURIER 14.9.2010: 15) Hier wird versucht der Diskriminierung entgegenzutreten, indem man sich durch diese nicht einschüchtern lässt. Das Kopftuch wird von muslimischen Frauen zu einem selbstbewussten Symbol für Standhaftigkeit ernannt. Ebenso trägt die türkische SPÖ-Kandidatin Gülsüm Namaldi das Kopftuch auch in ihrer politischen Funktion, um als Muslimin erkennbar zu sein. (vgl.

Rauscher DER STANDARD 9.10.2010: 35) Dadurch wird gezeigt, dass auch muslimische Frauen mit Kopftuch erfolgreich sein können. In einzelnen Zeitungsartikeln wird somit das selbstbewusste Bekenntnis muslimischer Frauen zum Kopftuch hervorgehoben.

### 8.3. Verschleierung

Nach anfänglicher Beschäftigung mit Frauenbehandlung, konzentrierte sich der zweite Abschnitt dieses Kapitels auf die Darstellung muslimischer Frauen als Kopftuchträgerinnen, sowie die Bedeutungen welche diesem Kleidungsstück in den Zeitungsartikeln zugeschrieben werden. Im Folgenden werde ich meinen Fokus unter dem Titel ‚Verschleierung‘ auf die Darstellung von Burka und Niqab richten, welche in den Zeitungsartikeln in den meisten Fällen getrennt und auf unterschiedliche Weise erfolgt. Auch Artikel, welche den ungenauen Begriff ‚Schleier‘ verwenden, werden in diesem Abschnitt behandelt.

#### 8.3.1. Vollverschleierung – Burka - Niqab

Während bezüglich des Kopftuches weitgehend die Selbstbestimmung von Frauen in den Vordergrund gestellt wird, ist dies beim Thema Burka weniger der Fall. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass sich die Forderung nach einem Burka-Verbot nicht nur bei der FPÖ, sondern auch im Wahlkampfprogramm der ÖVP wiederfindet. Diese Beschäftigung mit dem Thema Burka ist insofern erstaunlich, da laut Schätzungen des Präsidenten der IGGiÖ Anas Schakfeh nur zehn bis zwanzig Frauen in ganz Österreich tatsächlich dieses Kleidungsstück tragen. (vgl. N.N. DER STANDARD 24.8.2010: 9) Und auch der Politikwissenschaftler Thomas Schmidinger stellt im Montagsgespräch vom 14. September 2010 fest, dass es sich bei den Burka tragenden Frauen in Österreich hauptsächlich um Touristinnen handle. (vgl. Heigl DER STANDARD 15.09.2010: 10)

Die theologische Grundlage für die Burka wird oft bezweifelt, bildet ja schon das Kopftuch eine Streitfrage. Anas Schakfeh stellt dies zwar fest, rückt aber trotzdem die eigene Entscheidung von Frauen die Burka zu tragen in den Vordergrund. (vgl. N.N. DER STANDARD



24.8.2010: 9) Der Standpunkt der Initiative Liberaler Muslime Österreich (ILMÖ), welche sich für ein Burka-Verbot einsetzt, wird in der KRONEN ZEITUNG wiedergegeben: „Aus Sicht der Liberalen baut die Burka nicht auf islamischen Grundsätzen auf, sondern ist nur eine völlig veraltete Tradition und ein Zeichen der Unterdrückung der Frau“ (Pommer & Brandl KRONEN ZEITUNG 26.9.2010: 22). Aufgrund dieser Positionierung habe die ILMÖ Morddrohungen von Islamisten erhalten. Die Burka wird also in diesem Artikel mit Islamismus in Verbindung gebracht. Ähnliche Verbindungen liegen wohl auch der Behandlung eines Burka-Verbots neben der Einführung einer berittenen Polizei sowie einer Stadtwache unter dem Sammelbegriff ‚Sicherheit‘ durch die ÖVP-Spitzenkandidatin Christine Marek zugrunde - wird die Burka hier doch als Sicherheitsrisiko dargestellt. (vgl. N.N. KURIER 5.9.2010: 4)

Wiederum geht es mir nicht darum die Burka zu verteidigen oder das Eintreten von islamistischen Gruppen für dieses Kleidungsstück zu leugnen, sondern aufzuzeigen, in welchen Zusammenhängen auf die Burka Bezug genommen wird. Neben dem Verweis auf Sicherheit bzw. islamistische Gruppen fällt vor allem die Verbindung von Burka und Frauenunterdrückung auf. So bezeichnet Guido Tartarotti in einem Kommentar Vollverschleierung als „Wegsperren der Frau hinter Stoff“ (Tartarotti KURIER 2.10.2010: 1) und die Islamforscherin Ursula Spuler-Stegemann vergleicht in der gleichen Ausgabe des KURIERS diese Art der Bedeckung gar mit einem Gefängnis. (vgl. Uhl KURIER 2.10.2010: 18) Diese Ausdrücke lassen eher auf Fremd- als auf Selbstbestimmung bezüglich des Tragens einer Burka schließen.

Auch von der neuen ÖVP-Frauenchefin Dorothea Schittenhelm wird die Burka mit Unterdrückung der Frau gleichgesetzt sowie das ‚Verkleiden‘ der Frauen zur ‚Unkenntlichkeit‘ in der Öffentlichkeit als nicht mit ‚europäischen Gesetzen‘ vereinbar dargestellt. Sie spricht sich aber auch gegen die Anfeindungen des Islam im Wahlkampf aus und wünscht sich von Frauen „generell, selbstbewusst und selbstbestimmt aufzutreten“ (nw DER STANDARD 9.9.2010: 8). Dieser Aufforderung können Burka tragende Frauen demnach nicht nachkommen. Selbstbestimmung und Burka sind somit aus Sicht der neuen ÖVP-Frauenchefin unvereinbar. Auch in HEUTE wird die vergleichsweise hohe Suizidgefahr muslimischer Zuwanderinnen auf „das Spannungsfeld zwischen islamischer Tradition und dem modernen Leben im Westen“ (Strobl & Nuler HEUTE 23.8.2010: 13) zurückgeführt. Die dabei ausschlaggebende Frage für junge Musliminnen sei „Schleier oder westlich geprägtes

*Leben in Freiheit?*“ (Strobl & Nuler HEUTE 23.8.2010). Schleier - was auch immer genau darunter verstanden wird - und Freiheit werden hier als nicht vereinbare Gegensätze gegenübergestellt und es wird hiermit auch impliziert, dass ein westlich geprägtes Leben automatisch Freiheit bedeute. In Bezug auf die Burka bzw. den Schleier lassen sich also Parallelen zur Position der FPÖ feststellen, obwohl sich diese in ihrer Gegenüberstellung von ‚muslimischer Tradition‘ und ‚europäischer Moderne‘ auf den Kopftuchzwang bezieht. Durch die implizierte Unvereinbarkeit von (Voll-)Verschleierung mit Selbstbestimmung und Freiheit, werden diese Attribute dem westlichen, ‚unverschleierten‘ Leben zugeschrieben, welches zum zu erreichenden Ideal für muslimische Frauen wird.

Die ÖVP-Spitzenkandidatin Christine Marek verteidigt ihr Eintreten für ein Burka-Verbot im Wiener Wahlkampf 2010 folgendermaßen: *„Jemand, der vollverschleiert ist, hat kein Gesicht in der Gesellschaft.“* (Knob & Galley ÖSTERREICH 4.10.2010: 3) Vollverschleierung wäre demnach mit einem Ausschluss aus dem öffentlichen Leben gleichzusetzen. In diesem Zusammenhang wird oft mit der Aufgeklärtheit der eigenen Gesellschaft gegen Vollverschleierung argumentiert, weil diese etwas Derartiges nicht hinnehmen dürfe. (vgl. Tartarotti KURIER 2.10.2010: 1; Uhl KURIER 2.10.2010: 18) Das Tragen der Burka wird somit dem modernen, aufgeklärten Leben gegenübergestellt. (siehe Kapitel 10.1.) Auch in rechtlicher Hinsicht präsentiert sich die Burka - im Gegensatz zum Kopftuch - als Härtefall, da sie sich in den Grauzonen *„zwischen Frauenrechten und dem Recht auf freie Religionsausübung“* (Brickner DER STANDARD 30.09.2010: 10) bewege, wie die Gleichbehandlungsanwältin Birgit Gutschlhofer feststellt.

### 8.3.2. Schleier als Kleidungsstück

Vor diesem Hintergrund der weitgehenden Ablehnung der Burka erstaunt die Berichterstattung zum teilweisen Verbot der Vollverschleierung an der Medizinischen Universität Graz (MUG). So führte das Eintreten einer vollverschleierten Studentin, die sich weigerte den Schleier abzulegen, in die klinische Phase des Medizinstudiums zur Einführung einer Regelung, die den Gesichtsschleier – zeitweise als Niqab bezeichnet - bei Prüfungen sowie prüfungsimmanenten Lehrveranstaltungen wie Seminaren oder Übungen und bei

direktem Patientenkontakt untersagt. (vgl. Brickner DER STANDARD 30.09.2010: 10; Schröder ÖSTERREICH 30.09.2010: 12) Einerseits sieht die universitäre Prüfungsordnung vor, dass Studierende sich vor Prüfungen ausweisen und sich, wie auch vor Gericht, durch das Ablegen des Gesichtsschleiers identifizieren müssen. (vgl. Brickner DER STANDARD 30.09.2010: 10; N.N. HEUTE 30.9.2010a: 5) Andererseits argumentiert die Universitätsleitung der MUG fachlich und pragmatisch, dass Kommunikation auch über nonverbale Wege stattfinde, was in der Prüfungssituation ebenso wie bei Patientenkontakt entscheidend sei und durch Vollverschleierung verhindert werde. Das Kopftuch sei von dieser Regelung ausgenommen. (vgl. N.N. KRONEN ZEITUNG 30.9.2010: 14; N.N. KURIER 30.09.2010: 21)

Diese pragmatische Argumentation wird in den Berichten aller Zeitungen übernommen, wobei in KURIER und ÖSTERREICH auch auf die Reaktionen von VertreterInnen anderer österreichischer Universitäten eingegangen wird. Dabei zeigt sich, dass vollverschleierte Studentinnen an österreichischen Universitäten eine Ausnahme bilden und deshalb keine weiteren universitären Regulierungen existieren. Der Regelung an der MUG wird aber Verständnis entgegengebracht, von VertreterInnen anderer Universitäten ebenso wie von der damaligen Wissenschaftsministerin Beatrix Karl und der IGGiÖ. (vgl. N.N. KURIER 30.9.2010: 21; Schröder ÖSTERREICH 30.9.2010: 12) In DER STANDARD wird dieser Vorfall genützt um sich mit religiöser Diskriminierung aufgrund von Kopftuch sowie Vollverschleierung zu beschäftigen und hierzu die Gleichbehandlungsanwältin Birgit Gutschlhofer befragt. (vgl. Brickner DER STANDARD 30.09.2010: 10)

Birgit Braunrath geht im KURIER in einem Kommentar zusätzlich darauf ein, dass durch die FPÖ eine negative Grundstimmung geschaffen werde, welche die sachliche Diskussion über die Vollverschleierung im Medizinstudium erschwere, da das Thema übersensibilisiert sei und jeder befürchte, mit der FPÖ ‚in einen Topf geworfen‘ zu werden. Sie macht auch darauf aufmerksam, dass der Gesichtsschleier in islamisch geprägten Ländern umstritten sei. (vgl. Braunrath KURIER 30.9.2010: 1)

In den Berichterstattung aller fünf ausgewählten Zeitungen fällt somit auf, dass die pragmatische Argumentation der Universitätsleitung der MUG übernommen sowie der Schleier als Kleidungsstück behandelt wird, dessen Nachteile in Prüfungssituationen sowie beim Kontakt mit Patienten erläutert werden. Obwohl die Burka wenn nicht mit Unterdrückung gleichgesetzt dann zumindest als Widerspruch zu einer aufgeklärten Gesellschaft dargestellt wird, scheint die Tatsache, dass manche Studentinnen vollverschleiert sind, toleriert zu werden. In keinem der Artikel zur Regelung an der Medizinischen Universität Graz wird das Tragen der Vollverschleierung grundsätzlich hinterfragt oder als frauenunterdrückend bezeichnet. Einzig in einem Artikel des KURIER, der sich mit Verschleierung allgemein auseinandersetzt, wird kurz auch auf die Vollverschleierung von Medizinstudentinnen bzw. in weiterer Folge Ärztinnen eingegangen, und die Burka mit den bekannten Argumenten kritisiert. (vgl. Uhl KURIER 2.10.2010: 18)

Eine mögliche Erklärung für diese pragmatische Behandlung des Themas ist, dass es sich um gebildete muslimische Frauen handelt und deshalb das Argument der Unterdrückung nicht plausibel erscheint.

