

3 Religion im Migrationsdiskurs: Wann werden Migrant*innen als religiös wahrgenommen?

Neben den institutionellen und soziokulturellen Verknüpfungen von Religion und Migration, wie sie im letzten Kapitel behandelt wurden, sind die diskursiven Verbindungen dieser beiden Themenbereiche von besonderem Interesse. Gesellschaftliche Institutionen und gesellschaftliche Diskurse sind schließlich in einer Dialektik an der Produktion und Reproduktion von gesellschaftlichem Wissen beteiligt (Buchna 2019). Was wir zum Thema Migration als wahr empfinden, ist auch diskursiv geschmiedet. Der Diskurstheoretiker Michel Foucault spricht in Bezug auf Diskurse von einer Politik der Wahrheit:

Die Wahrheit ist von dieser Welt; in dieser Welt wird sie aufgrund vielfältiger Zwänge produziert, verfügt sie über geregelte Machtwirkungen. Jede Gesellschaft hat ihre eigene Ordnung der Wahrheit, ihre „allgemeine Politik“ der Wahrheit: d. h. sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren lässt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die einen oder anderen sanktioniert werden; es gibt einen Status für jene, die darüber zu befinden haben, was wahr ist und was nicht. (Foucault 1978, 51)

Was hier sehr abstrakt klingt, wird dort, wo Ein- und Ausschluss von Menschen aufgrund ihrer (zugeschriebenen) Gruppenzugehörigkeit passiert, sehr konkret. Der hegemoniale Migrationsdiskurs, also all jenes Wissen, das in Bezug auf Migration aufgrund bestehender Machtverhältnisse als wahr angenommen wird, ist von problematisierenden Bildern geprägt. Kriminalität, Bedrohung und Fremdheit sind bestimmende Elemente des Migrationsdiskurses (Spielhaus 2009). Viele europäische Länder, darunter Österreich, sind aufgrund ihrer wachsenden politischen und wirtschaftlichen Stabilität in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Ländern der Emigration zu Zielländern von Wanderungsbewegungen geworden. Bei einer

nur geringen Erweiterung des Blicks aber zeigt sich, dass Zu- und Abwanderung keine neuen Phänomene sind, sondern immer prägend waren (Exenberger 2021). Dennoch haben sich das Ausmaß von Wanderungsbewegungen und die überwundenen Distanzen stark erhöht.

2019 haben 23,7 Prozent der Menschen, die in Österreich leben, einen sogenannten Migrationshintergrund (Statistik Austria 2020). Etwa drei Viertel von ihnen sind selbst zugewandert; ein Viertel dieser Gruppe hat Eltern, die im Ausland geboren wurden. Migration ist damit keinesfalls ein Randphänomen oder eine Ausnahmeerscheinung, sondern bestimmendes Merkmal österreichischer Realität. Dies betonen Vertreter*innen des Konzeptes der Migrationsgesellschaft, das versucht, den Blick auf Migration zu verändern: „Allgemein gesprochen ist eine Migrationsgesellschaft eine Gesellschaft, für die die Zuwanderung von Menschen konstitutiv ist und die dies auch anerkennt.“ (Panagiotidis 2019)

Diese Anerkennung von Migration als konstitutives Element spiegelt sich im Migrationsdiskurs aktuell kaum wider. Das trifft insbesondere auch auf die Überschneidungen von Religion und Migration zu. Hier genügt es zumeist, das allgemeinere Thema Religion auf muslimische Minderheiten und christliche Mehrheiten zu beschränken, denn zugespitzt formuliert kommt Religion im Migrationsdiskurs konkreter in zwei Ausformungen vor: Zum einen entdecken Rechtspopulist*innen und Konservative Bezugnahmen auf das Christentum für sich (wieder). Zum anderen sind Muslim*innen und der Islam in den vergangenen Jahren zunehmend als „die Anderen“ konstruiert worden. Nicht alle Migrant*innen werden als religiös wahrgenommen und adressiert. Christ*innen, Buddhist*innen oder jüdische Zugewanderte werden zuallermeist nicht (in erster Linie) aufgrund ihrer Religion angesprochen. Umgekehrt werden Menschen aus mehrheitlich muslimischen Länder oft unhinterfragt als religiös verstanden.

Neben politischen Akteur*innen sind insbesondere Massenmedien prägend für hegemoniale Diskurse. Zahlreiche Studien zeigen detailliert auf, wie und in welchem Ausmaß Mediendiskurse in Bezug auf den Islam funktionieren und wie sich eine überwiegend

negative Berichterstattung perpetuiert (siehe zum Beispiel Ahmed/Matthes 2017; Dolezal/Helbling/Hutter 2010; Hafez 2010; Spielhaus 2009). Eine Studie der Schweizer Medienbeobachtungsstelle Medien Tenor zeigt etwa für Deutschland, dass auf einen Bericht über die christlichen Kirchen 2015 mehr als 3,6-mal so viele Berichte über den Islam kommen (Media Tenor 2016). Die Berichterstattung ist nicht nur deutlich intensiver, sie ist auch viel negativer: Über 80 Prozent der Artikel in deutschen Medien waren ablehnend. Zum Vergleich: Dies war nur bei 18,6 Prozent der Artikel zur Katholischen Kirche und bei 13,5 Prozent der Artikel zur Evangelischen Kirche der Fall (Pro Medienmagazin 2016). Hier finden sich in zahlreichen europäischen Ländern vergleichbare Ergebnisse.

Im folgenden Kapitel soll nachvollzogen werden, wie sich die prominente Stellung des Islam als „das Andere“ des Migrationsdiskurses in den vergangenen Jahrzehnten entwickelt hat. Dazu ist es notwendig, auf Integrationspolitik, internationale Entwicklungen und die Versuche zur Regulierung von Migrationsbewegungen zu blicken.

3.1 Religion als Kategorie zur Benennung von Migrant*innen: Von „Gastarbeitern“ zu „Muslimen“?

Kaum ein Text zu Migration und Integration kommt ohne den Verweis auf die nach Rotationsprinzip gestaltete Arbeitsmigration ab den 1960er-Jahren, das System der sogenannten Gastarbeit, aus. Die Erzählung, die noch zu Beginn dieses Jahrtausends überall zu lesen war, ging für gewöhnlich so: Arbeitskräfte seien benötigt und aus ärmeren Regionen Südeuropas und der Türkei rekrutiert worden. Der ursprüngliche Plan, dass diese Arbeitskräfte nach der vorgesehenen Zeit mit dem verdienten Geld wieder in ihre Herkunftsländer zurückkehren, sei weder für die Unternehmen, die Arbeitskräfte brauchten, noch für die Menschen, die kamen, praktikabel gewesen. Daher seien sie länger geblieben und irgendwann für immer. Es seien Familiennachzug und der Aufbau von Existenzen in Österreich gefolgt. Aus dieser Verkettung von als unvorhergesehen verstandenen Entwicklungen ergäbe sich ein bis heute nachwirkendes Integrationsdefizit. Die Menschen, die kamen, hätten einen geringen

Bildungsstand aufgewiesen. Da nicht absehbar gewesen sei, dass es sich um dauerhafte Migration handelte, hätte es keine Angebote zum Erlernen der deutschen Sprache gegeben und so sei eine Problemgruppe entstanden (Fassmann 2015).

Erzählt man diese Geschichte heute, zeigt sich aber ein „Problem“: Mittlerweile haben die Kinder der Gastarbeiter*innen der 1960er- und 1970er-Jahre in Österreich Kinder bekommen; diese wurden, wie oft schon ihre Eltern, in österreichischen Schulen sozialisiert, sind am österreichischen Arbeitsmarkt eingebunden und zunehmend auch laut Reisepass Österreicher*innen. Das Gastarbeitsregime gibt es nicht mehr, „die Anderen“ von damals taugen nicht mehr zur Abgrenzung. Und trotzdem, noch mehr als zu Zeiten des Gastarbeitsregimes, wird mit Migration und der Ausgrenzung von Migrant*innen Politik gemacht.

„Boundary-Making“, Grenzziehung, ist ein sozialwissenschaftliches Konzept, mit dem die diskursive Produktion von Ein- und Ausschlüssen in soziale Gefüge analysiert wird. Aufbauend auf der Idee, dass Gruppen nicht einfach existieren, sondern durch ihre Abgrenzung und ihre Benennung erzeugt werden, wird mit diesem Ansatz danach gefragt, wie „das Eigene“ und „das Andere“ entsteht. Die sozialkonstruktivistische Boundary-Forschung kommt ursprünglich aus der ethnografischen Auseinandersetzung mit Ethnizität (Barth 1998) und wurde auch in diesem Kontext weiterentwickelt (Wimmer 2013). Dabei wird Ethnizität verstanden als

eine imaginierte Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die auf einem Glauben an geteilte Kultur und gemeinsame Abstammung beruht. Dieser Glaube stützt sich auf kulturelle Praktiken, Ursprungsmythen oder körperliche Ähnlichkeiten; die Mitgliedschaft wird meist als askriptiv, primordial und unhintergebar vorgestellt. (Hirschauer 2014, 171)

Aus diesem Verständnis von Ethnizität lassen sich allgemeinere Schlüsse über die Kontingenz von Zugehörigkeit ziehen. Zugehörigkeitskategorien sind Resultate komplexer Aushandlungsprozesse, die Narrative des Eigenen und des Anderen sowie Zuschreibungen von außen beinhalten. Im Kontext von Migration stehen, trotz

schwindender Bedeutung, Nationalstaaten im Fokus, da Wanderungsbewegungen erst dann als internationale Migration wahrgenommen werden, wenn Nationalstaaten bestehen. Die Differenzierung zwischen „Einheimischen“ und „Ausländer*innen“ bezieht sich, abgesehen von der auch im Rechtsstatus der Staatsbürgerschaft abgebildeten legalen Zugehörigkeit, auf die „vorgestellte Gemeinschaft“ der Nation (Anderson 1991), die im Zuge der Herausbildung von Nationalstaaten auch kollektive Identitäten für große Populationen anzubieten versucht. Nur mit dem Blick auf solche Versuche, kollektive Identitäten zu benennen, ist verständlich, warum Menschen, die rechtlich „Einheimische“, also Staatsbürger*innen sind, trotzdem als nicht zugehörig konstruiert und adressiert werden oder sich vielleicht auch gar nicht als zugehörig empfinden können.

Kulturelle Differenzen werden vielfach als Bedrohung für die konstruierte Einheit der Nation wahrgenommen. Adrian Favell bezeichnet Integrationspolitiken aus diesem Grund auch als eine Form des „nation-building“ (Favell 2003, 5). Ähnlich formulieren es Forscher*innen der Universität Toronto: „Integration policy debates are usefully thought of as negotiations over how best to craft a shared national identity in a social context transformed by immigration.“¹⁰ (Korteweg/Triadafilopoulos 2013, 115)

Während nationalistisch orientierte Interessen zumeist auf eine möglichst hohe kulturelle Kohäsion der Bevölkerung abzielen, löst Migration im Allgemeinen und religiöse Diversifizierung infolge von Migration im Besonderen eine gegenteilige Entwicklung aus. Die Bevölkerung wird durch Migration in vielerlei Hinsicht diverser. Wer aber als fremd wahrgenommen wird, verändert sich mit der Zeit. In den 1970er-Jahren war in Wien auf Plakaten zu lesen: „I haaß Kolaric, du haaßt Kolaric, warum sogn’s zu dir Tschusch?“ (Demokratiezentrum Wien 2020). Das spiegelt auch die Ausgrenzungserfahrungen vieler Gastarbeiter*innen wider. Heute werden etwa Menschen aus Kroatien,

¹⁰ Integrationspolitische Debatten können sinnvollerweise als Verhandlungen darüber verstanden werden, wie eine geteilte nationale Identität in einem durch Migration transformierten Kontext am besten gestaltet werden soll.

die als EU-Bürger*innen unbürokratisch in Österreich leben und arbeiten können, kaum mehr in diesem Ausmaß als Fremde ausgegrenzt.

Zugehörigkeit zur imaginierten Gemeinschaft stützt sich immer wieder auch auf Religion. Wenn christliche Leitkultur (Pautz 2005) und das jüdisch-christliche Abendland (Bax 2017) beschworen werden, passiert das in Bezugnahme auf Religion als ein Merkmal des Eigenen, aber nicht unbedingt aus dem jeweiligen religiösen Verständnis von Zugehörigkeit heraus. „Religiöse Zugehörigkeit braucht dagegen nicht nur ‚Gemeinsamkeitsglauben‘, sondern gemeinsamen Glauben, setzt also an Überzeugungen an“, so der Soziologe Stefan Hirschauer (2014). Die oft von Religionsvertreter*innen bemängelten Vereinnahmungen von Religion für nationalistisch ausgerichteten Politiken zeugt von nur bedingt geteiltem gemeinsamem Glauben. Hier geht es nicht um die Verbreitung von Glaubensinhalten, sondern um Politik der Grenzziehung (Korteweg/Triadafilopoulos 2013; Marzouki/McDonnell/Roy 2016). Eine solche Politik der Grenzziehung arbeitet mit starker Emotionalisierung und nutzt das Schüren von Ängsten, um für ihre Anliegen zu mobilisieren (Moisi 2009; Wodak 2016; Bude 2016, Renz 2018).

Auch wenn keine genauen Zahlen vorliegen (siehe Infokasten 3: Zahlen Religionszugehörigkeit), lässt sich anhand von Zahlen zur Staatsangehörigkeit und der im Herkunftsland gegebenen Religionslandschaft relativ zuverlässig annehmen, dass die Mehrheit der ausländischen Staatsangehörigen in Österreich Christ*innen oder Konfessionslose sind. Die gesicherten Zahlen der Volkszählung 2001 zeigten das jedenfalls (Statistik Austria 2007b). Dennoch entsteht der Eindruck, Migration sei überwiegend muslimisch. In Integrationspolitiken und im Sprechen über Migration ist die Thematisierung des Islam zum Fixpunkt geworden. Dies ist aber eine eher neue Entwicklung. In den parlamentarischen Debatten zum Thema Migration, anhand derer das politische Sprechen über Migration langfristig nachvollzogen werden kann, wird erst ab dem Jahr 2006 vermehrt über Muslim*innen im Kontext von Migration gesprochen. Zuvor finden sich nur vereinzelte Bezugnahmen. Jörg Haider skizzierte etwa bereits in den 1990er-Jahren im Nationalrat ein Bedrohungsszenario durch muslimische Schulkinder:

Uns ist nicht verborgen geblieben, daß wir in Wien schon Schulen haben, in denen mehrheitlich moslemische Kinder sitzen, deren Eltern, weil ihre Kinder die Mehrheit in der Klasse sind, heute bereits verlangen, daß das Kruzifix aus der Klasse entfernt wird. (Österreichischer Nationalrat 1992, 90)

Islamistischer Terrorismus war ab 2001 verstärkt außen- und sicherheitspolitisches Thema (Reiter 2011). Dennoch wird die Thematisierung von Religion im Kontext von Migration in erster Linie von der Neupositionierung der FPÖ in den Jahren 2005 und 2006 ausgelöst: „Wien darf nicht Istanbul werden“, plakatierte die FPÖ noch 2005 im Wiener Wahlkampf. Im Nationalratswahlkampf 2006 wurde die für die nächsten 15 Jahre bestimmende Botschaft der FPÖ mit „Daham statt Islam“ auf den Punkt gebracht (siehe dazu de Nève 2011). In der Wähler*innenmobilisierung fokussierte die populistische Rechts-außen-Partei zunehmend auf die Grenzziehung zwischen einem „Wir“, das immer wieder als christlich bezeichnet wurde (Mourão Permoser 2014; Wagenvoerde 2019) und „den Anderen“, die mit dem Marker Islam/muslimisch versehen wurden (Rosenberger/Hadj-Abdou 2013).