#### 8.4. Einseitige Orientalisierung?

Das Konzept des Orientalismus ist von der Konstruktion der ‚westlichen‘ Überlegenheit über die Darstellung der ‚orientalischen‘ Minderwertigkeit ebenso gekennzeichnet wie durch eine gewissen Faszination gegenüber den als ‚OrientInnen‘ identifizierten. In Bezug auf muslimische Frauen führte dies zur Repräsentation dieser einerseits als unterdrückte Kopftuchträgerinnen und andererseits als sexualisierte exotische Schönheiten, wobei beide Bilder vom europäischen Frauenbild abwichen. (siehe Kapitel 3.2.4.) Im Untersuchungsmaterial ist diese Zweiteilung der Darstellung muslimischer Frauen nicht festzustellen. Das Bild der unterdrückten Kopftuchträgerin wird von der FPÖ verwendet und auch von HEUTE, KRONEN ZEITUNG und ÖSTERREICH (mit Ausnahme der eben beschriebenen Berichterstattung über Vollverschleierung an Universitäten) aufgegriffen. DER STANDARD und der KURIER bemühen sich hierbei um eine differenziertere Darstellung.

Weitet man den Blick auch auf die Auslandsberichterstattung der ausgewählten Zeitungen aus, fällt auf, dass muslimische Frauen auch als exotische Schönheiten – wohlgernekt ohne Kopftuch - dargestellt werden, wobei die sexualisierende Komponente trotzdem fehlt. (vgl. beispielsweise c.k. KRONEN ZEITUNG 29.8.2010: 12f; Martens HEUTE 28.9.2010: 3)

## 8.5. Zusammenfassung

Der KURIER und in wenigen Artikeln auch DER STANDARD setzen sich im Zeitraum des Wiener Wahlkampfes genauer mit dem Leben Kopftuch tragender Musliminnen in Österreich auseinander. Dabei zeigt sich, dass das Kopftuch in der österreichischen Bevölkerung als ‚sichtbare Andersheit‘ wahrgenommen und somit zum Differenzierungsgrund zwischen In- und AusländerInnen sowie angepassten und weniger angepassten ZuwanderInnen verwendet wird. Das Kopftuch wird dabei zum Erkennungsmerkmal für Musliminnen ebenso wie für Muslime. Es zeigen sich hier also deutliche Tendenzen des Otherings sowie des Orientalisierens einer bestimmten Gruppe als ‚Andere‘ - mit dem Kopftuch als Marker. Die Berichterstattung zeigt auch, dass Kopftuchträgerinnen Diskriminierungen ausgesetzt sind. Einerseits im Alltag, andererseits erregen besonders berufstätige Frauen mit Kopftuch die Gemüter. Dies könnte damit zusammenhängen, dass das Kopftuch in niedrigen sozialen Schichten vermutet und mit ‚Tradition‘ im Gegensatz zu ‚Moderne‘ in Verbindung gebracht wird. Hierfür spricht auch die Tatsache, dass über vollverschleierte Studentinnen pragmatisch und ohne Vorwürfe der Unterdrückung berichtet wird, da diese zur hohen Bildung der Betroffenen im Gegensatz stehen. Es finden sich einzelne Artikel über muslimische Frauen und Mädchen, die sich durch die von der FPÖ geförderte negative Grundstimmung nicht vom selbstbewussten Griff zum Kopftuch abhalten lassen.

Außer Anas Schakfeh, welcher für die Selbstbestimmung von Frauen auch bezüglich der Burka eintritt, wird Vollverschleierung ob der Frauenunterdrückung, die sie impliziere, sowie der Nichterkennbarkeit, welche eine Teilhabe am öffentlichen Leben verunmögliche und somit nicht mit einer aufgeklärten Gesellschaft vereinbar sei, kritisiert und abgelehnt. Für ein tatsächliches Verbot treten allerdings nur die FPÖ - welche nie genauer auf das Thema

eingeht, sondern sich stattdessen auf das Kopftuch konzentriert - sowie die ÖVP und die ILMÖ ein.

In Bezug auf die Vollverschleierung einer Studentin und die universitäre Regelung der Medizinischen Universität Graz den Ganzkörperschleier bei Prüfungen, prüfungsimmanenten Lehrveranstaltungen und Patientenkontakt zu verbieten, sind die generellen Vorbehalte gegenüber der Burka bis auf eine Ausnahme nicht anzutreffen. Stattdessen wird die Burka als Kleidungsstück behandelt, auf dessen Vor- und Nachteile beim Ausüben des Berufs als Medizinerin eingegangen wird. Es wird aber auch darauf hingewiesen, dass die FPÖ durch die negative Stimmungsmache ihres Islamdiskurses derartige pragmatische Diskussionen über Verschleierung erschwere.

Von den beiden orientalistischen Stereotypen muslimischer Frauen der unterdrückten Kopftuchträgerin und exotischen, sexualisierten Schönheit ist vor allem in den Positionen der FPÖ die erste Darstellungsvariante präsent. In den ausgewählten Zeitungen wird aber mitunter ein differenzierteres Bild gezeichnet.

## 9. Vertreter und Vertreterinnen

Wie die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Spivak zu bedenken gibt, beinhaltet Repräsentation nicht nur Darstellung sondern ebenso Vertretung. (siehe Kapitel 3.1.2.) Nach der Beschäftigung mit den Positionen der FPÖ bezüglich muslimischer Frauen aus postkolonialer Perspektive und der Aufarbeitung ihrer Darstellung in Artikeln und Kommentaren der ausgewählten Tageszeitungen, ändere ich in diesem Kapitel den Blickwinkel und richte den Fokus auf die Vertretung von Musliminnen. Ich gehe hierbei nicht auf jede einzelne Aussage ein, die in den ausgewählten Zeitungen über muslimische Frauen direkt oder indirekt gemacht wurde, sondern zeige Tendenzen auf, wer zu Wort kommt und welche Positionen vertreten werden.

### 9.1. PolitikerInnen

Da sich mein Untersuchungszeitraum auf einen Wahlkampf bezieht, kommen vor allem PolitikerInnen der bei der Wien Wahl 2010 kandidierenden Parteien in den ausgewählten Zeitungen zu Wort. Diese sprechen über muslimische Frauen, indem sie ihre Behandlung in der Religion und Tradition des Islam thematisieren sowie auf die weibliche muslimische Verschleierung eingehen.

#### *FPÖ*

Von der FPÖ äußern sich der Parteiohmann und Spitzenkandidat Heinz Christian Strache sowie der Stadtrat Johann Gudenus über muslimische Frauen. Während Johann Gudenus nur in einem kurzen Artikel in der KRONEN ZEITUNG das Kopftuch als religiöses Symbol im öffentlichen Raum, konkret an Schulen, kritisiert, unterstellt Heinz Christian Strache muslimischen Frauen, generell unterdrückt zu werden und identifiziert das - laut ihm ausschließlich unter Zwang getragene - Kopftuch als Beleg für diese Behauptung. (vgl. Jungnikl DER STANDARD 1.9.2010: 10; N.N. KRONEN ZEITUNG 16.9.2010: 21) Dabei werden keine Betroffenen zitiert, welche diese Aussagen bestätigen könnten, wodurch das Vorurteil der

unterdrückten muslimischen Frau bekräftigt wird. Denn ein wesentlicher Bestandteil von Unterdrückung ist nicht für sich selbst sprechen zu können.

Heinz Christian Strache behauptet aber nicht nur, dass muslimische Frauen durch das Kopftuch unterdrückt seien, sondern ebenso, dass sie aufgrund dieses Kleidungsstücks eine Bevorzugung durch die regierende SPÖ erfahren. (vgl. Roek ÖSTERREICH 10.9.2010: 18) Wie im vorangegangenen Kapitel aufgezeigt wurde, ist das Leben Kopftuch tragender Frauen in Wien allerdings stärker durch Diskriminierung gekennzeichnet als durch Vorteile. Aber unabhängig davon, ob die Behauptungen von Heinz Christian Strache der Realität entsprechen oder nicht, durch die Machtposition, welche die Partei inne hat, kommen die Botschaften bei der Bevölkerung an, wie in Lokalausgaben des KURIERS aufgezeigt wird. (vgl. Böhmer KURIER 9.10.2010: 4; Lumetsberger & Schwarz KURIER 12.9.2010: 8)

## SPÖ

Von der SPÖ nimmt der amtierende Wiener Bürgermeister Michael Häupl Stellung zu Themen wie Zwangsheirat und Ehrenmord, die er als nicht tolerierbar bezeichnet sowie als Ausgangspunkt für eine allgemeine Diskussion über Gesellschaft und Religion sieht. (vgl. Gnam KRONEN ZEITUNG 6.9.2010: 3) In Bezug auf das Kopftuch nimmt er eine klare Gegenposition zur FPÖ ein: *„Mir ist egal, wie jemand angezogen ist. Ich bin nur gegen Zwang.“* (N.N. HEUTE 30.09.2010: 6) Auch der Jugend- und Bildungsstadtrat Christian Oxonitsch teilt diese tolerante Kopftuchpolitik. (vgl. N.N. ÖSTERREICH 9.10.2010: 19) Die SPÖ verleiht ihrer aufgeschlossenen Politik gegenüber MuslimInnen auch durch die Präsenz dieser innerhalb der Partei Nachdruck.<sup>17</sup> So kommen SPÖ-PolitikerInnen muslimischen Glaubens auch zum Thema muslimische Frauen zu Wort.<sup>18</sup> Die türkische SPÖ-Politikerin Gülsüm Namaldi erklärt, dass sie sich durch das Tragen des Kopftuchs sichtbar zum Islam bekennen möchte. (vgl. Rauscher DER STANDARD 9.10.2010: 35) Hier kommt also eine

---

<sup>17</sup> Dass sich türkische KandidatInnen auf den Listen der SPÖ wiederfinden, kritisiert Heinz Christian Strache wiederholt. Er bezeichnet die SPÖ sogar als ‚Islamisten-Partei‘, da ihre KandidatInnen *„in Vereinen tätig sind oder mit ihnen Kontakt haben, die in Deutschland auf der Terrorliste stehen“* (Schröder ÖSTERREICH 23.8.2010: 2).

<sup>18</sup> Da der SPÖ-Politiker Omar Al-Rawi in seiner Funktion als Integrationsbeauftragter der IGGiÖ genannt wird, nehme ich in Punkt 9.2. auf seine Aussagen Bezug.



muslimische, Kopftuch tragende Frau zu Wort und erläutert ihre Beweggründe für dieses Kleidungsstück. Dabei handelt es sich um ein Unikat in der Gesamtheit der untersuchten Artikel, Inserate und Kommentare.

### ÖVP

Auch die ÖVP äußert sich über muslimische Frauen, indem sie das Tragen der Burka zum Zeichen der Unterdrückung von Frauen erklärt. Dabei spricht die neue ÖVP-Frauenchefin Dorothea Schittenhelm Burka-Trägerinnen ab selbstbestimmt zu sein. In Übereinstimmung mit der Spitzenkandidatin Christine Marek wird auch der Ausschluss vom öffentlichen Leben durch die Vollverschleierung thematisiert. (vgl. Knob & Galley ÖSTERREICH 4.10.2010: 3; nw DER STANDARD 9.9.2010: 8) Die damalige Innenministerin Maria Fekter bringt ohne den direkten Bezug zu Verschleierung die Ablehnung von Frauenrechten durch türkische Imame in die Diskussion ein. (vgl. Gaul KURIER 28.8.2010: 6) Vor diesem Hintergrund wundert es nicht, dass wiederum keine Betroffene zu diesem Thema zu Wort kommt, da dies die Behauptung, dass die Burka unterdrückend sei und isolierend wirke, widerlegen würde.

Obwohl die ÖVP traditionell dem Christentum nahe steht, finden sich auch MuslimInnen in ihren Reihen. So beispielsweise Sirvan Ekici, welche allerdings, wie DER STANDARD zu bedenken gibt, bei der Wien Wahl 2010 zugunsten des katholischen kroatischen Schwimmers Dinko Jukic nicht mehr an wählbarer Stelle antritt. Trotzdem kommt die muslimische ÖVP-Politikerin als Gegenposition zur Kopftuch-tragenden Güslüm Nalmadi der SPÖ zu Wort, indem sie darlegt, dass sie als Wienerin, die sich für die Stadt einsetze, wahrgenommen werden wolle. (vgl. Rauscher DER STANDARD 9.10.2010: 35) Hier wird also einer muslimischen Frau die Möglichkeit gegeben ihre Entscheidung gegen das Kopftuch zu erläutern.