Nach Pieter de Wilde (2007) erfolgt der Prozess der Politisierung eines Themas in drei Schritten: Nachdem politische Akteur*innen ein Thema auf die Agenda setzen, kommt es zu einer Polarisierung von Meinungen, worauf eine intensivierete Debatte folgt, die öffentliche Resonanz findet. Ergebnis eines Politisierungsprozesses ist, dass sich alle Akteur*innen zum politisierten Thema positionieren müssen, da die öffentliche Resonanz diesbezüglichen Druck aufbaut. Migration ist dabei schon deutlich länger politisiert, als der zunehmend damit verknüpfte Themenkomplex Islam. In Europa lässt sich diese Entwicklung in zahlreichen Ländern nachvollziehen. Wie bereits erwähnt, schreibt Stefano Allievi (2005) in einem Beitrag mit dem Titel „How the immigrant has become Muslim“ über die Eigen- und Fremdwahrnehmung von Migrant*innen als muslimisch. Während Migrant*innen zwar den Islam im Gepäck gehabt hätten, wurden die meisten nicht als islamisch, sondern als türkisch, algerisch, marokkanisch etc. verstanden und die Religion sei in den Koffern verblieben. Dies ändert sich heute zunehmend und Religion wird zum Label, mit dem politische

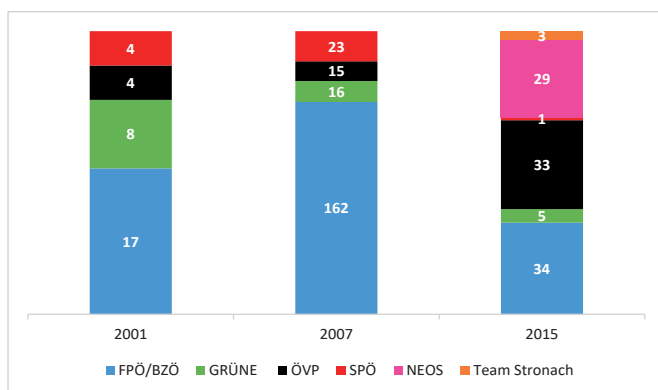
Akteur*innen die Zielgruppe von Integrationspolitik benennen, aber auch zum Label, unter dem sich viele Migrant*innen selbst einfinden. Riem Spielhaus (2009) beschreibt, wie der mediale Diskurs um den Islam eine muslimische Gemeinschaft innerhalb Deutschlands überhaupt erst erzeugt. Auch Ralph Grillo (2010) beschreibt in seinem Artikel „From ‘race’ to ‘faith’“, wie sich das britische multikulturelle System zunehmend auf Religionsgruppen fokussiert hat. Diese bereits in der Einleitung genannten Beispiele stellen eine Auswahl an wissenschaftlichen Arbeiten zu einem evidenten Veränderungsprozess dar, der in weiten Teilen Europas in jüngerer Vergangenheit zu beobachten war.

Begründet wird dieser Kategorienwechsel in der Forschung häufig mit der „Regierbarkeit“ von Religionsgruppen (Tezcan 2007). Im Gegensatz zu immer vager werdenden Benennungen wie „Menschen mit Migrationshintergrund“, „Migrant*innen der dritten/vierten Generation“, benennen Politiker*innen mit dem Islam und den Muslim*innen eine scheinbar konkrete Gruppe. Dass dem keineswegs der Fall ist, weil der Islam beziehungsweise die Muslim*innen in Europa sehr heterogen sind und unterschiedliche religiöse, politische, ethnische und nationale Zugehörigkeiten umfassen, gerät dabei in den Hintergrund. Die Muslim*innen in Österreich reichen von kürzlich angekommenen Asylsuchenden aus dem mittleren Osten über Menschen, die schon vor Jahrzehnten etwa vom Balkan oder aus der Türkei als Arbeitsmigrant*innen gekommen sind, bis hin zu Menschen, die bereits seit Generationen Österreicher*innen sind, und selbst damit ist die muslimische Vielfalt im Land nur bruchstückhaft beschrieben. Manche Muslim*innen sind streng religiös, andere haben eher einen traditionsgebundenen Zugang, vergleichbar mit Christ*innen, deren Religionspraxis sich auf das Feiern von Weihnachten und Übergangsriten wie Hochzeiten beschränkt. Klar ist jedoch, dass der auf den Islam fokussierte Diskurs Menschen mit Bezügen zum Islam (sei es in der Familie oder im Herkunftsland) unter Identifikationsdruck bringt. Während Zugehörigkeit zur Mehrheitsreligion eine gewisse Selbstverständlichkeit mit sich bringt, die wenig Erklärung bedarf, wird von Menschen mit Bezügen zum Islam kontinuierlich erwartet, sich zur Kategorie Muslim*in zu positionieren (Brubaker 2013a). Das löst wiederum Reaktionen bei Betroffenen

aus, die sich mit dieser Kategorie nicht primär aus religiösen Gründen, sondern aus der Position als Minderheit heraus identifizieren.

Im politischen Diskurs ist kaum von unterschiedlichen Lebenswelten unter Muslim*innen die Rede. Dies hängt auch damit zusammen, dass jene am Diskurs Beteiligte, die das Sprechen über den Islam und die Muslim*innen vorantreiben, aus politischem Kalkül ein Interesse an Ausgrenzung und pauschaler Herabwürdigung einzelner Minderheitengruppen haben. Für Österreich lässt sich in der Analyse von Parlamentsprotokollen zu Integrationsdebatten zeigen, dass sich die Benennung von Migrant*innen als Muslim*innen gemeinsam mit der Agenda der rechtspopulistischen Parteien entwickelt. Diesem begegnen dann zunächst Die Grünen mit einer Gegenposition und es kommt zu einem Prozess der Polarisierung. Parteien an den politischen Rändern können sich hier gut profilieren (Gruber 2014). Die sogenannten Mainstreamparteien kommen in den darauffolgenden Jahren durch die Themenführerschaft der FPÖ unter Druck und werden durch die verstärkte Polarisierung des Themas gezwungen, sich zu positionieren. Der Begriff der Themen

Grafik 3: Anteil der Wortbeiträge zu Islam/Muslim*innen in parlamentarischen Integrationsdebatten der Jahre 2001, 2007 und 2015 nach Parteien



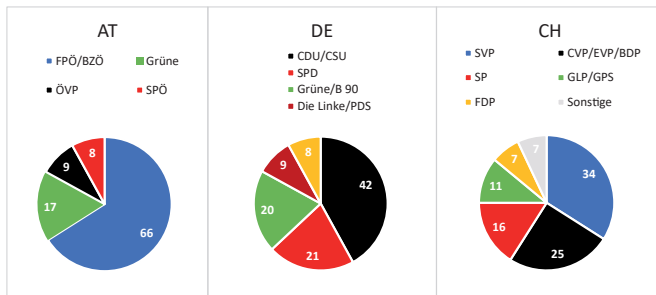
Quelle: eigene Erhebung und Darstellung, siehe auch Mattes 2021, 226.

führerschaft meint in der Politikwissenschaft, dass Wähler*innen einer Partei oder Person die Fähigkeit zuschreiben, ein bestimmtes Politikproblem besser als andere Mitbewerber*innen lösen zu können (Stubager 2018, 349). Cas Mudde (2016a) beschreibt, wie sich in ganz Europa im Wesentlichen zwei Reaktionen der Mainstreamparteien auf vergleichbare Prozesse beobachten lassen, nämlich die (teilweise) Übernahme rechtspopulistischer Positionen oder ein Verfallen ins Schweigen zu diesem Thema. Nach der in Österreich zunächst von der FPÖ ausgehenden Fokussierung auf antimuslimische und antiislamische Ressentiments ist mit der Zeit eine Übernahme vieler Inhalte durch andere Parteien beobachtbar.

In Grafik 3 wird der Anteil der jeweiligen Nationalratsparteien am Sprechen über den Islam beziehungsweise Muslim*innen im Integrationskontext in Prozent dargestellt. Im Zeitverlauf zeigt sich, wie das Thema zunächst von Nischenparteien besetzt wird, dann vollständig von der FPÖ eingenommen und schließlich insbesondere von Parteien der Mitte eingebracht wird.

In einer vergleichenden Studie zu Integrationsdebatten in Deutschland, Österreich und der Schweiz zeigt sich, dass immer die im politischen Spektrum am weitesten rechts stehenden politischen Parteien am meisten über den Islam sprechen (siehe Grafik 4).

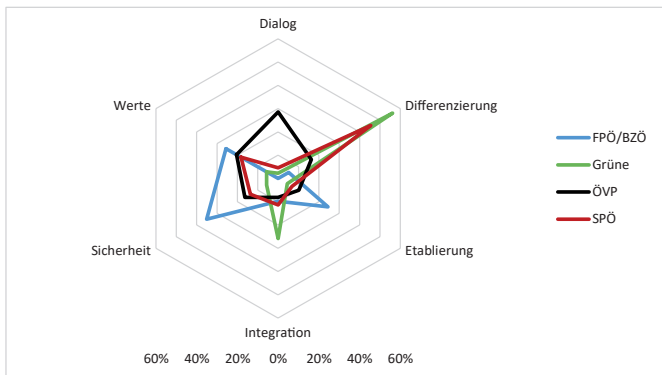
Grafik 4: AT-DE-CH-Vergleich zum Sprechen über Islam/ Muslim*innen in parlamentarischen Integrations- debatten von 1993 bis 2013 nach Parteien



Quelle: eigene Erhebung, eigene Darstellung, siehe auch Mattes 2018, 197.

Eine thematische Analyse der Wortmeldungen der Parteien zum Thema Islam im Kontext von Migration zeigt, dass rechte und rechts-populistische Parteien insbesondere auf die Themen Sicherheit und Werte setzen, während linke Parteien das Thema eher unter dem Blickwinkel Differenzierung und Integration einbringen (siehe Grafik 5). Eine Besonderheit stellt die Dialogorientierung der ÖVP dar, was der langjährigen religionsfreundlichen Haltung dieser Partei entspricht und sich erst in jüngster Zeit geändert hat (siehe Kapitel 4). Bei der Studie handelt es sich um eine Langzeituntersuchung von Parlamentsprotokollen über einen Zeitraum von 20 Jahren, das heißt die Positionierung der Parteien wird hier für die Jahre 1993 bis 2013 verdichtet. Die Themengruppen wurden im Zuge der Analyse des Materials herausgearbeitet. Unter „Dialog“ sind alle Wortmeldungen zusammengefasst, die für den Austausch unter und mit Religionsgemeinschaften eintreten. Hinter dem Themencluster „Werte“ stehen Beiträge zu Moral und Geschlechterfragen sowie zum Demokratieverständnis von Migrant*innen. „Sicherheit“ wird für alle Meldungen genutzt, die Islam mit sicherheitspolitischen

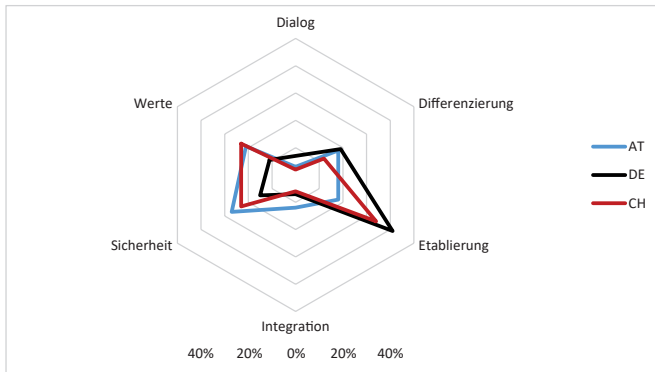
Grafik 5: Themensetzung der Parteien beim Sprechen über Islam/Muslim*innen in parlamentarischen Integrationsdebatten von 1993 bis 2013



Quelle: eigene Erhebung, eigene Darstellung, siehe auch Mattes 2018, 199.

Fragestellungen in Verbindung bringen. „Integration“ ist das Label für allgemeine Wortbeiträge zu Islam und Integrationsprozessen, die keine der anderen Konnotationen beinhalten. „Etablierung“ nimmt auf alle institutionellen Anpassungsprozesse, etwa rechtliche Anerkennungsfragen, aber auch Details der Ausgestaltung dieser rechtlichen Anerkennung Bezug. Alle Debattenbeiträge, die sich gegen Pauschalisierungen zu Muslim*innen in Österreich äußern, sind unter „Differenzierung“ zusammengefasst.

Grafik 6: AT-DE-CH-Vergleich zur Themensetzung beim Sprechen über Islam/Muslim*innen in parlamentarischen Integrationsdebatten von 1993 bis 2013



Quelle: eigene Erhebung, eigene Darstellung, siehe auch Mattes 2018, 198.

In Österreich ist durch das Islamgesetz von 1912 der besondere Zustand einer rechtlichen Anerkennung des Islam gegeben. Dagegen wird in Deutschland und der Schweiz auch insbesondere über Fragen der Anerkennung diskutiert. Dieser Schwerpunkt wird in Österreich kaum gesetzt. Wenn über Anerkennung gesprochen wird, dann zumeist im Kontext von Forderungen der FPÖ, rechtliche Privilegien abzuerkennen. Hier zeigt sich auch, wie deutlich sich der Diskurs in Österreich von jenem in Deutschland und der Schweiz unterscheidet. Ein großes inhaltliches Feld, rechtliche Anerkennung und Etablierung

von religiösen Strukturen (zum Beispiel Seelsorge, theologische Ausbildungsstätten etc.) in staatlichen Institutionen, fällt aufgrund bestehender gesetzlicher Regelungen weitgehend weg (siehe Grafik 6).

Das Thema Sicherheit stellt einen weiteren wichtigen Ausgangspunkt für die Hochkonjunktur des Religionsthemas im Migrationskontext dar, der im Folgenden besprochen wird.

3.2 *Wie nach 9/11 Sicherheitsdiskurse mit Religion verknüpft werden*

In zahlreichen Publikationen, aber auch in der Wahrnehmung vieler Menschen, wird die Verschiebung hin zur Sicherheitsperspektive auf Migration an die Terroranschläge des 11. September 2001 in New York geknüpft. Ich greife in diesem Unterkapitel bewusst auf Quellen von vor 2001 zurück, da im Rückblick oft vergessen wird, dass die Sicherheitsperspektive der Thematisierung von Religion im Migrationskontext deutlich vorausgegangen ist. Als die Anschläge von 9/11 Terrorismus global zum vorrangigen Thema machten und klar wurde, dass einige Attentäter in Deutschland gelebt hatten, konnten diese Ereignisse leicht in die bestehende Erzählung von Migration als Sicherheitsbedrohung einfließen.

Migration war lange Zeit insbesondere ein mit dem Arbeitsmarkt verknüpftes Thema. Die hier bereits besprochenen Gastarbeitsregime holten Menschen für den Arbeitsmarkt ins Land. Daher standen auch die Arbeitsmarktpolitik und die an ihr Beteiligten im Zentrum der Migrationspolitik. In Österreich war diese ganz im Sinn der Konkordanzdemokratie ein von der Sozialpartnerschaft dominiertes Politikfeld (Bauböck/Perchinig 2006). Erst ab den 1990er-Jahren wurde Fluchtmigration verstärkt zum Thema und brachte andere Facetten in die Migrationspolitik ein.

Mit Ende des Kalten Krieges kamen neue Wanderungsbewegungen auf, aber auch diffuse Gefahren, die Aggressionen anderer Nationalstaaten als potenzielle Bedrohungen ablösten: Kriminalität, Drogen und, wie Thomas Faist (2006) argumentiert, Migration. Dabei geht es nach Faist um eine „objektlose Angst“, die sich im Gegensatz zur konkreten Bedrohung durch sowjetische Militärs

im Kalten Krieg nicht an Staaten und dem Schutz des Territoriums vor Angriffen an den Grenzen festmachen lässt. Viele schwelende Konflikte ethnischer und nationaler Minderheiten wurden nun wahrgenommen, transnationale Konflikte und importierte Konflikte von Diasporagemeinden (siehe Infokasten 4) wurden sichtbarer. Samuel Huntingtons These vom Clash der Zivilisationen (1993) befeuerte die Wahrnehmung von Migration als Bedrohungsszenario zusätzlich. In der Folge wurde Migration zunehmend mit sicherheitspolitischen Maßnahmen begegnet, die Bürger*innen suggerieren sollten, dass Nationalstaaten Migration kontrollieren können: verstärkte Grenzkontrollen, Abschieberegeln, intensivierete Kontrollen von im Land anwesenden Migrant*innen etc. Faist schreibt von einem Migrations-Sicherheits-Nexus (Faist 2006).