## GRÜNE

Von den GRÜNEN spricht sich die Spitzenkandidatin Maria Vassilakou gegen die Gleichsetzung von Kopftuch-Verbot mit Emanzipation aus: *„Nicht, dass man ihnen das Kopftuch vom Kopf herunterreißt und vorgaukelt, das wäre Emanzipation.“* (Knob & Galley ÖSTERREICH 4.10.2010: 3). Die Integrationssprecherin der Partei, Alev Korun, greift als einzige Politikerin das Thema der Suizidgefahr von muslimischen Migrantinnen auf und stellt fest, dass der politische Wille fehle dieser Entwicklung entgegenzusteuern. (vgl. Strobl & Nuler HEUTE 23.8.2010: 13) Im Gegensatz zu FPÖ und ÖVP beziehen die GRÜNEN keine klare Stellung zu Fragen der weiblichen muslimischen Bedeckung und sie werden, anders als die amtierende SPÖ, die sich im ‚Duell‘ mit der FPÖ befindet, selten auf dieses Thema angesprochen. Trotzdem sind sie die einzige Partei, die sich bezüglich der psychologischen Situation von Musliminnen einbringt. Der Forderung eines Kopftuch-Verbots durch die FPÖ begegnen die GRÜNEN, indem sie deren Logik ebenso wie deren Verständnis von Emanzipation hinterfragen. (vgl. Knob & Galley ÖSTERREICH 4.10.2010: 3)

## 9.2. Muslimische Organisationen – Sprecher für muslimische Frauen

### IGGiÖ

Von Seiten der offiziellen Vertretung aller Menschen muslimischen Glaubens in Österreich, der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ), kommen zwei männliche Vertreter zu Wort. So sprechen Anas Schakfeh, Präsident, sowie Omar Al-Rawi, Integrationsbeauftragter der IGGiÖ und SPÖ-Politiker, über das Thema Vollverschleierung. Während Anas Schakfeh - trotz der fraglichen theologischen Begründung für dieses Kleidungsstück - die Wahlfreiheit von Frauen hervorhebt (vgl. red DER STANDARD 23.8.2010: 8), reagiert Omar Al-Rawi auf das Verbot der Vollverschleierung für Studentinnen der Medizinischen Universität Graz folgendermaßen: *„Eine Ärztin kann sowieso nicht mit Schleier arbeiten, das ist für mich klar.“* (Uhl KURIER 2.10.2010: 18). Es wird also sowohl auf Selbstbestimmung als auch auf die Begrenzung dieser durch pragmatische Gründe hingewiesen. Weibliche Vertreterinnen der IGGiÖ äußern sich nicht zu diesem Thema.

## ILMÖ

Zusätzlich kommt auch die Initiative liberaler Muslime Österreichs (ILMÖ) als Repräsentantin für muslimische Frauen zu Wort. Die Mitglieder dieser Initiative betonen, dass sie sich nicht durch die IGGiÖ repräsentiert fühlen und geben an, selbst für die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung in Österreich zu stehen, da sich diese aus liberalen Muslimen und Musliminnen zusammensetze. Die KRONEN ZEITUNG geht aufgrund von Drohungen gegen die ILMÖ auf deren ablehnende Position gegenüber der Burka als veraltete, frauenunterdrückende Tradition ein, die nicht auf islamischen Grundsätzen aufbaue, und verleiht dieser durch die Bezeichnung des ILMÖ-Vertreters Amer Albayati als „Islam-Experte“ Nachdruck. (vgl. Pommer & Brandl KRONEN ZEITUNG 26.09.2010: 22) Dabei wird die ILMÖ den sie bedrohenden radikalen Islamisten gegenübergestellt, welche für die Vollverschleierung eintreten. Die Position zur Burka wird somit zum Unterscheidungsgrund zwischen liberalen und radikalen MuslimInnen. Die Selbstbestimmung von Frauen wird dabei nicht berücksichtigt und geht zwischen den Fronten unter.

Auch im KURIER wird Amer Albayati eine Expertenfunktion bezüglich muslimischer Verschleierung zugesprochen. Neben seinem Einsatz für ein Verbot der Vollverschleierung warnt er zusätzlich vor falsch verstandener Toleranz in Bezug auf die Behandlung muslimischer Frauen:

*„Jede muslimische Frau kann sich kleiden, wie sie will [...] es darf nur nicht unter Zwang passieren, so wie es in vielen Familien vorkommt. Dass Frauen nicht arbeiten gehen dürfen, dass ihnen Bildung vorenthalten wird, so etwas kann eine aufgeklärte Gesellschaft nicht hinnehmen.“* (Uhl KURIER 2.10.2010: 18)

Hier betont er also die Selbstbestimmung muslimischer Frauen bezüglich ihrer Kleidung. Wie dem Zwang, dem Frauen dennoch teilweise ausgesetzt sind, entgegengewirkt werden kann, erläutert er allerdings nicht.

Es wird also von den ausgewählten Zeitungen in Bezug auf muslimische Frauen auf offizielle Vertreter der muslimischen Bevölkerung Österreichs zurückgegriffen sowie auf selbsternannte Repräsentanten der als Mehrheit verstandenen liberalen MuslimInnen. Auffallend ist hierbei, dass nur Männer zu Wort kommen.

Expertenkompetenzen bezüglich muslimischer Frauen werden aber nicht nur Vertretern von muslimischen Organisationen zuerkannt.

### 9.3. Expertinnen - zu Islam und Frauen

#### *Islamforscherin*

Im KURIER, der sich wie bereits erwähnt am ausführlichsten mit muslimischen Frauen beschäftigt, wird in einem Artikel auf Aussagen der Islamforscherin Ursula Spuler-Stegemann von der Universität Marburg in Bezug auf weibliche muslimische Verschleierung eingegangen. Die anerkannte Orientalistin, Religionswissenschaftlerin und Germanistin hebt dabei die verschiedenen Interpretationen des Korans sowie unterschiedliche Motivationen muslimischer Frauen sich für das Tragen eines Kopftuchs zu entscheiden hervor. Es handle sich demnach um eine Privatsache, wie muslimische Frauen und Mädchen sich kleiden. Trotzdem steht für Ursula Spuler-Stegemann fest:

*„Das Kopftuch gehört definitiv nicht zu den absoluten religiösen Pflichten. Es gibt da halt viele unterschiedliche Interpretationen, bis hin zu Fehlübersetzungen des Koran, die aus einem ‚Tuch‘ einfach ein ‚Kopftuch‘ gemacht haben. Wenn es Pflicht wäre, dann wären ja Musliminnen, die das Kopftuch nicht tragen, alle Sünderinnen.“ (Uhl KURIER 2.10.2010: 18)*

Ihrer eigenen Argumentation folgend bildet auch diese Interpretation der Islamforscherin selbst eine Möglichkeit unter vielen, den Koran zu deuten. Durch ihre Skepsis gegenüber Kopftuch tragenden Lehrerinnen ob deren Vorbildfunktion relativiert sie jedoch ihre offene Position. Religionsfreiheit im Sinne des Tragens religiöser Symbole wird somit von Ursula Spuler-Stegemann auf die Privatsphäre reduziert. (vgl. Uhl KURIER 2.10.2010: 18)

### *Feministin*

Alice Schwarzer, eine anerkannte und medienpräzente Autorin sowie Herausgeberin der deutschen feministischen Zeitschrift EMMA, wird von der FPÖ in mehreren Wahlkampfinserten sowie von den untersuchten Zeitungen ob der Erscheinung ihres Buches »Die große Verschleierung« thematisiert.<sup>19</sup> Sie vertritt dabei seit Jahren eine radikale Position, die von einer generellen Ablehnung des Kopftuchs als Symbol für Islamismus geprägt ist. (siehe Kapitel 10.2.) Alice Schwarzer bezieht sich hierbei ihrerseits auf Menschen muslimischen Glaubens, die ihre Ansichten teilen und oft als ‚KronzeugInnen‘ bezeichnet werden. (vgl. Förderl-Schmid DER STANDARD 25.9.2010: 38; Bischofberger KURIER 12.9.2010: 18f) Gegenstimmen werden von ihr ausgeklammert oder der gegnerischen Seite, also IslamistInnen, zugeordnet, denn: „Für Schwarzer gibt es nur Schwarz oder Weiß, Gut oder Böse, und nur sie weiß, was richtig und falsch ist.“ (Förderl-Schmid DER STANDARD 25.09.2010: 38) Muslimische Frauen werden in diesem Prozess, wenn sie sozusagen nicht auf der richtigen Seite stehen, von Alice Schwarzer bevormundet. So seien die individuellen Beweggründe sich für ein Kopftuch zu entscheiden irrelevant, da die negative Bedeutung dieses Kleidungsstücks für Alice Schwarzer feststeht. (vgl. Förderl-Schmid DER STANDARD 25.9.2010: 38)

### *‚Erfahrungsexpertin‘*

In ihrer Untersuchung von feministischen Zeitschriften aus Deutschland und den Niederlanden in Bezug auf die darin vertretenen Positionen zu Islam und muslimischen Frauen, verwendet Daniela Marx den Begriff ‚Erfahrungsexpertinnen‘. Damit bezeichnet sie Frauen muslimischen Hintergrunds, welchen aufgrund ihrer biographischen Erfahrungen Kompetenz in Bezug auf das Thema Islam zugeschrieben werden. Islamkritische Positionen, wie sie beispielsweise auch durch Alice Schwarzer vertreten werden, beziehen sich dabei auf Frauen, deren Erfahrungen mit dem Islam negativer, meist gewaltförmiger Art sind und

---

<sup>19</sup> Alice Schwarzer beantwortet in der Rubrik „Kommentare der anderen“ in DER STANDARD selbst die Frage „Wie kommt Alice Schwarzer auf ein FPÖ-Inserat?“. Sie bezieht sich dabei aber interessanterweise nicht auf jenes Inserat, welches ich behandle, sondern auf ihre Aussage über islamistischen Fundamentalismus: „Diese Leute, die Islamisten, die müssen wir als das begreifen, was sie sind – unsere Feinde. Und denen haben wir politisch Paroli zu bieten“ (Schwarzer DER STANDARD 28.9.2010: 31).

konstruieren sie als legitime und authentische Stimmen der ‚unterdrückten Muslimin‘. Die zur Unterstützung der Gegenposition angeführten muslimischen Frauen berichten wiederum von positiven Erlebnissen mit dem Islam. Es werden also jeweils jene ‚Erfahrungsexpertinnen‘ als legitim angesehen, welche die eigenen Ansichten mit Erfahrungen ‚belegen‘ können. (vgl. Marx 2008: 57ff)

Im Untersuchungsmaterial wird ein im deutschen Nachrichtenmagazin Focus erschienenes Interview mit Sabatina James, die ursprünglich aus Pakistan stammt, aber einige Jugendjahre in Österreich verbracht hat, von der KRONEN ZEITUNG zum Anlass genommen, einen Artikel über sie zu verfassen. So sei sie nach der Zwangsverheiratung mit ihrem Cousin nach Österreich geflüchtet, zum Christentum konvertiert, und befände sich nun aufgrund von Morddrohungen seitens ihrer Familie in einem Opferschutzprogramm in Deutschland, von wo aus sie gegen die ‚Unterdrückung muslimischer Frauen‘ kämpfe. (vgl. Matzl KRONEN ZEITUNG 17.9.2010: 15)<sup>20</sup> Dabei kann die Rolle, welche Sabatina James seitens der KRONEN ZEITUNG gegeben wird, als ‚Erfahrungsexpertin‘ bezeichnet werden. Denn sie ist die einzige Muslimin, die im Untersuchungszeitraum in der KRONEN ZEITUNG zu Wort kommt und zwar mit einem Appell, welcher negative Vorurteile über Frauenbehandlung in muslimischen Gruppen bestätigt: *„Wacht auf, bevor wieder ein Mädchen tot auf der Straße liegt.“* (Matzl KRONEN ZEITUNG 17.9.2010: 15)

---

<sup>20</sup> Der Fall Sabatina James hatte bereits im Jahre 2004 öffentliche Aufmerksamkeit erregt und in Österreich eine politische Debatte um ‚traditionsbedingte Gewalt‘ losgetreten. (vgl. Strasser, S. 2009: 109) Die Schaffung von Problembewusstsein für ‚traditionsbedingte‘ und ‚gewaltvolle‘ Praktiken wie Zwangsheirat oder Ehrenmord ist ein wichtiger Schritt um ihnen entgegenzuwirken. Dabei kann es aber leicht zu einer Stigmatisierung muslimischer Gruppen sowie einer Viktimisierung von Musliminnen kommen. (siehe Kapitel 10.2.)

#### 9.4. MigrantInnen

Der KURIER sowie DER STANDARD richten ihre Blicke im Verlauf des Wiener Wahlkampfs 2010 auf Wiener und Wienerinnen mit Migrationshintergrund, bilden diese doch eine starke WählerInnengruppe. Es werden auch Menschen muslimischen Glaubens portraitiert oder befragt, wobei hier hauptsächlich muslimische Männer aufscheinen. So berichtet ein aus Syrien stammender Arzt, dass seine Frau das Kopftuch trägt, während seine beiden Töchter dies nicht tun. „*Wenn, dann sollen sie es aus Überzeugung machen.*“ (Nussbaumer & Uhl KURIER 19.9.2010: 8) stellt er ihre freie Wahl in den Vordergrund. Der aus der Türkei stammende Herausgeber einer türkischen-österreichischen Wochenzeitung erzählt in seinem in DER STANDARD veröffentlichten Portrait, dass seine Frau das Kopftuch trage. Er betont aber, dass sie dies schon vor ihrem Kennenlernen getan hätte und er sich in ihre Entscheidung dafür nicht einmische. (vgl. Heigl DER STANDARD 1.9.2010: 9) Hier fällt auf, dass beide Männer das Tragen bzw. Nichttragen des Kopftuchs ihrer Frauen und Töchter rechtfertigen, indem sie ausdrücklich auf deren Entscheidungsfreiheit hinweisen.