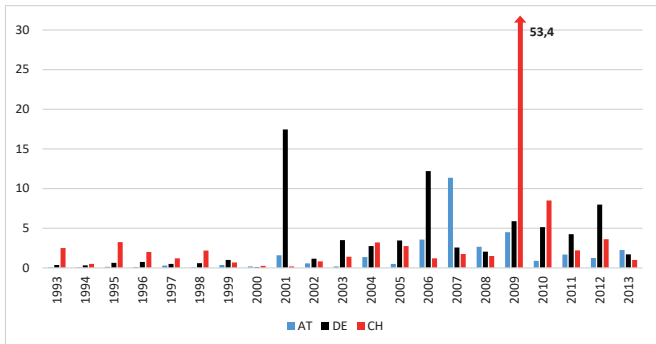
Eine solche Verschiebung hin zu einer Sicherheitsperspektive in der Thematisierung von Migration ist auch auf europäischer Ebene zu beobachten. Jef Huysmans (2000) beschreibt, wie die seit den 1980er-Jahren verstärkt aufkommende Wahrnehmung von Migration als Bedrohung für den Wohlfahrtsstaat, den Arbeitsmarkt und die innere Sicherheit auch die Europäisierung des Feldes Migrationspolitik bestimmt hat. In seinem Text wird zur Verdeutlichung, wie insbesondere Asyl und Illegalität diskursiv miteinander verschränkt werden, ein Auszug aus dem Programm der österreichischen Ratspräsidentschaft von Juli bis Dezember 1998 folgendermaßen zitiert: „In recent years the steep rise in the *number of illegal immigrants (and therefore potential asylum-seekers)* caught has revealed the increasing need to include their fingerprints in the system [...]“ (Huysmans 2000, 755, Hervorhebungen im Original).¹¹ Huysmans will damit verdeutlichen, dass die Politik den Beschluss gefasst hat, Menschen, die eine Grenze ohne dafür notwendige Aufenthaltspapiere, aber mit dem Ziel einer Asylantragstellung übertreten, als

¹¹ Leider war ein potenzielles deutsches Original für dieses Zitat nicht auffindbar, deswegen anbei eine Rückübersetzung: In den letzten Jahren hat der steile Anstieg der Zahl der aufgegriffenen illegalen Immigrant*innen (und damit potenziellen Asylbewerber*innen) gezeigt, dass erhöhter Bedarf besteht, ihre Fingerabdrücke in das System aufzunehmen.

illegale Migrant*innen zu behandeln und somit Fluchtmigration zunächst als Rechtsverletzung zu betrachten.

Deutlich wird aus den Ausführungen von Faist und Huysman, dass bereits in den 1990er-Jahren auf nationalstaatlicher wie europäischer Ebene die Themen Sicherheit und Migration aufs Engste verknüpft waren. Die Zeit des Umbruchs nach dem Fall des Eisernen Vorhangs ließ neue Themen aufkommen und damit einhergehend Ängste und Verunsicherungen, die diskursiv mit Migration verknüpft wurden. Der bis dahin beispiellose Aufstieg einer rechts-populistischen Partei unter Jörg Haider, der ganz und gar auf „das Ausländerthema“ setzte, bestätigt diese Entwicklung auch für den österreichischen Kontext (siehe auch Horvath 2014).

Grafik 7: Vergleich der durchschnittlichen Erwähnung von Islam/Muslim*innen pro parlamentarischen Integrationsdebatte in Österreich, Deutschland und der Schweiz



Quelle: eigene Erhebung, eigene Darstellung, siehe auch Mattes 2018, 195.

Dass die Verknüpfung von Religion, Migration und Sicherheit nicht durch die Terroranschläge des 11. September 2001 verursacht wurde, sondern auf politisches Agenda Setting zurückzuführen ist, zeigen auch vergleichende Daten. In Österreich, Deutschland und der Schweiz kann das Sprechen über Islam und Muslim*innen im

Integrationskontext jeweils auf politische Ereignisse zurückgeführt werden. In Österreich ist dies die Neuorientierung der FPÖ unter Heinz Christian Strache ab 2006, in Deutschland die Gründung der Islamkonferenz im Jahr 2006 – die neben einer Klärung des Rechtsstatus des Islam in Deutschland auch die Integration von Muslim*innen fördern sollte – und in der Schweiz die Volksinitiative gegen den Bau von Minaretten im Jahr 2009 (siehe Grafik 7). In Deutschland ist zudem eine Spitze im Jahr 2001 erkennbar, die auf Debatten um die in Deutschland ansässigen Attentäter von 9/11 zurückzuführen ist.

Seit 9/11 wurde eine Vielzahl an Sicherheits- und Überwachungsmaßnahmen getroffen, die mit der Gefahr von (islamistischem) Terror begründet wurden. Mehrere Terroranschläge in Europa, darunter Madrid 2003, London 2005 und die Terroranschläge in Paris im Jahr 2015 haben gezeigt, dass islamistischer Terror eine sehr reale Bedrohung ist. Noch viel mehr Leid erzeugte diese Form von Gewalt allerdings außerhalb von Europa, etwa in Syrien, Afghanistan, Pakistan und dem Irak. Muslim*innen in Europa sehen sich aufgrund des Terrors im Namen des Islam aber auch ständig mit einem Gewaltverdacht konfrontiert. Viele Jugendliche sind mit Erzählungen, die Islam mit Gewalt gleichsetzen, aufgewachsen. Muslimische Verbände wurden immer wieder mit der Aufforderung konfrontiert, sich von Terrorismus zu distanzieren, obwohl in der Regel kein Grund besteht anzunehmen, dass sie Gewalt befürworten. Von einem „Distanzierungszwang“ schreibt etwa Riem Spielhaus (2009).

Auch wenn islamistische Terroranschläge in Europa alles andere als alltäglich sind, wird mit der potenziellen Gefahr, die von Muslim*innen diesbezüglich ausgehen könnte, dauerhaft Politik gemacht. Dabei ist der Grat zwischen ernst gemeintem sicherheitspolitischem Bemühen um Eindämmung einer realistischen Gefahr und der Profilierung durch Ausgrenzung schmal. Ein gutes Beispiel stellt etwa die in Österreich im Sommer 2020 ins Leben gerufene Dokumentationsstelle politischer Islam dar. Hier sollte, laut Ankündigung der zuständigen Ministerin Susanne Raab mit wissenschaftlichen Methoden erhoben werden, welche Gefahr vom politischen Islam in Österreich ausgeht (kurier.at 2020a). Der Forschung ist damit

eine Aufgabe angetragen, die eigentlich im Bereich des Verfassungsschutzes liegt. Bereits die Verfasstheit dieser Einrichtung fokussiert auf eine einzelne Religionstradition und das basierend auf einem schwammigen Begriff von Extremismus. Der Religionswissenschaftler Franz Winter spricht etwa von einem „Akt der Diskriminierung einer einzelnen Religion“, der ein „diffuses Gefahrenbild, das alle Muslime in Geiselnhaft nimmt“ hinterlässt (katholisch.at 2020b). Näheres zur Arbeitsweise der Stelle ist zum Zeitpunkt der Abfassung des Buches nicht bekannt. Eine erste Publikation tastet sich an Begrifflichkeiten zum politischen Islam heran und enthält die Arbeit des US-amerikanischen Forschers Lorenzo Vidino zur Präsenz der Muslimbruderschaft in Österreich (Khorchide/Vidino 2020).

Die Besetzung der Leitungsposition erfolgte aus den Reihen des Österreichischen Integrationsfonds. Der ÖIF ist die inhaltlich wie personell an das für Integration zuständige Ministerium gebundene Integrationsagentur des Bundes. In der Stellenausschreibung (veröffentlicht in der Wiener Zeitung am 16. Juli 2020) waren etwa „fundierte Kenntnisse im Rechnungswesen“ gefordert, aber keinerlei Sprachkenntnisse, die in Bezug auf muslimische Diskurse relevant sind (Arabisch, Türkisch, Dari/Farsi etc.). Auch nachgewiesenes Fachwissen zum Islam war kein Einstellungskriterium, sondern lediglich ein „[s]ehr gutes Verständnis von Trends und Entwicklungen im Zusammenhang mit religiös motiviertem politischem Extremismus (Schwerpunkt Politischer Islam)“. Der Aufbau der Stelle erfolgte in Konfrontation mit Religionsgemeinschaften und ohne zugrunde gelegte inhaltliche Ausrichtung auf die für Fragen religiöser Radikalisierung sicherlich zentrale Thematik innermuslimischer Diskurse. Dies entspricht der auch bisher im Österreichischen Integrationsfonds praktizierten Einbindung von Auftragsforschung, um polarisierende Ergebnisse zu präsentieren (siehe Kapitel 2.3). Immer wieder wurden in der Vergangenheit Auftragsarbeiten zu Gefahren durch den Islam beziehungsweise muslimische Zuwanderung vorgelegt. Die Verschmelzung eines Sicherheitsdiskurses mit einem Religionsdiskurs in den Debatten über Migration, die von vielen Autor*innen beschrieben wird (Cesari 2009b; Mattes 2016), ist an diesem Beispiel kompakt nachvollziehbar.