Ein junger Soldat und ein Lagerarbeiter, beide türkischer Herkunft, äußern sich im KURIER unter anderem zur Diskriminierung, welche ihre Schwester bzw. Frau aufgrund des Kopftuchs in Wien erleben. (vgl. Nussbaumer KURIER 12.9.2010: 8; Theuretsbacher KURIER 23.9.2010: 15) Aber es kommen auch Frauen zu Wort, die sich allerdings im Gegensatz zu den befragten Männern nicht eindeutig zum muslimischen Glauben bekennen. So berichtet eine Frau mit türkischen Wurzeln über Beschimpfungen, denen Frauen mit Kopftuch im Gemeindebau ausgesetzt seien, wobei sie sich selbst nicht eindeutig dieser Gruppe zuordnet. (vgl. Gantner & Gebhard KURIER 30.9.2010: 16) Auch eine Ärztin aus dem Iran spricht darüber, dass Frauen mit Kopftuch in Österreich schlechter behandelt würden. Obwohl sie über Diskriminierung aufgrund des Kopftuchs berichtet, scheint sie nicht selbst davon betroffen zu sein, da sie sich in Markenkleidung als Ärztin vorstelle. (vgl. N.N. KURIER 21.9.2010: 14) Es wird also über die Diskriminierung muslimischer Frauen gesprochen, ohne dass eine selbst davon Betroffene zu Wort kommt.

## 9.5. Zusammenfassung: Artikulationsräume und Gegenstimmen

Aus der Beschäftigung mit den Vertretern und Vertreterinnen muslimischer Frauen wird ersichtlich, dass ihnen selbst kaum Artikulationsräume zur Verfügung gestellt werden. Trotz der teils differenzierten Berichterstattung sind die Stimmen muslimischer Frauen im Grunde nicht vorhanden. Einzig die Aussagen der muslimischen Politikerinnen Gülsüm Nalmadi und Sirvan Ekici über das Kopftuch, können als zu Wort kommen von Musliminnen verbucht werden. Sabatina James, mittlerweile zum Christentum konvertiert, wird von der KRONEN ZEITUNG als ‚Erfahrungsexpertin‘ eingeführt, wodurch anhand eines Beispiels negative Vorurteile bestätigt werden. Ansonsten wird über oder für muslimische Frauen gesprochen, aber nicht mit ihnen.



## 10. Muslimische Frauen als Projektionsfläche

Ein wichtiger Bestandteil des Konzepts des Orientalisierens bildet die Möglichkeit durch die Schaffung eines ‚Anderen‘ als Gegenpart die ‚eigene‘ Gesellschaft kritisch zu betrachten. So werden im konstruierten ‚Anderen‘ beispielsweise Eigenschaften oder Ideale identifiziert, welche in der eigenen Gesellschaft fehlen bzw. verloren gingen. (siehe Kapitel 3.2.2.) Obwohl es im Untersuchungsmaterial in erster Linie zu einer Darstellung von Musliminnen als negatives Spiegelbild ‚europäischer‘ Frauen kommt, werden dennoch über die Auseinandersetzung mit muslimischen Frauen abstraktere, gesamtgesellschaftlich relevante Themen angesprochen. Musliminnen werden somit zur Projektionsfläche gesellschaftlicher Diskussionen.

### 10.1. Religion und Gesellschaft

In der Argumentation der FPÖ bezüglich des Kopftuchs spielt der öffentliche Raum eine wesentliche Rolle. So will Parteiohmann Heinz Christian Strache dieses Kleidungsstück an Universitäten, Schulen sowie im öffentlichen Dienst verbieten und kritisiert der FPÖ-Stadtrat Johann Gudenus das Kopftuch speziell im schulischen Betrieb. (vgl. Kittelberger ÖSTERREICH 2.10.2010: 21; N.N. KRONEN ZEITUNG 16.9.2010: 21) Während der Parteiohmann das Kopftuch als politisches Symbol bezeichnet und dadurch auf Islamismus hinweist, argumentiert Johann Gudenus gegen das Kopftuch als religiöses Symbol im öffentlichen Raum. Er schneidet also das Thema Religion in der Öffentlichkeit an, bezieht es allerdings nur auf den Islam. Der Essayist Robert Menasse behandelt dies in einem Interview mit DER STANDARD umfassender: *„Man müsste, mit der Geschichte der Aufklärung und den Erfahrungen der Katastrophen des 20. Jahrhunderts im Hinterkopf, über religiöse Symbole insgesamt diskutieren“* (Trenkler DER STANDARD 2.10.2010: 12). Daraus ergebe sich, dass es entweder allen erlaubt sein müsse ihre religiösen Symbole öffentlich zu zeigen oder niemandem. Dementsprechend lautet die Frage, ob das Menschenrecht auf Religionsfreiheit auf den öffentlichen Raum oder die Privatsphäre ausgelegt sein soll: Wie öffentlich darf Religion sein?

Heinz Christian Strache und Johann Gudenus verweisen in diesem Zusammenhang auf die Türkei bzw. Frankreich, also zwei Staaten die laizistisch geprägt sind. Da die FPÖ die Christlichkeit von Österreich bzw. Europa hervorhebt und selbst auf religiöse Symbole wie das Kreuz oder das serbisch-orthodoxe Gebetsband zurückgreift, ist allerdings zu bezweifeln, dass die Partei tatsächlich ein laizistisches Modell anstrebt, welches ja alle Religionen umfasst. Auch der amtierende Bürgermeister Michael Häupl sieht hier laut KRONEN ZEITUNG Bedarf nach einer Diskussion „über den Islam und unsere Gesellschaft und über Religion und Gesellschaft“ (Gnam KRONEN ZEITUNG 6.9.2010: 3).

In dieser Diskussion wird im Fall der Vollverschleierung muslimischer Frauen sowohl von FPÖ und ÖVP als auch von Stimmen aus der Bevölkerung und JournalistInnen oft auf die Aufgeklärtheit der österreichischen bzw. europäischen Gesellschaft hingewiesen. Im Brockhaus Lexikon wird ‚Aufklärung‘ als das Zurückdrängen der Fremdbestimmtheit durch Herrscher und Religion zugunsten der Hervorhebung der Freiheit und Selbstverantwortung des Individuums beschrieben. (vgl. Brockhaus Enzyklopädie 1987: 304f)<sup>21</sup> Diese Entwicklung gilt als wichtige Voraussetzung für eine moderne Gesellschaft. Im Untersuchungsmaterial wird darauf aufmerksam gemacht, dass der Islam diese Entwicklung nicht durchgemacht habe und das Leben von Muslimen und Musliminnen sich nach ihrer Religion ausrichten würde. So stellt auch Hans Rauscher in einem Kommentar in DER STANDARD fest,

*„dass der jetzige Islam auch in seiner europäischen Ausprägung den Anspruch stellt, das ganze Leben der Gläubigen zu umfassen und damit auch zu regeln und dass ein nicht geringer Anteil der europäischen Muslime sich dem auch unterwirft. Davon kann im ‚christlichen‘ Europa keine Rede mehr sein. Die Religion spielt nicht (mehr) diese dominante Rolle und diese Errungenschaft sollte Europa im Zweifelsfall verteidigen“ (Rauscher DER STANDARD 25.8.2010: 35).*

Es geht also um die Frage, wie groß die Rolle der Religion im Leben des bzw. der Einzelnen sein darf und inwiefern diese beispielsweise durch den Staat begrenzt werden muss. Da von Seiten der Muslime und Musliminnen in Europa der Anspruch gestellt wird ihre Religion

---

<sup>21</sup> Der der Aufklärung inhärente Rassismus sowie, dass die Freiheit des Weißen, europäischen Selbst an der Unfreiheit Nicht-Weißer Anderer gemessen wurde, wird in diesem Zusammenhang gerne verschwiegen. (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 7, 77)

sowie den damit verbundenen Lebensentwurf, der unter anderem das Kopftuch beinhalten kann, selbstbewusst und offen zu leben bzw. leben zu können, ist eine politische Auseinandersetzung über Religion und Gesellschaft unabdingbar. (vgl. Rauscher DER STANDARD 25.8.2010: 35)

## 10.2. Multikulturalismus

Im Wörterbuch für Völkerkunde wird Multikulturalismus als die „*Vorstellung vom gleichberechtigten Zusammenleben der Menschen aus unterschiedlichen Kulturen in einer [...] Nation*“ (Dracklé 1999: 260) beschrieben. Dieser Ansatz war besonders in den 1980ern und frühen 1990er Jahren populär und löste das bis dahin vorherrschende Modell der Assimilation ab, das vom vollständigen Aufgehen von Minderheiten in der Einwanderungsgesellschaft ausging. (vgl. Dracklé 1999: 260) Das Modell des Multikulturalismus ist dabei von der Kontroverse zwischen der Durchsetzung von universellen Menschenrechten und der Zuerkennung von Gruppenrechten gekennzeichnet. Ein Beispiel dafür bildet die von der FPÖ sowie in manchen Zeitungsartikeln und –kommentaren angeprangerte Frauenbehandlung in muslimischen Gruppen, welche an Kopftuchzwang, Zwangsheirat, Ehrenmord, aber auch Ablehnung der Emanzipation von Frauen und Schwimmverbot für Mädchen festgemacht wird. (vgl. Gaul KURIER 28.8.2010: 6; Gnam KRONEN ZEITUNG 6.9.2010: 3; Jungnikl DER STANDARD 1.9.2010: 10; N.N. KURIER 14.9.2010: 15)

Von der FPÖ wird hierbei auf Alice Schwarzer als Feministin Bezug genommen und durch ihre Aussagen die ablehnende Position der Partei bezüglich des Kopftuchs gestärkt, sowie um die Komponente der Kritik am politischen Islam erweitert. Da auch in den ausgewählten Zeitungsartikeln und –kommentaren keine feministischen Gegenpositionen zu Wort kommen oder erwähnt werden, entsteht der Eindruck, dass es nur eine feministische Ansicht bezüglich des Kopftuchs gebe und Alice Schwarzer diese vertrete. Dabei besteht gerade in Bezug auf Praktiken ‚traditionsbedingter Gewalt‘ - zu denen neben dem Kopftuch unter anderem auch Zwangsheirat und Ehrenmord gezählt werden – eine seit dem Ende der 1990er andauernde Debatte unter Feministinnen. So wird der multikulturellen Forderung

nach Rechten auf kulturelle Selbstbestimmung für Minderheiten von Feministinnen entgegengehalten, dass Kultur als Rechtfertigung für Gewalt gegen Frauen und Mädchen eingesetzt werden kann. Einige Feministinnen, zu denen auch Alice Schwarzer zu zählen ist, treten deshalb für einen bedingungslosen Kampf für Gleichberechtigung der Geschlechter ein. Andere machen auf die Gefahr dieses Kampfes aufmerksam, ‚traditionsbedingte Gewalt‘ in ‚anderen‘ Kulturen zu lokalisieren, während die eigene Kultur als Vorbild unangetastet bleibt, was mit einem essentialistischen Kulturverständnis einhergeht. (vgl. Sauer 2008: 53ff; Strasser & Sauer 2008: 7f)

Zusätzlich wird Frauen aus Minderheiten durch einen rein auf Gleichstellung der Geschlechter abzielenden Ansatz ihre Handlungsmacht und Autonomie abgesprochen sowie ihnen gegenüber eine paternalistische Haltung eingenommen, da sie als passive, schützenswerte Opfer konstruiert werden. (vgl. Sauer 2008: 55; Strasser & Sauer 2008: 7) Ein derartiger Zugang lässt sich gut mit ausgrenzenden Praktiken kombinieren: *„Wird Gewalt bei den ‚Anderen‘ identifiziert, dann ist der Gedanke, dass Gewaltverhinderung durch schärfere Maßnahmen gegen die Anderen, die Fremden insgesamt nötig sind, nicht mehr weit.“* (Sauer 2008: 54) Deshalb verwundert es nicht, dass sich die um schärfere und differenzierende Einwanderungsbedingungen bemühte FPÖ mit dem muslimischen Kopftuch beschäftigt und in Alice Schwarzer eine Verbündete sieht.

#### 10.2.1. befreiendes Verbot?

Ein Beispiel hierfür bildet die Forderung nach einem generellen Burka- und teilweisen Kopftuch-Verbot durch die FPÖ. Da das Tragen dieser Kleidungsstücke laut FPÖ unter Zwang geschehe, wird eine frauenunterdrückende Praxis in einer ‚anderen‘ – in den Worten der FPÖ ‚außer-europäischen‘ – Kultur bzw. Religion identifiziert und darüber einerseits die Ausgrenzung Menschen muslimischen Glaubens aus der österreichischen Gesellschaft legitimiert. So fordert Heinz Christian Strache einen *„Zuwanderungsstopp aus nicht-europäischen Ländern“* (Mierau ÖSTERREICH 3.10.2010: 20). Andererseits bildet diese Argumentation auch die Rechtfertigung für das Eingreifen in Praktiken ‚Anderer‘, welches als ‚Befreiung‘ muslimischer Frauen deklariert wird. Musliminnen wird dabei Autonomie und

Handlungsmacht bezüglich ihrer Kleidung abgesprochen und denjenigen, welche sich selbstbestimmt zum Tragen einer Art der muslimischen Bedeckung entscheiden, wird ihre Wahlfreiheit beschnitten. Die Position Alice Schwarzers, welche auch jener der FPÖ entspricht, wird von Alexandra Förderl-Schmid in DER STANDARD folgendermaßen beschrieben: *„Sie fordert Verbote und übersieht dabei, dass diese den Freiraum jener Frauen einengen würde, die etwa das Kopftuch aus freien Stücken tragen wollen.“* (Förderl-Schmid DER STANDARD 25.9.2010: 38) Verbote würden demnach für muslimische Frauen Beschränkungen bedeuten, wie auch Anas Schakfeh anhand der Burka ausführt. So spricht er sich gegen ein Verbot der Burka aus, weil dieses die gesellschaftliche Isolation der Trägerinnen nach sich ziehen würde. (vgl. red DER STANDARD 23.8.2010: 8) Denn wenn muslimische Frauen ihre Bedeckung als Schutz und Möglichkeit sehen sich in der Öffentlichkeit frei zu bewegen, könnte ein Verbot dazu führen, dass sie die Öffentlichkeit unverschleiert meiden.

Die von der FPÖ deklarierte Unterdrückung muslimischer Frauen und der Zwang zum Kopftuch sind aber nicht zu ignorieren oder schönzureden. Denn dass es mitunter zu familiären Forderungen bezüglich des Tragens des Kopftuchs und unterdrückenden Praktiken kommt, berichten im Untersuchungsmaterial Vertreter der ILMÖ (vgl. Uhl KURIER 2.10.2010: 18) sowie im Rahmen anthropologischer Studien auch muslimische Frauen selbst. (siehe Kapitel 2.4.2.) Ein Verbot scheint hierfür allerdings die falsche Lösung zu sein, da eine paternalistische Haltung gegenüber muslimischen Frauen eingenommen wird und zu befürchten ist, dass es mehr Schaden als Nutzen bedeuten würde. Die Politikwissenschaftlerin Birgit Sauer gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken: *„Prohibitive Maßnahmen wie [...] der Ausschluss von kopftuchtragenden Mädchen aus dem Bildungssystem verstärken die soziale Ungleichheit und Diskriminierung von MigrantInnen und sie tendieren dazu, diese Gruppen als ‚anders‘, als gewalttätig zu stigmatisieren“* (Sauer 2008: 51). Lösungsansätze sollten demnach nicht die gesamte Gruppe der MuslimInnen unter Generalverdacht stellen und sie dadurch stigmatisieren und ausgrenzen, sondern an einer differenzierten Problemdiagnose ansetzen und betroffenen Frauen mit einbeziehen, indem ihnen Raum für ihre eigenen Deutungen der entsprechenden Praktiken gegeben wird. Auch müssen *„strukturelle Ursachen von Gewalt wie fehlende Bildungs- und Erwerbschancen, sozio-ökonomische Ungleichheit, weibliche ökonomische Abhängigkeit und fremden- und aufenthaltsrechtliche Restriktionen, also staatsbürgerliche bzw. ethnische Ausgrenzung“* (Sauer 2008: 55) berücksichtigt werden. (vgl. Sauer 2008: 51ff, 60)

### 10.2.2. Integration

In Bezug auf das Kopftuch wird oft auf Integration im Sinne der Annäherung von Menschen muslimischen Glaubens an die österreichische bzw. europäische Gesellschaft eingegangen. Wie weit diese Annäherung gehen soll und welche Rolle dabei die Mehrheitsgesellschaft übernimmt, wird in der Politik unterschiedlich ausgelegt und ist auch Stoff wissenschaftlicher Diskussionen. (siehe Kapitel 2.1.) So tritt die FPÖ für ein Ende von ‚Multi-Kulti‘ ein und fordert Assimilation der muslimischen Bevölkerung, also den Verzicht auf Kopftücher, Minarette und islamische Zentren. Integration wird somit als einseitiger Anpassungsprozess gesehen. Im Gegensatz dazu macht sich die SPÖ für gegenseitigen Respekt und *„[g]leiche Rechte und Pflichten für alle“* (Mierau ÖSTERREICH 3.10.2010: 20) stark und bindet somit auch die Mehrheitsgesellschaft in den Integrationsprozess mit ein. (vgl. Mierau ÖSTERREICH 3.10.2010: 20f)

Hans Rauscher stellt in diesem Zusammenhang in DER STANDARD fest: *„Die größere Frage ist aber, ob die Muslime in Österreich und Europa längerfristig eine doch ziemlich ausgegrenzte, ‚nach außen erkennbare‘ Groß-Minderheit bleiben wollen und sollen.“* (Rauscher DER STANDARD 25.8.2010: 35) Menschen muslimischen Glaubens heben sich beispielsweise durch ihre Kleidung von der Mehrheitsgesellschaft in Österreich ab. Der Prozess der Ausgrenzung aufgrund dieser ‚Andersheit‘ kann von Muslimen und Musliminnen selbst ausgehen, betrifft aber ebenso die Praktiken der Mehrheitsgesellschaft im Umgang mit der muslimischen Minderheit. So behindern Gesetzgebungen, politische Feindbildkonstruktionen sowie Diskriminierungen die Integration der muslimischen Bevölkerung in Österreich. (vgl. Strasser, S. 2009: 107) Im KURIER ist in dieser Hinsicht eine leichte Selbstkritik festzustellen, wenn Guido Tartarotti schreibt: *„‘Der Westen‘, also wir, muss erst lernen, mit den religiösen Symbolen des Islam umzugehen.“* (Tartarotti KURIER 2.10.2010: 1) Für ein funktionierendes Zusammenleben ist also auch ein Lernprozess auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft vonnöten.

### 10.3. Zusammenfassung

Durch die Thematisierung muslimischer Frauen werden also im Untersuchungsmaterial gesellschaftliche Diskussionen angesprochen, die das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen und kultureller Hintergründe betreffen. So wird auf die Öffentlichkeit von Religion mit Verweis auf die Aufklärung ebenso eingegangen wie auf das Verhältnis von Religion und Gesellschaft allgemein. Auch verschiedene Positionen bezüglich der Debatte um gruppenspezifische Menschenrechte werden behandelt. Während FPÖ und Alice Schwarzer für ein Kopftuchverbot eintreten, wird in DER STANDARD sowie von Anas Schakfeh darauf hingewiesen, dass diese Forderung die Autonomie muslimischer Frauen nicht berücksichtige und ihre Handlungsmacht einschränke. Das bestehende Problem der diskriminierenden Behandlung sowie des Zwangs zum Kopftuch wird meist in den größeren Zusammenhang von Integration gestellt. Trotz unterschiedlicher Verständnisse des Prozesses der Integration sowie der daran Beteiligten, lässt sich feststellen, dass eine ablehnende und ausgrenzende Haltung der Mehrheitsgesellschaft die Annäherung an diese erschwert.

## 11. Conclusio

Im einleitenden zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit wurde herausgearbeitet, dass die muslimische Bevölkerung in Österreich, welche sich durch Heterogenität bezüglich religiöser Glaubensrichtungen innerhalb des Islam, nationaler Migrationshintergründe sowie der Wege, wie sie nach Österreich gekommen ist, auszeichnet, einerseits vom ‚Sondermodell Österreich‘ in Hinblick auf die staatliche Anerkennung des Islam profitiert, andererseits sieht sie sich aber auch mit einer Einwanderungs-kritischen Politik des österreichischen Staates konfrontiert, welche Nicht-StaatsbürgerInnen von zahlreichen Rechten ausschließt und somit ihren sozialen Aufstieg erschwert. Zusätzlich herrschen in der österreichischen Bevölkerung Vorbehalte gegenüber muslimischen Mitbürgern und Mitbürgerinnen vor, wobei vor allem muslimische Frauen ob ihrer Verschleierung oft von Diskriminierung betroffen sind. Politische Parteien bestimmen dabei maßgeblich die negative Grundstimmung in der Bevölkerung mit.

Am Beispiel des Wiener Wahlkampfes 2010 wurde in dieser Arbeit aus medienanthropologischer Perspektive und mithilfe postkolonialer Theorie der mediale und politische Diskurs in Bezug auf muslimische Frauen untersucht.

### *Beantwortung der Fragestellungen*

Die Thematisierung muslimischer Frauen im Wiener Wahlkampf 2010 reiht sich in eine Entwicklung xenophober und anti-islamischer Wahlkämpfe und Positionen der FPÖ ein, welche von Othering aber auch Grenz- sowie weiblicher Orientalisierung geprägt sind, wie die Erarbeitung des historischen und politischen Kontextes in Kapitel 6 zeigt:

Bereits seit einigen Jahrzehnten hat sich die Auseinandersetzung mit ‚AusländerInnen‘ zu einem der zentralen Themen der FPÖ entwickelt, das in Wahlkämpfen und darüber hinaus in radikaler, xenophober Art und Weise aufgegriffen wird. Dabei kommt es im Sinne des Otherings zur Unterscheidung zwischen einer Eigen- und Fremdgruppe, die beiden werden in Hierarchie sowie zueinander in Beziehung gesetzt. ‚AusländerInnen‘ werden als von einer konstruierten Norm abweichend, ‚anders‘ und somit nicht dazugehörend dargestellt.



Zusätzlich wird ihnen unterstellt kriminell zu sein und das österreichische Sozialsystem auszunutzen. Die stereotype Repräsentation spielt dabei eine zentrale Rolle. Aber die Schaffung ihres ‚Anderen‘ bedingt auch die Veränderung des ‚Selbst‘ der FPÖ, die sich anstatt deutschnational dem österreichischen Patriotismus zugewandt präsentiert und dadurch ‚AusländerInnen‘ als Gefahr für die österreichische Identität darstellen kann.

Seit 2005 werden als Erweiterung des AusländerInnendiskurses zusätzlich speziell Menschen muslimischen Glaubens von der FPÖ thematisiert, so auch im Wiener Wahlkampf 2010. Die Partei nimmt in ihrem Islamdiskurs eine grundsätzliche Differenzierung in ‚erwünschte‘, nicht-muslimische, und ‚unerwünschte‘, muslimische, ‚AusländerInnen‘ vor, wobei erstere eine starke WählerInnengruppe darstellen. Das neue Gegenbild der ‚MuslimInnen‘ hat wiederum Auswirkungen auf die Partei selbst, die sich nun betont christlich positioniert. Wie auch im AusländerInnendiskurs der Partei wird hier der dialektische Prozess des Othering deutlich. Innerhalb der Gruppe der MuslimInnen werden vor allem Türken und Türkinnen als abzulehnende ‚Anderer‘ hervorgehoben, wobei hier Argumente des Grenz-Orientalismus zu finden sind, wenn die FPÖ von einer ‚erneuter Türkenbelagerung‘ spricht und sich selbst als ‚Befreier Wiens‘ darstellt. Menschen türkischer Herkunft wird dabei unterstellt, dass sie Österreich bzw. Europa islamisieren wollten. Diese ‚drohende Islamisierung‘ wird von der FPÖ vor allem durch kopftuchtragende bzw. verschleierte Frauen bildlich dargestellt, wodurch Frauen als ‚Marker von Differenz‘ eine zentrale Rolle im Islamdiskurs der Partei zukommt.

Die Wahlerfolge der FPÖ sind auf die Verknüpfung ihres AusländerInnen- bzw. Islamdiskurses mit Kritik an den regierenden Parteien zurückzuführen. Diesen wird vorgeworfen ‚ausländerfreundlich‘ zu sein bzw. die Islamisierung Österreichs zu unterstützen, was im von sich ausschließenden Gegensätzen geprägten Weltbild der Partei mit ‚inländerfeindlich‘ gleichgesetzt wird. Obwohl sich andere Parteien von den radikalen Wahlkämpfen und Positionen der FPÖ distanzieren ist im Verlauf der letzten Jahre ein deutlicher Rechtsruck in der österreichischen Politik festzustellen.