Neben der Rolle der politischen Parteien und der Auftragsforschung ist hier vor allem auch die Rolle der Medien hervorzuheben. Zwischen diesen Beteiligten finden einander verstärkende Prozesse statt. Studien zeigen, dass Menschen ablehnende Einstellungen gegenüber Muslim*innen haben, die nicht auf persönlichen schlechten Erfahrungen beruhen. Zugespitzt formulieren Müller et al. (2017, 154): „Das Problem sind die sozial dominanten Menschen, die ihre Etabliertenvorrechte durch Muslime bedroht sehen und eine ‚Islamisierung des Abendlandes‘ befürchten.“ Mit „sozial dominant“ bezeichnen die Autorinnen hier Menschen mit einer hohen sozialen Dominanzorientierung, also einer Werthaltung, die davon ausgeht, dass ihnen aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit eine dominante gesellschaftliche Position zusteht. Mediale Narrative spiegeln, produzieren, reproduzieren und verbreiten solche und andere Erzählungen über den Islam und Muslim*innen.

In einer deutschen Studie zur Medienrepräsentation von Islam beziehungsweise Muslim*innen über einen Zeitraum von über 30 Jahren findet Tim Karis (2013, 159) sechs prägende Narrative:

1. den Aufstieg des Fundamentalismus,
2. den Niedergang des alten Orients,
3. den *Clash of Civilizations*,
4. den islamistischen Terrorismus,
5. das Problem der Integration,
6. die Diskriminierung der Muslime.

Die ersten beiden Narrative beziehen sich prioritär auf Entwicklungen in Ländern mit muslimischen Bevölkerungsmehrheiten und haben häufig die iranische Revolution und andere Ereignisse, die zu einem Abweichen vom „Normalzustand Säkularisierung“ (so Karis) führen, zum Thema. Opfer sind hier jene Muslim*innen, die unter den Entwicklungen in ihrem Umfeld leiden, häufig Frauen und Kinder. Die Erzählungen zum Kulturkonflikt und islamistischen Terror dagegen sehen „den Westen“ oder „westliche Gesellschaften“ als Opfer von Wertekonflikten und deren gewalttätiger Austragung, sind aber durch eine stark globale Perspektive geprägt. Die letzten beiden von Karis herausgearbeiteten Narrative beziehen sich auf

muslimische Minderheiten in Europa und Probleme des Zusammenlebens. Das problemorientierte Integrationsnarrativ erzählt von Muslim*innen, die sich aufgrund ihrer traditionalistischen Wertvorstellungen nicht in die europäischen Gesellschaften eingliedern und auch ihre Kinder davon abhalten. Opfer sind dementsprechend jüngere Generationen von Muslim*innen, denen das westliche Leben verwehrt wird, und der Westen selbst, der unter nicht integrierten Bevölkerungsgruppen zu leiden hat. Zuletzt findet sich auch die Erzählung von Feindlichkeit gegenüber Muslim*innen und wie diese durch den Rechtspopulismus befeuert wird. In diesem sechsten Narrativ wird die Diskriminierung von Muslim*innen in europäischen Gesellschaften thematisiert. Diese Narrative sind immer wieder miteinander verknüpft und haben bestimmte Konjunkturphasen, die von Ereignissen, politischen Debatten, globalen Entwicklungen und medialen Schwerpunktsetzungen abhängen.

3.3 Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit: antimuslimischer Rassismus, Antisemitismus

Wenn wir von der Schnittstelle zwischen Religion und Migration sprechen, so geht es zumeist um Minderheitengruppen und nicht selten um einen problematischen Umgang mit ihnen. Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit ist ein Überbegriff, um Phänomene wie Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Homophobie, Antisemitismus, Islamfeindlichkeit und Sexismus zu beschreiben. Wilhelm Heitmeyer, der den Begriff geprägt hat, erklärt ihn so:

Menschenfeindlichkeit zielt nicht auf ein Feindschaftsverhältnis zu einzelnen Personen, sondern bezieht sich auf Gruppen. Werden Personen aufgrund ihrer gewählten oder zugewiesenen Gruppenzugehörigkeit als ungleichwertig markiert und feindseligen Mentalitäten der Abwertung und Ausgrenzung ausgesetzt, dann sprechen wir von *Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit*. Hierdurch wird die Würde der betroffenen Menschen antastbar und kann zerstört werden. (Heitmeyer 2006, 6; Hervorhebungen im Original)

Die drastische Formulierung des Zerstörens von menschlicher Würde verdeutlicht die Relevanz von gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, nicht nur für betroffene Gruppen und Individuen, sondern für demokratische Grundfesten und deren menschenrechtliches Fundament. „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen“, lautet Artikel 1 der Charta der Grundrechte der Europäischen Union, die in Österreich im Verfassungsrang steht¹². „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen“, ist Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.¹³ Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit macht die Würde mancher Menschen antastbar und stellt somit die moralische Gleichwertigkeit aller Menschen grundlegend infrage.

Nun hat eine Welt ohne gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit nie existiert und die grausamen Auswüchse solcher Anfeindungen prägen die Menschheitsgeschichte bis heute. Wenn aber auch in demokratischen Staaten zu beobachten ist, dass bestimmte Anfeindungen gehäuft auftreten und gesellschaftlich breiter akzeptiert werden, ist Sorge durchaus angebracht. Migration ist im Zuge der Politisierung des Themas seit den 1990er-Jahre zunehmend Ausgangspunkt, um Grenzziehungen gegenüber einzelnen Gruppen festzumachen. Verstärkt lässt sich aber auch Religion als Merkmal zur Benennung von ausgegrenzten Gruppen beobachten.

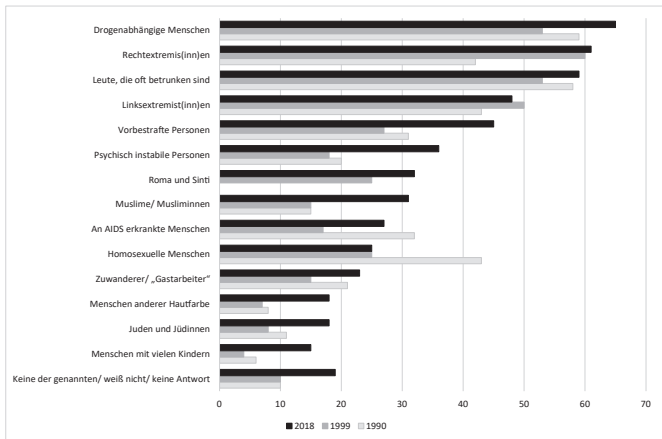
Sehr eindeutig kann anhand quantitativer Studien zu Vorurteilen nachvollzogen werden, welche (konstruierten) Gruppen

¹² Charta der Grundrechte der Europäischen Union (2000/C 364/01); in Österreich im Verfassungsrang im Rahmen des Vertrags von Lissabon zur Änderung des Vertrags über die Europäische Union und des Vertrags zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft samt Protokollen, Anhang und Schlussakte der Regierungskonferenz einschließlich der dieser beigefügten Erklärungen („Reformvertrag“), BGBl. III Nr. 132/2009 in der Fassung (idF) BGBl. III Nr. 149/2016, BGBl. III Nr. 156/2016, BGBl. III Nr. 159/2016 und BGBl. III Nr. 169/2016.

¹³ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (A/RES/217, UN-Doc. 217/A-(III)).