Wie in Kapitel 7 ausgearbeitet wurde wird im Wiener Wahlkampf 2010 von der FPÖ die ‚Unterdrückung von Frauen‘ in außereuropäischen (muslimischen) Kulturen als zentraler

Unterscheidungsgrund zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ sowie als Legitimierung für die Nichtvereinbarkeit der beiden angeführt. Es ist also auch in diesem Zusammenhang Othering erkennbar, wobei die unterstellte unterdrückende Frauenbehandlung am (Zwang zum) Kopftuch festgemacht wird. Hier lassen sich in der Position der FPÖ deutliche Parallelen zur weiblichen Orientalisierung erkennen, indem Frauenbehandlung von der Partei als Marker für ‚Andersheit‘ verwendet wird. Das Kopftuch wird dabei einerseits generell zum Symbol für AusländerInnen, andererseits nimmt die FPÖ aber auch eine differenzierende Orientalisierung innerhalb der Gruppe muslimischer Frauen anhand des Kopftuchs vor. Dieses Kleidungsstück repräsentiert für die Partei nämlich (gewollte) Nicht-Zugehörigkeit durch fehlende Anpassung – sprich Integrationsunwilligkeit, da es von der als Kopftuch-frei konstruierten österreichischen sowie europäischen ‚Norm‘ abweicht. Muslimische Frauen werden in dieser Diskussion von der FPÖ als passive, von Männern abhängige Opfer dargestellt, was einem Klischeebild des weiblichen Orientalismus entspricht.<sup>22</sup>

Durch den Verweis auf die am (laut FPÖ ausschließlich unter Zwang getragenen) Kopftuch festgemachte Unterdrückung muslimischer Frauen, konstruiert die Partei aber auch die Situation in Österreich als gender-egalitären Gegenpart. Damit werden einerseits die emanzipatorischen Ambitionen ‚eigener‘ Frauen relativiert sowie andererseits Maßnahmen gegen ‚Andere‘ wie das Eingreifen in ihre Kleidungspraxis durch Verbote gerechtfertigt. Die Argumentationsweise der FPÖ erinnert also an jene von Kolonialmächten, welche die ‚Befreiung‘ ‚anderer‘ Frauen vor deren Männern als Zivilisierungsmaßnahmen forcierten während Emanzipationsbestrebungen ‚eigener‘ Frauen behindert wurden. Sozusagen „*white men are saving brown women from brown men*“ (Spivak 1994: 92). Eine tatsächliche ‚Befreiung‘ muslimischer Frauen im Sinne der Verbesserung ihrer Situation strebt auch die FPÖ nicht an, will sie doch mit Wahlkampf slogans wie »Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang« in erster Linie von der ‚drohenden Islamisierung‘ verängstigte Frauen als Wählerinnen gewinnen und beschränkt sich ihr Einsatz für muslimische Frauen auf die plakative Forderung nach einem Verbot von Kopftuch und Burka. Muslimische Frauen werden somit von der FPÖ bevormundet, da sie angibt zu wissen was für sie das Beste ist, nämlich Kopftuch-frei zu sein, und dies alternativlos durchsetzen will.

---

<sup>22</sup> Das zweite orientalistische Bild der sexualisierten, exotischen Schönheit wird von der FPÖ im Untersuchungsmaterial nicht verwendet.

In den in Kapitel 8 behandelten Positionen abseits der FPÖ findet vor allem in den untersuchten Artikeln und Kommentaren von DER STANDARD und KURIER eine differenziertere Repräsentation muslimischer Frauen statt. Es zeigt sich aber auch, dass die Behandlung von Frauen in muslimischen Gruppen nicht nur von der FPÖ als Differenzierungsmarker zwischen Eigen- und Fremdgruppe herangezogen und mitunter als Ab- und Ausgrenzungsgrund verwendet wird. Hier sind also auch Parallelen zum (weiblichen) Orientalismus feststellbar.

Vor allem der KURIER zeichnet aber zusätzlich ein aktiveres Bild von muslimischen Frauen, indem auf die differierenden Interpretationen von theologischen Hintergründen sowie verschiedene Motivationen für das Tragen des Kopftuchs eingegangen wird. Außerdem wird von verschiedenen Seiten die Selbstbestimmung muslimischer Frauen bezüglich ihrer Kleidung hervorgehoben - immer mit dem Hinweis, dass Zwang nicht zu tolerieren sei. Aus der Berichterstattung wird aber auch ersichtlich, dass dieses Kleidungsstück in der österreichischen Gesellschaft als Marker für ‚Andersheit‘ wahrgenommen wird und zur Unterscheidung zwischen verschiedenen Gruppen von ‚AusländerInnen‘ dient. Es kommt also auch hier zu einer differenzierenden Orientalisierung zwischen angepassten und nicht-angepassten AusländerInnen, wobei das Kopftuch die Unangepasstheit nicht nur der dieses Kleidungsstück tragenden Frauen, sondern der gesamten Gruppe der Muslime und Musliminnen symbolisiert. Aufgrund ihrer ‚sichtbaren Andersheit‘ werden muslimische Frauen diskriminiert, wobei das durch die FPÖ geschaffene negative Klima hervorgehoben wird. Das Kopftuch wird dabei auch mit ‚Tradition‘ bzw. niedrigen sozialen Schichten in Verbindung gebracht, weshalb es mit dem Bild ‚moderner‘, berufstätiger Frauen in Konflikt zu stehen scheint. Diesem Vorurteil bieten muslimische Frauen mitunter die Stirn, indem sie selbstbewusst ihre Bedeckung in Schule, Universität oder öffentlichem Beruf tragen.

Die Berichterstattung über muslimische Frauen in den ausgewählten Zeitungen fokussiert somit stark auf das Kopftuch, welches in der Bevölkerung als Differenzmarker von ‚Anderen‘ im Sinne von ‚AusländerInnen‘ allgemein oder ‚MuslimInnen‘ im Speziellen gesehen wird. Während ÖSTERREICH, HEUTE und KRONEN ZEITUNG die von Othring, weiblicher Orientalisierung und kolonialem Feminismus geprägten Positionen der FPÖ weitgehend unhinterfragt wiedergeben, wird in KURIER und DER STANDARD weniger auf die Konstruktion von Eigen- und

Fremdgruppe gesetzt und am orientalistischen Stereotyp der passiven und unterdrückten Muslim gekratzt.<sup>23</sup>

Im Gegensatz dazu ist eine skeptischere bis ablehnende Haltung gegenüber Vollverschleierung festzustellen und wird in diesem Zusammenhang auch verstärkt auf Othering und weibliche Orientalisierung zurückgegriffen. So wird die Burka meist mit Frauenunterdrückung sowie ‚Tradition‘ in Verbindung gebracht und einem selbstbestimmten, freien ‚modernen‘ Leben (wie es implizit Frauen in Österreich führen) gegenübergestellt. Zusätzlich kommt es zu einer Betonung des öffentlichen Lebens als zentraler Bestandteil einer aufgeklärten Gesellschaft, von dem Vollverschleierung ausschließen würde. Die Berichterstattung über die Burka lässt sich in dieser Hinsicht also mit den Positionen der FPÖ gegenüber dem Kopftuch vergleichen, indem Burka tragende Frauen meist als passiv und unterdrückt dargestellt werden. Ein tatsächliches Verbot dieses Kleidungsstück fordern allerdings nur die ÖVP und die ILMÖ.

Diese grundsätzliche Ablehnung bleibt allerdings auf abstrakter Ebene, denn im konkreten Fall einer vollverschleierten Studentin dominiert in den ausgewählten Zeitungen eine pragmatische Thematisierung der Burka als Kleidungsstück. Hier scheint die Tatsache, dass es sich um eine gebildete junge Frau handelt, das Argument der Unterdrückung zu entkräften.

In Bezug auf Repräsentation als Vertretung, welche in Kapitel 9 behandelt wurde, fällt auf, dass Musliminnen selbst im Untersuchungsmaterial kaum zu Wort kommen, sondern über bzw. für sie gesprochen wird. Neben PolitikerInnen werde dabei vor allem die Meinungen männlicher Vertreter der IGGiÖ sowie des ILMÖ und von Personen, denen eine Expertenrolle in Bezug auf Islam und/oder Frauen zugesprochen wird, eingeholt. Einzig zwei Musliminnen, Politikerinnen der SPÖ und ÖVP, wird (wenig) Raum gegeben um ihre Entscheidung für bzw. gegen das Kopftuch zu erläutern. Zum Teil ist diese vorherrschende Abwesenheit aus den konstruierten Bildern von Musliminnen zu erklären, denn passive, unterdrückte Frauen seien nicht fähig für sich selbst zu sprechen.

---

<sup>23</sup> In Bezug auf Österreich wird das zweite Bild der Orientalin als exotische Schönheit nicht verwendet, in der Auslandsberichterstattung aber sehr wohl.

Die Möglichkeit Orientalisierung als Selbstkritik zu verwenden, wird vereinzelt in DER STANDARD, KRONEN ZEITUNG und KURIER genutzt, womit sich Kapitel 10 beschäftigt. So wird auf notwendige Diskussionen bezüglich des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion hingewiesen, Kritik an der pauschal verurteilenden und bevormundenden Positionen von Alice Schwarzer und der FPÖ geübt und die Wichtigkeit der Wechselseitigkeit des Integrationsprozesses hervorgehoben.

### *Einordnung*

Diese anthropologische Arbeit legt ihren Fokus auf Medien um den vorherrschenden Diskurs über muslimische Frauen während eines Wahlkampfes unter die Lupe zu nehmen. Dabei wurde aufbauend auf Lila Abu-Lughod (2002: 783ff) in postkolonialer Theorie ein hilfreiches Instrument gefunden um die medialen und politischen Konstruktionen von ‚Selbst‘ und ‚Anderen‘, welche sich in gesellschaftlichen Prozessen der Aus- und Einschließung niederschlagen, aufzudecken. So wurden die gängigen Argumente für die Ab- und Ausgrenzung von muslimischen Frauen bzw. von MuslimInnen allgemein in rezenten politischen und medialen Positionierungen aufgearbeitet, was zum Verständnis dieser beitragen sowie den Ausgangspunkt einer fundierten Kritik an diesen bilden kann.

Zusätzlich bildet diese Arbeit einen Beitrag zu den Untersuchungen der medialen Repräsentation muslimischer Frauen, wobei sie hierbei eine neue Perspektive eröffnet, da die Situation in Österreich separat vom deutschen Kontext beleuchtet und mit dem politischen Diskurs in Verbindung gesetzt wurde.

### *Ausblick*

Ausgehend von den Erkenntnissen dieser Arbeit wäre interessant herauszufinden wie muslimische Frauen selbst mit den diskriminierenden Wahlkämpfen der FPÖ umgehen. Wie sehen ihre Reaktionen aus? Worauf ist ihre fehlende Präsenz in Printmedien zurückzuführen? Werden von ihnen Artikulationsräume abseits der ausgewählten Zeitungen genutzt?

## 12. Bibliographie

**Abu-Lughod**, Lila. 2002. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others, In: *American Anthropologist*, September 2002, 104 (3), S. 783 – 790

**Ahmed**, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press: New Haven/London

**Ashcroft**, Bill & **Griffiths**, Gareth & **Tiffin**, Helen. 2005. *Post-colonial studies. The key concepts*, Routledge: London

**Bacher**, Inés. 2008. *Von kleinen Ländern und gemeinen Menschen. Eine vergleichende sozial- und kulturelle anthropologische Studie zur Dansk Folkeparti und der Freiheitlichen Partei Österreich*, Diplomarbeit: Universität Wien

**Baumann**, Gerd. 2004. *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, In: Baumann, Gerd & Gingrich, Andre (eds.): *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghahn Books: New York/Oxford, S. 18-50

**Bregenzer**, Irene. 2008. *Materielle und ästhetische Aspekte des muslimischen Kopftuches in Wien. Ein ethnographischer Beitrag zu Material Culture Studies*, Diplomarbeit: Universität Wien

**Brockhaus Enzyklopädie**. 1987. Stichwort: Aufklärung, Neunzehnte, völlig neu bearbeitete Auflage, Zweiter Band, Mannheim, S. 304ff

**Castro Valera**, Maria do Mar & **Dhawan**, Nikita. 2005. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Transcript: Bielefeld

**Çinar**, Dilek. 2004. Österreich ist kein Einwanderungsland, In: Gürses, Hakan, Kogoj, Cornelia & Mattl, Silvia (Hg.): Gastarbeiteri. 40 Jahre Arbeitsmigration, Mandelbaum: Wien, S. 47-52

**Coman**, Mihai & **Rothenbuhler**, Eric W.. 2005. The Promise of Media Anthropology, In: Rothenbuhler, Eric W. & Coman, Mihai (Hg.): Media Anthropology, SAGE Publications: London, S. 1-11

**DER STANDARD**. 2011. Impressum und Offenlegung, online unter: <http://derstandarddigital.at/1080859/Impressum-und-Offenlegung>, Zugriff am 15.9.2011

**Dracklé**, Dorle. 1999. Multikulturalismus, Multikulturalität, In: Wörterbuch für Völkerkunde, begr. von Walter Hirschberg, grundlegend überarbeitete und erweiterte Neuauflage, Reimer: Berlin, S. 260

**El-Guindi**, Fadwa. 1999. Veil. Modesty, Privacy and Resistance, Berg: Oxford/New York

**Farrokhzad**, Schahrazad. 2002. Medien im Einwanderungsdiskurs. Überlegungen zur Konstruktion der „fremden Frau“, In: beiträge zur feministischen theorie und praxis, 25. Jg., Heft 61, S. 75-93

**Feigl**, Sonja. 2008. Das Islambild in der deutschsprachigen Presse Österreichs, Diplomarbeit: Universität Wien

**Fekete**, Liz. 2004. Anti-Muslim racism and the European security state, In: Race & Class, Vol. 46 (1), S. 3-29, online unter: [http://www.pineforge.com/ballantinestudy/articles/Chapter08\\_Article02.pdf](http://www.pineforge.com/ballantinestudy/articles/Chapter08_Article02.pdf), Zugriff am 20.8.2011

**Fillitz**, Thomas. 2006. ‚Being the Native’s Friend Does Not Make You the Foreigner’s Enemy!‘ Neo-nationalism, the Freedom Party and Jörg Haider in Austria, In: Gingrich, Andre & Banks, Markus (Hg.): Neo-Nationalism in Europe and Beyond. Perspectives from Social Anthropology, Berghahn Books: London, S. 138-161

**Flick, Uwe & Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines.** 2004. Was ist qualitative Forschung. Einleitung und Überblick, In: dies. (Hg.): Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch, Rowohlt: Reinbek bei Hamburg, S. 13-29

**Gingrich, Andre.** 2003. Grenzmythen des Orientalismus. Die islamische Welt in Öffentlichkeit und Volkskultur Mitteleuropas, In: Mayr-Oehring, Erika & Doppler, Elke (Hg.): Orientalische Reise. Malerei und Exotik im späten 19.Jh. in Wien, Museen der Stadt Wien, S. 110-129

**Gingrich, Andre.** 2004. Conceptualising Identities. Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering, In: Baumann, Gerd & Gingrich, Andre (eds.): Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach, Berghahn Books: New York/Oxford, S. 3-17

**Ginsburg, Faye D. & Abu-Lughod, Lila & Larkin, Brian.** 2002. Introduction, In: dies (eds.): Media Worlds. Anthropology on New Terrain, University of California Press, S. 1-36

**Gresch, Nora et al.** 2008. Tu felix Austria? The Headscarf and the Politics of 'Non-issues', In: Social Politics: International Studies in Gender, State and Society, Volume 15, Number 4, Winter 2008, Oxford University Press, S. 411-432

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

**Gutiérrez Rodríguez, Encarnación.** 2003. Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik, In: Steyerl, Hito & Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, Unrast: Münster, S. 17-37



**Hall, Stuart.** 1996. Encoding/Decoding, In: Marris, Paul & Tornham, Sue (eds.): Media Studies. A Reader, Edinburgh University Press, S. 41-49 [Original in: Hall, Stuart et al. (eds.). 1980. Culture, Media, Language, Hutchinson: London, pp. 128-38]

**Hall, Stuart.** 1997a. The Work of Representation, In: ders. (ed.): Representation. Cultural Representations and Signifying Practices, Sage: London, S. 13-74

**Hall, Stuart.** 1997b. The Spectacle of the 'Other', In: ders. (ed.): Representation. Cultural Representations and Signifying Practices, Sage: London, S. 223-290

**HEUTE.** 2011. Impressum, online unter: <http://www.heute.at/kommunikation/impressum/>, Zugriff am 16.9.2011

**Höglinger, Monika.** 2002. Verschleierte Lebenswelten. Zur Bedeutung des Kopftuchs für muslimische Frauen. Ethnologische Studie, Edition Roesner: Maria Enzersdorf

**Höglinger, Monika.** 2006. *Verschleierte* Frauen in Österreich, In: Sauer, Birgit & Knoll, Eva-Maria (Hg.): Ritualisierung von Geschlecht, WUV: Wien, S. 87-103

**Kratzmann, Katerina.** 2005. Bilder des Fremden im Diskurs um irreguläre Migration in Österreich. Ein Erbe des Kolonialismus?, In: Müller-Funk, Wolfgang & Wagner, Birgit (Hg.): Eigene und andere Fremde. „Postkoloniale“ Konflikte im europäischen Kontext, Turia+Kant: Wien, S. 180-191

**KRONEN ZEITUNG.** 2010. Impressum, Ausgabe vom 3.9.2010, S. 40

**KURIER.** 2010. Impressum, Ausgabe vom 2.10.2010, S. 28

**Lebhart, Gustav & Marik-Lebeck, Stephan.** 2007. Zuwanderung nach Österreich. Aktuelle Trends, In: Fassmann, Heinz (Hg.): 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht 2001-2006. Rechtliche Rahmenbedingungen, demographische Entwicklungen, sozioökonomische Strukturen, Drava: Klagenfurth/Celovec, S. 145-163

**Lindisfarne-Tapper**, Nancy & **Ingham**, Bruce. 1997. Approaches to the Study of Dress in the Middle East, In: dies. (eds.): Languages of Dress in the Middle East, Curzon Press: Richmond, S. 1-39

**Marik-Lebeck**, Stephan. 2010. Die muslimische Bevölkerung Österreichs. Bestand und Veränderung 2001-2009, In: Janda, Alexander & Vogl, Matthias (Hg.): Islam in Österreich, S. 5-9, online unter: [http://www.integrationsfonds.at/fileadmin/Integrationsfond/5\\_wissen/Islam\\_Reader/20100216\\_Islambuch\\_final.pdf](http://www.integrationsfonds.at/fileadmin/Integrationsfond/5_wissen/Islam_Reader/20100216_Islambuch_final.pdf), Zugriff am 6.8.2011

**Marx**, Daniela. 2008. Mission: impossible? Die Suche nach der „idealen Muslimin“. Feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden, In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft: Migration und Geschlechterkritik. Feministische Perspektiven auf die Einwanderungsgesellschaft, 01/2008, 17.Jg, Verlag Barbara Budrich: Leverkusen, S. 55-67

**Mayring**, Philipp. 2000. Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken, 7. Auflage, Deutscher Studienverlag: Weinheim

**Mayring**, Philipp. 2005. Neuere Entwicklungen in der qualitativen Forschung und der Qualitativen Inhaltsanalyse, In: Mayring, Philipp & Gläser-Zikuda, Michaela (Hg.): Die Praxis der Qualitativen Inhaltsanalyse, Beltz Verlag: Weinheim & Basel, S. 7-19

**Media-Analyse**. 2010. Tageszeitungen Wien, online unter: <http://www.media-analyse.at/studienPublicPresseTageszeitungBundeslandWien.do?year=2010&title=Tageszeitungen&subtitle=BundeslandWien>, Zugriff am 20.8.2011

**Müller-Funk**, Wolfgang & **Wagner**, Birgit. 2005. Diskurse des Postkolonialen in Europa, In: Müller-Funk, Wolfgang & Birgit Wagner (Hg.): Eigene und andere Fremde. „Postkoloniale“ Konflikte im europäischen Kontext, Turia+Kant: Wien, S. 9-27

**Narodoslawsky**, Benedikt. 2010. „Blausprech“. Wie die FPÖ ihre Wähler fängt, Leykam: Graz

**ÖSTERREICH.** 2010. Impressum Tageszeitung ÖSTERREICH, online unter: <http://www.oe24.at/service/impressum/Impressum-Tageszeitung-OeSTERREICH/1493318>, Zugriff am 14.9.2011

**Peterson,** Mark Allen. 2008. Anthropology & Mass Communication. Media and Myth in the New Millennium, Berghahn Books: New York/Oxford

**Plasser,** Fritz & **Lengauer,** Günther. 2010. Die österreichische Medienarena. Besonderheiten des politischen Kommunikationssystems, In: Plasser, Fritz (Hg.): Politik in der Medienarena. Praxis politischer Kommunikation in Österreich, facultas.wuv: Wien, S. 19-52

**Raho,** Benedict Anthony. 2009. Kulturkampf statt AusländerInnenthema? Die Thematisierung des Islams in Wahlkämpfen der FPÖ, Diplomarbeit: Universität Wien

**Rasuly-Paleczek,** Gabriele. 1999. Frauen in islamischen Welten – Anmerkungen aus westlich-europäischer Sicht, In: Sulzbacher, Margot & Vauti, Angelika (Hg.): Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion, Frankfurt a. M., S. 9-21

**Rössler,** Patrick. 2005. Inhaltsanalyse, UVK: Konstanz

**Said,** Edward W. 1981. Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the World, Routledge & Kegan Paul: London

**Said,** Edward W. 2003 [1978]. Orientalism, 25<sup>th</sup> Anniversary Edition, Vintage Books: New York

**Sauer,** Birgit. 2008. Gewalt, Geschlecht, Kultur. Fallstricke aktueller Debatten um „traditionsbedingte Gewalt“, In: Sauer, Birgit & Strasser, Sabine (Hg.): Zwangsfreiheiten. Multikulturalismus und Feminismus, Historische Sozialkunde / Internationale Entwicklung 27, Promedia Verlag & Südwind: Wien, S. 49-62

**Schiffer**, Sabine. 2005. Die Darstellung des Islam in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen, Ergon Verlag: Würzburg

**Schmidinger**, Thomas. 2008. Islam in Österreich. zwischen Repräsentation und Integration, In: Khol, Andreas, Ofner, Günther, Karner, Stefan & Halper, Dietmar (Hg.): Österreichisches Jahrbuch für Politik 2007, Böhlau Verlag, S. 235-256

**SORA** – Insitute for Social Research and Consulting. 2010. Gemeinderatswahl Wien 2010, online unter: <http://www.sora.at/themen/wahlverhalten/wahlanalysen/grw-wien10.html>, Zugriff am 1.9.2011

**Spivak**, Gayatri Chakravorty. 1994. Can the Subaltern Speak? In: Williams, Patrick & Laura Chrisman (Eds.): Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader. New York: Harvest Wheatshed: 66-111 [Original in: C. Nelson & L. Grossberg (eds.). 1988. Marxism and the Interpretation of Culture, Basingstoke: Macmillan Education, S. 271-313]

**Staudenmayer**, Bärbel. 2006. Migration im Kampf um das Kopftuch. Studentinnen aus der Türkei in Wien, Diplomarbeit: Universität Wien

**Steyerl**, Hito & **Gutiérrez Rodríguez**, Encarnación. 2003. Einleitung, In: Steyerl, Hito & Encarnación Gutiérrez Rodríguez(Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, Unrast: Münster, S. 7-16

**Sticker**, Maja. 2008. Sondermodell Österreich? Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ), Drava: Klagenfurt/Celovec

**Strasser**, Elisabeth. 2009. Was ist Migration? Zentrale Begriffe und Typologien, In: Six-Hohenbalken, Maria & Tošić, Jelena (Hg.): Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, Facultas: Wien, S. 15-28

**Strasser**, Sabine & **Sauer**, Birgit. 2008. Zwangsfreiheiten. Wege zwischen Autonomie und Anpassung in multikulturellen Gesellschaften, In: Sauer, Birgit & Strasser, Sabine (Hg.):

Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus, Historische Sozialkunde / Internationale Entwicklung 27, Promedia Verlag & Südwind: Wien, S. 7-10

**Strasser**, Sabine. 2009. Politik mit dem kulturellen Unbehagen. Zum Verhältnis von kultureller Diversität, Antidiskriminierung und Geschlechteregalität, In: Appelt, Erna (Hg.): Gleichstellungspolitik in Österreich. Eine kritische Bilanz, StudienVerlag: Innsbruck, Wien, Bozen, S. 99-114

**Strobl**, Anna. 1997. Islam in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung, Peter Lang: Frankfurt a. M.

**VEIL** – Values Equality & Differences in Liberal Democracies. 2011. Glossary of veiling. Glossaries, online unter: <http://www.univie.ac.at/veil/Home3/index.php?id=30,0,0,1,0,0>, Zugriff am 30.8.2011

**Weiss**, Hilde. 2000. Alte und neue Minderheiten. Zum Einstellungswandel in Österreich (1984 - 1998), In: SWS-Rundschau, Vol.: 40, S. 25 - 42, online unter: <http://www.demokratiezentrum.org/fileadmin/media/pdf/weiss.pdf>, Zugriff am 15.8.2011

**Wutscher**, Irmgard. 2006. Der Mediendiskurs über muslimische Frauen. eine Konfrontation stereotyper Darstellungsweisen der Mainstream-Medien mit minoritären Diskursen aus alternativen Zeitschriften, Diplomarbeit: Universität Wien

**Yeğenoğlu**, Meyda. 1998. Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism, Cambridge University Press

12.1. Untersuchungsmaterial: Zeitungen

**HEUTE von 10.8.2010 bis 10.10.2010**

**Martens**, Isa. 28.9.2010. Königin Rania: Herz-Operation, S. 3

**N.N.** 30.9.2010a. HCs echte Rolex, ein „so geiler“ Benzinfräser und das erste Schleierverbot an Unis, S. 4f

**N.N.** 30.9.2010b. Häupl im Puls4-Talk zu Wahl: „Bin gegen Kopftuch-Zwang“, S. 6

**Strobl, Karin & Nuler, Erich.** 23.8.2010. Suizidgefahr bei muslimischen Zuwanderinnen doppelt so hoch wie im Schnitt. Migrantinnen stark unter Druck, S. 13