Ausgrenzung erfahren. Eine für das Erheben von Vorurteilen bewährte Frage ist die, neben wem jemand nicht wohnen möchte. Die Österreichische Wertestudie hat diese Frage über Jahrzehnte hinweg gestellt (siehe Grafik 8). Wollten 1990 und 1999 noch um die 15 Prozent der Menschen nicht neben Muslim*innen wohnen, waren es 2008 bereits 31 Prozent. Ähnliches zeigt sich für die Gruppe der jüdischen Personen, die sich 2008 nach einem deutlichen Anstieg 18 Prozent der Befragten nicht als Nachbar*innen wünschten (Friesl/Renner/Wieser 2010).

Grafik 8: „Ungeliebte“ Nachbar*innen der Österreicher*innen (1990, 1999, 2008) laut der Österreichischen Wertestudie, Werte für Ablehnung in Prozent



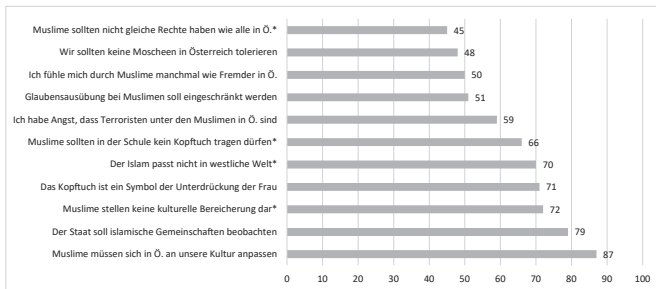
Quelle: eigene Darstellung nach Friesl/Renner/Wieser 2010, 16.

Aus der zuvor schon erwähnten Boundary-Forschung (siehe Kapitel 3.1) wissen wir, dass solche Grenzen immer wieder Verschiebungen erfahren. Aus Grafik 8 zur europäischen Wertestudie lässt sich etwa eine solche Grenzverschiebung in Bezug auf homosexuelle Menschen ablesen. Ihnen wird deutlich weniger Ablehnung entgegengebracht als noch zu Beginn der Befragung 1990. Die Situation

für Muslim*innen hat sich dagegen in genau umgekehrter Richtung verändert.

In einer an der Universität Salzburg von Wolfgang Aschauer durchgeführten Studie sagen 70 Prozent von 1200 Befragten einer repräsentativen Stichprobe, dass der Islam nicht in die westliche Welt passe (siehe Grafik 9). Der Studienautor führt diese erschreckenden Ergebnisse unmittelbar auf den negativen Diskurs zurück.

Grafik 9: Daten zu Einstellungen zu Muslim*innen in Österreich aus dem Sozialen Survey 2018 aus dem Austrian Social Science Data Archive, Zustimmung zu Aussagen in Prozent¹⁴



Quelle: eigene Darstellung, zitiert nach Aschauer et al. 2019, 16.

Über die Hälfte der Befragten bejahen, dass die Glaubensausübung von Muslim*innen eingeschränkt werden sollte. Und 45 Prozent der Studienteilnehmer*innen sprechen Muslim*innen gar die Gleichberechtigung mit allen in Österreich lebenden Menschen ab. Die Ergebnisse sind sicherlich mit Vorsicht zu betrachten. Hier handelt es sich um sehr provokante Fragestellungen, die eine sehr gute Testung erfordern. Eine andere Problematik liegt in der vom Studienautor übernommenen Ergebnisdarstellung: Die Befragten konnten ihre

¹⁴ Sternchen markieren umgepolte Indikatoren, also Fragen, die anders formuliert gestellt wurden und zur besseren Vergleichbarkeit vom Studienautor in umgekehrter Form dargestellt werden.

Antworten auf einer Skala von 1 (stimme nicht zu) bis 5 (stimme zu) wählen; abgebildet sind die Zustimmungsraten, für welche die Kategorien 3, 4 und 5 addiert wurden. Da 3 bei Antwortmöglichkeiten von 1 bis 5 eigentlich eine neutrale Antwort darstellt, ist eine Verzerrung anzunehmen. Dennoch zeigen diese drastischen Ergebnisse, dass in der Praxis das passiert, was Heitmeyer als Effekt von gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit befürchtet: Die Würde, und damit die Grundlage für gleiche Rechte, angefeindeter Menschengruppen wird als antastbar verstanden und zur Diskussion gestellt.

Das hier besprochene Phänomen antimuslimischer und antiislamischer Ressentiments und Anfeindungen, das sich in ganz Europa zunehmend zeigt (Pollack/Müller/Rosta et al. 2014), wird in der Literatur auch als antimuslimischer Rassismus oder Islamophobie besprochen. Beide Begriffe werden auch problematisiert. Die Kritik richtet sich im Wesentlichen auf fehlende oder fehlerhafte Definitionen sowie missbräuchliche Verwendung, etwa durch islamistische Akteur*innen, die jede Kritik am Islam mit dem Argument, diese sei islamophob oder ein Fall von antimuslimischem Rassismus, abtun wollen (siehe dazu Pfahl-Traugher 2020). Tatsächlich wird und wurde der Begriff „Islamophobie“ etwa von der Muslimbruderschaft oder vom türkischen Präsidenten Erdoğan sehr bewusst eingesetzt, um Politiken in ihren (nicht unbedingt demokratischen) Interessen voranzutreiben. 2020 bezichtigte Erdoğan etwa nach verschärften Maßnahmen gegen religiös motivierte Gewalt in Frankreich mehrere europäische Staatsspitzen der Islamophobie und des Faschismus (BR24.de 2020). Eine solche Rhetorik muss sicherlich dem schwelenden Konflikt der Europäischen Union mit der Türkei um Rechtsstaatlichkeit und Einhaltung von Menschenrechten zugerechnet werden. Gleichzeitig ist die *racialization* von Religion, also der Prozess, bei dem insbesondere das Kopftuch von muslimischen Frauen zum sichtbaren Anderen eines weißen Europas wird, nicht zu leugnen (El-Tayeb 2011). Die Frage, ob Muslim*innen eine Rasse seien, ist im Hinblick auf den Begriff antimuslimischer Rassismus nicht angebracht. Auch jeder anderen Form von Rassismus liegt keine biologische oder anderweitig faktische Rasse zugrunde, sondern die Konstruktion einer

Hierarchie von Menschengruppen durch äußerliche und zugeschriebene Merkmale (Gilroy 1998).

Das Spannungsfeld zwischen der Benennung gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit und dem Abtun legitimer Kritik, erinnert vielleicht manche an Debatten zum Antisemitismus. Auch hier wird immer wieder diskutiert, wo etwa die Grenze zwischen legitimer Kritik am Staat Israel und antisemitischen Anfeindungen liegt (Kempf 2015). Solche Fragen sind nicht pauschal zu beantworten und wer dies behauptet, entlarvt sich schlicht als unseriös. Hier gilt es, ein gutes gesellschaftliches Gesprächsklima aufrechtzuerhalten und den entsprechenden inhaltlichen Diskussionen Raum zu geben. Leider ist angesichts zunehmender gesellschaftlicher Polarisierungstendenzen eine Verengung der Räume für solche Gespräche festzustellen.

In den vergangenen Jahren zeigen dramatische Einzelfälle, aber auch Auftragsstudien zum Thema (Filzmaier/Perlot 2017, Zeglöwits/Unterhuber/Sommer 2019), dass Antisemitismus nicht nur unter der politisch rechts orientierten Bevölkerung in Österreich, sondern auch unter kürzlich zugewanderten Menschen aus dem arabischen Raum sehr weit verbreitet ist. Ihren traurigen Ausdruck fand diese Entwicklung im Sommer 2020 mit dem gewalttätigen Angriff auf den Präsidenten der Grazer Synagoge Elie Rosen durch einen syrischen Geflüchteten. Dieser hatte nach einer Reihe von Sachbeschädigungen an der Synagoge und an Räumlichkeiten einer Homosexuelleninitiative den jüdischen Funktionär mit Schlägen attackiert (kurier.at 2020c).