### **KRONEN ZEITUNG von 10.8.2010 bis 10.10.2010**

**c.k.** 28.8.2010. Die Schande der Liebe!, Krone Bunt, 12f

**Gnam, Peter.** 24.8.2010. Heftige FPÖ-Reaktion auf Vorschlag von Präsident Schakfeh. Strache will Volksbefragung über Bau von Moscheen in Österreich, S. 3

**Gnam, Peter.** 6.9.2010. Strache will Sarrazin „am liebsten politisches Asyl anbieten“. Häupl pocht auf die Einhaltung der Regeln auch für Ausländer, S. 3

**Matzl, Christoph.** 17.9.2010. Matzl, Christoph: Sabatinas Appell: „Wacht auf, bevor wieder ein Mädchen tot auf der Straße liegt“. Kämpferin gegen Zwangsheirat, S. 15

**N.N.** 16.9.2010. Kopftuchverbot an Schulen gefordert, S. 21

**N.N.** 30.9.2010. Keine Prüfung, kein direkter Patientenkontakt. An Granzer Medizin-Uni herrscht Schleierverbot, S. 14

**Pommer, Michael & Brandl, Gregor.** 26.9.2010. Weil sie sich für Burka-Verbot einsetzen. Drohungen gegen liberale Muslime!, S. 22

**Vorrath, Erich.** 14.9.2010. „Freie Frauen“ gingen früher verschleiert auf Straßenstrich. Riesenwirbel um Wahlplakate: Schützt die FPÖ Prostituierte?, S. 18

**KURIER von 10.8.2010 bis 10.10.2010**

**Anzenberger, Andreas & Rietveld, Josef.** 10.10.2010. Diese Menschen entscheiden die Wahl, S. 6

**Bischofberger, Conny.** 12.9.2010. „Das Kopftuch ist die Flagge des Islamsimus“, S. 18f

**Böhmer, Christian.** 9.10.2010. „Zwei Mal belagert, jetzt besetzt“, S. 4

**Brandstätter, Helmut & Votzi, Josef.** 22.8.2010. „Ich bin gegen eine Reichensteuer in Österreich“, S. 6

**Braunrath, Birgit.** 30.9.2010. Gegen die Schleier-Haft, S. 1

**Gantner, Martin & Gebhard, Josef.** 30.9.2010. „Hier leben viele Ausländer-Hasser“, S. 16

**Gaul, Bernhard.** 28.8.2010. Fekter warnt vor türkischer Dominanz in islamischer Gemeinde, S. 6

**Lumetsberger, Sandra & Schwarz, Andreas.** 12.9.2010. „Es nimmt dermaßen zu“, S.8

**N.N.** 5.9.2010. Christine Marek: Der heikle Spagat des schwarzen Kolibris im roten Wien, Sonderbeilage Thema Wien-Wahl, S. 4

**N.N.** 14.9.2010. Nationencup an den Bildungsstätten, S. 15

**N.N.** 21.9.2010. „Ich weiß nicht einmal, in welcher Sprache ich träume“, S. 14

**N.N.** 30.9.2010. Studentinnen müssen Gesicht zeigen, S. 21

**Nussbaumer, Niki.** 12.9.2010. „In Österreich sind wir Fremde“, S. 8

**Nussbaumer, Niki & Uhl, Hannes.** 19.9.2010. „Meine Religion wird auf Kopftuch und Minarett reduziert“, S. 8

**Tartarotti, Guido.** 2.10.2010. Kopf oder Tuch?, S. 1

**Theuretsbacher, Wilhelm.** 23.9.2010. „Manche Parteien nutzen die Religion als Zugpferd“, S. 15

**Uhl, Hannes.** 2.10.2010. Der Diskussions-Stoff, S.18

### **ÖSTERREICH von 10.8.2010 bis 10.10.2010**

**Galley, Josef.** 24.8.2010. Strache will Islam-Abstimmung, S. 2

**Kittelberger, Uli.** 2.10.2010. HC-Strache (FPÖ) im ÖSTERREICH-Talk zur Wien-Wahl 2010. „Hakenkreuze haben Linke geschmiert“, S. 20f

**Knob, D. & Galley, J..** 4.10.2010. TV-Krieg um Wien, S. 2f

**mic.** 2.10.2010, Wienern sind Kopftuch & Islam wurscht, S. 19

**Mierau, Christoph.** 3.10.2010. Polit-Wunschträume für Wien, S. 20f

**N.N.** 22.8.2010. Strache: „Will Bürgermeister werden“. Wie der FP-Chef nach dem Tief sein Comeback schaffen will, S. 6f

**N.N.** 21.9.2010. Umfrage: Österreicher wollen ein Kopftuch- und Burkaverbot an den Schulen. 60 % für Kopftuch-Verbot, S. 5

**N.N.** 9.10.2010. Stadtrat Christian Oxonitsch: Jedes Kind soll Deutsch lernen. ‚Lehrpläne gehören endlich entrümpelt‘, S. 19



**Roek, J.** 10.9.2010. Strache: „Fußtritt für Häupl“, S. 18

**Schröder, G.** 23.8.2010. Heute Sommergespräch – am Mittwoch Sondersitzung. Strache: Mit Härte in Wiener Wahlkampf, S. 2

**Schröder, G.** 30.9.2010. Schleier-Bann an Med-Unis, S. 12

**DER STANDARD von 10.8.2010 bis 10.10.2010**

**Brickner, Irene.** 30.9.2010. Schleierverbot bei Prüfungen bekräftigt, S. 10

**Hackl, Christian.** 7.9.2010. „Es wird zu den Engerln in den Himmel gefahren“, S. 9

**Heigl, Andrea.** 1.9.2010. „In Wien gibt es doch genug um es zu teilen“, S.9

**Heigl, Andrea.** 15.9.2010. „Da steigert man sich wechselseitig hinein“, S.10

**Föderl-Schmid, Alexandra.** 25.9.2010. Kreuzritterin Alice und Tabubrecher Thilo, S. 38

**Jungnikl, Saskia.** 1.9.2010. „Ein bissl paranoid sind Sie schon, Herr Strache“, S. 10

**N.N.** 24.8.2010. Bürgermeister lassen Schakfeh abblitzen, S. 9

**nw.** 9.9.2010, „Wir haben sehr viele Quotenmänner“ Dorothea Schittenhelm folgt auf Maria Rauch-Kallat als ÖVP-Frauenchefin, S.8

**Rauscher, Hans.** 25.8.2010. Wenn Muslime „von außen“ erkennbar sein wollen, S. 35

**Rauscher, Hans.** 9.10.2010. Migrantenwahlkampf, S. 35

**red.** 23.8.2010, Minarett in jeder Hauptstadt. Islam-Gemeinde will Türme in ganz Österreich, S. 8

Schwarzer, Alice. 28.9.2010, Wie kommt Alice Schwarzer auf ein FPÖ-Inserat?, S. 31

Trenkler, Thomas. 2.10.2010. „Häupl verdient unseren Applaus nicht“, S. 12

## 12.2. Untersuchungsmaterial: Wahlkampflogans



Plakat, Quelle: <http://www.ceiberweiber.at/index.php?p=news&area=1&newsid=541>, Zugriff am 28.9.2011



Inserat, Quelle: HEUTE. 30.9.2010, S. 21

hcstrache.at  
2010

www.fpoe-wien.at **FPO** DIE SOZIALE  
HEMATPARTEI

## WIR schützen freie Frauen, Die SPÖ den Kopftuchzwang.

*SPÖ-Häupl steht für falsch verstandene Toleranz. Minarette sind ihm egal. Islamische Fundamentalisten gehen unter dem Deckmantel von Religionsfreiheit politisch aktiv vor und treten Menschenrechte mit Füßen. Statt Integration bilden sich Gegengesellschaften.*

**FPÖ-HC Strache bringt:**

- ☒ Bauverbot für Minarette und Islamzentren
- ☒ Kopftuchverbot im öffentlichen Raum
- ☒ Streichung von Familienleistungen bei Deutsch-Verweigerung
- ☒ Sofortige Ausweisung bei nicht-vorhandener Integrationsbereitschaft
- ☒ Deutsch als Predigtsprache in islamischen Gebetshäusern
- ☒ Bildung einer SOKO Islamismus zur Überwachung der Szene
- ☒ Bekenntnis zum Kreuz in Schulen und öffentlichen Gebäuden
- ☒ Keine türkischen Schulen mit Steuergeld

# UNS geht's um die WIENER.

Inserat, Quelle: KURIER. 18.9.2010, S. 22

### 13. Abstract

Obwohl fast die Hälfte der in Österreich lebenden Muslime und Musliminnen die österreichische Staatsbürgerschaft besitzen und die Anerkennung der Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) als Körperschaft öffentlichen Rechts im europäischen Vergleich als positives Sondermodell gilt, werden Menschen muslimischen Glaubens von der österreichischen Bevölkerung als ‚kulturell störend‘ wahrgenommen und vor allem muslimische Frauen in Alltag und Arbeitswelt aufgrund ihrer Verschleierung mit Diskriminierung konfrontiert. Zusätzlich ist in den letzten Jahren eine verstärkte politische Thematisierung muslimischer Frauen festzustellen, wie im Wahlkampflogan der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) »Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang« aus dem Wiener Wahlkampf 2010.

Diese Arbeit beschäftigt sich mit diesem Wahlkampf mit Fokus auf die Berichterstattung der fünf meistgelesenen österreichischen Tageszeitungen in Wien sowie die Insetrate der antretenden Parteien. Aus medienanthropologischer Perspektive wird dabei den Fragen nachgegangen wie muslimische Frauen in den ausgewählten Zeitungen repräsentiert werden und inwiefern dabei Argumentationslinien der postkolonialen Konzepte des Othering, verschiedener Ausprägungen der Orientalisierung und des kolonialen Feminismus festgestellt werden können. Zusätzlich wird untersucht durch wen muslimische Frauen im Untersuchungsmaterial vertreten werden.

Aufgrund der vorwiegenden Thematisierung muslimischer Frauen durch die FPÖ setzt sich diese Arbeit mit der historischen Kontextualisierung sowohl des Islamdiskurses als auch des AusländerInnen diskurses der Partei auseinander. Sowohl in den Position der FPÖ als auch abseits davon nimmt die Verschleierung muslimischer Frauen eine wichtige Funktion als Differenzmarker zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ ein, wobei manche der ausgewählten Zeitungen mitunter ein differenzierteres Bild von muslimischen Frauen zeichnen und die Kontroversen um muslimische Verschleierung als Ausgangspunkt für eine kritische Betrachtung der eigenen Gesellschaft nutzen.

Although almost half of the Muslims in Austria do possess the Austrian citizenship and it is internationally remarkably acclaimed that the Islamic Community in Austria (IGGiÖ) is awarded state recognition, Muslims are perceived as 'culturally disturbing' by the Austrian population and especially Muslim Women are discriminated against due to their veiling. Recently Muslim Women are also politically addressed, like in the 2010 election campaign advertisement of the Austrian Freedom Party (FPÖ) reading »Wir schützen Freie Frauen. Die SPÖ den Kopftuchzwang«.

This thesis deals with this very election campaign in Vienna in autumn 2010 investigating the content of news coverage about Muslim Women in the five most read Austrian newspapers in Vienna as well as election campaign advertisements of the competing political parties. From a media anthropological point of view the following questions are addressed: How are Muslim Women represented? In what way is it possible to trace argumentations of concepts of postcolonial theory, like Othering, different variants of Orientalization and Colonial Feminism? Who represents Muslim Women in the chosen newspapers and election campaign advertisements?

As Muslim Women are mainly addressed by the Austrian Freedom Party in its election campaign advertisements this thesis offers a historical contextualization of the party's discourses concerning Islam as well as foreigners. Muslim veiling is used as marker to differentiate between 'us' and 'them' mainly but not only by the FPÖ with some newspapers offering a more sophisticated image of Muslim women as well as using the disputes about Muslim veiling to be critical about the Austrian society.



## 14. Lebenslauf

### STEFANIE ELISABETH MOSHAMMER-MISCHKOF

Geburtsdaten:	10. Dezember 1985 in Horn
1996 – 2004	BG Babenbergerring Wiener Neustadt, neusprachlicher Zweig
2004 – 2011	Universität Wien, Studium der Kultur- und Sozialanthropologie Zweitstudium: Internationale Entwicklung Universitärer Sprachkurs: Hausa
2008	Teilnahme an der universitären Auslandsexkursion in den Senegal
2008 - 2009	ERASMUS-Aufenthalt an der National University of Ireland, Maynooth
2007	Praktikum bei Südwind NÖ Süd, Wiener Neustadt
2009-2010	Mitarbeit beim Wiener Hilfswerk 22
Seit 2010	Mitarbeit am Institut für Jugendkulturforschung, jugendkultur.at