Befragungen haben bereits in der Vergangenheit immer wieder besorgniserregende Werte zur Verbreitung antisemitischer Vorurteile, etwa unter den ab Sommer 2015 nach Österreich Geflüchteten, gezeigt (Filzmaier/Perlot 2017). Auch die Israelitische Kultusgemeinde hat ihre diesbezügliche Sorge zum Ausdruck gebracht. Gleichzeitig sucht gerade der Präsident der Kultusgemeinde, Oskar Deutsch, den Kontakt zur IGGÖ und zu muslimischen Gruppen, die sich gegen Antisemitismus engagieren (derstandard.at 2019). In einem Interview von Deutsch mit der NGO SOS-Mitmensch ist in Bezug auf wachsenden Antisemitismus zu lesen: „Dafür vor allem

die Flüchtlinge verantwortlich zu machen, lehnt Deutsch ab. ‚Dieses Mascherl möchte ich ihnen nicht umhängen. Überhaupt sollten Menschengruppen nicht pauschal verdächtigt werden‘, betont Deutsch“ (MO-Magazin 2019).

Einseitigkeiten sind also nicht angebracht, werden aber im Sinn einer diskursiven Grenzziehungslogik in Politik und Medien immer wieder angewandt. So ist ein Fokus auf das, was vor allem vonseiten vieler ÖVP-Politiker*innen „Neuer Antisemitismus“ genannt wird, willkommene Ablenkung vom „alten“, in Österreich etablierten und weit verbreiteten völkischen, nationalistischen und christlichen Antisemitismus. Ein solcher Fokus birgt die Gefahr dieser Schlussfolgerung: Antisemitisch, das sind „die Anderen“. Zahllose antisemitische Vorkommnisse in schlagenden Burschenschaften, im Umfeld der Freiheitlichen Partei Österreichs (etwa Münch 2018) sowie antisemitisches Liedgut im ÖVP-nahen katholischen Cartellverband (Horacek 2018) und die Verhöhnung von Opfern der Shoah in Chatgruppen der ÖVP-nahen Studierendenvertretung (Fellner/Kroisleitner 2017) machen deutlich, dass weder das eine noch das andere Problem gelöst ist. Ebenso ist Antisemitismus häufig in der Form extremer Israelfeindlichkeit unter manchen politisch links stehenden Gruppen ein Problem. Antisemitismus als „importiert“ zu bezeichnen, greift daher zu kurz und verhindert eine realistische Auseinandersetzung mit einer in Österreich erschreckend weit verbreiteten Form der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (Edtmaier 2020). Nichtsdestotrotz zeigen sich bedenkliche antisemitische Vorurteile bei (leider meistens nicht repräsentativ angelegten) Befragungen von Menschen aus dem arabischen Raum und der Türkei (Zeglovits/Unterhuber/Sommer 2019) und diese Tendenzen gilt es ernst zu nehmen.

3.4 Migrantische Religionsgruppen abseits der öffentlichen Wahrnehmung

Während Muslim*innen im Migrationsdiskurs sehr viel Aufmerksamkeit zuteilwird, finden andere Religionsgruppen, deren Präsenz oder Wachstum in Österreich ebenfalls auf Migrationsbewegungen

zurückgeht, kaum Beachtung. Dazu gehören Sikhs, Hindus, Anhänger*innen verschiedener neureligiöser Bewegungen aus dem asiatischen Raum und insbesondere Christ*innen verschiedenster Konfessionen und Kirchen. Zahlenmäßig am relevantesten sind christlich orthodoxe Kirchen, die in Österreich durch die traditionell starke Zuwanderung aus Osteuropa schnell wachsen, deutlich schneller als der Anteil an Muslim*innen. Während sich der Anteil an Muslim*innen seit 2001 in etwa verdoppelt hat, hat sich der Anteil von orthodoxen Christ*innen an der Gesamtbevölkerung um das Ein- und einhalbfache gesteigert (Goujon/Jurasszovich/Potančoková 2017).

Das rasante Wachstum der orthodoxen Kirchen wird jedoch kaum mit Integrationsfragen in Verbindung gebracht. Während zu Beginn der Institutionalisierung der Integrationspolitik in Österreich gelegentlich auch orthodoxe Christ*innen angesprochen wurden, ist dies heute kaum noch der Fall. Auch dieses Ignorieren von anderen Religionsgruppen als den Muslim*innen ist im Licht des dominanten Migrationsdiskurses zu sehen, in dem eine starke Verengung der Gruppe „der Anderen“ stattgefunden hat. Mit Ansprache und Nichtansprache, mit der Problematisierung und dem Ignorieren unterschiedlicher Gruppen wird Politik gemacht (siehe dazu auch Stajić 2020). In den national verfassten orthodoxen Kirchen werden Gottesdienste in der Regel in der jeweiligen Nationalsprache gefeiert. Intern scheinen Integrationsfragen aber durchaus ein Thema zu sein. Der rumänisch-orthodoxe Bischofsvikar Nicolae Dura rief etwa 2018 in einem Interview seine Kirchenmitglieder zu verstärkten Bemühungen um Integration auf. Ein Teil der Rumän*innen sei bestens integriert, sagte Dura, aber „andere wohnen wiederum nur hier“ (religion.orf.at 2018).

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive sind die Veränderungen innerhalb der orthodoxen Kirchen im Migrationskontext sehr interessant. Die eigentlich national und in Patriarchaten organisierten Kirchen würden traditionell von den jeweiligen Patriarchaten ausgehende Diasporagemeinden errichten, die wiederum enge Beziehungen zur Mutterkirche pflegten. In der Praxis zeigt sich aber zunehmend auch ein gegenläufiges Modell einer transnationalen Orthodoxie. Dies liegt zum einen an den abgebrochenen Kontakten

und der relativen Eigenständigkeit vieler Diasporagemeinden während der Unterdrückung orthodoxer Kirchen durch kommunistische Regime. Zum anderen haben auch die Bedingungen im Migrationskontext national gebundene Diasporagemeinden zu mehr Kollaboration motiviert (Stöckl 2013).

In Österreich wird etwa der christlich-orthodoxe Religionsunterricht gemeinsam gestaltet. Das orthodoxe Schulumt beschreibt diese besondere, auch für orthodoxe Kirchen neue Situation so:

Da es in Österreich einen gemeinsamen Religionsunterricht für alle orthodoxen SchülerInnen gibt, machen die SchülerInnen im Religionsunterricht die wichtige Erfahrung der Einheit der Orthodoxie, was besonders in der Diaspora sehr wichtig ist. In ihren Ursprungsländern haben die SchülerInnen und deren Eltern die Orthodoxe Kirche meist nur in ihrer serbischen, rumänischen, russischen usw. Gestalt und Tradition kennengelernt. (orthodoxekirche.at 2015)

Ein anderes Beispiel ist die Jugendarbeit der Kirchen, die zum Teil kirchenübergreifend gestaltet wird, etwa in Form des regelmäßig stattfindenden Panorthodoxen Jugendtreffens (orthodoxejugend.at 2019).

Diese Entwicklung ist keine spezifisch christlich-orthodoxe. Alle Religionsgemeinschaften verändern sich im Migrationskontext auf vielfältige Weise. Insbesondere Anpassungsprozesse an die Rolle als religiöse Minderheit führen häufig dazu, dass etwa theologische oder strukturelle Differenzen zwischen einzelnen Gemeinschaften in den Hintergrund geraten. Etwas anders stellt sich die Situation für die Migration von Angehörigen der Mehrheitsreligion dar, in Österreich also bei römisch-katholischen Migrant*innen. Die fremdsprachigen römisch-katholischen Gemeinden, die sogenannten Missionen, werden im Diskurs kaum wahrgenommen. Sie sind auch nicht mit der Situation vieler Minderheitengruppen konfrontiert, die sich um den Aufbau von Strukturen und Etablierung innerhalb der österreichischen Institutionen bemühen müssen. Innerkirchlich ist der Umgang mit anderssprachigen Missionen zwar keineswegs konfliktfrei (Martinovic/Khakpour 2010), dennoch bleiben die gro-

ßen polnisch- und kroatischsprachigen Gemeinden ebenso wie die österreichische Orthodoxie weitgehend abseits der öffentlichen Wahrnehmung.

3.5 Normative Debatte: Religion als Kategorie im Migrationsdiskurs

Dieses Kapitel beschäftigte sich in erster Linie mit der Grundsatzfrage: Wann sollen Migrant*innen als religiös wahrgenommen werden und mit welchen Konsequenzen? Wie also sehen die in der Einleitung vorgestellten theoretischen Blickwinkel der liberalen Theorie, des Sozialkonstruktivismus und des Multikulturalismus diese Frage.

Die derzeitige Situation einer überdeutlichen Wahrnehmung von Muslim*innen als Migrant*innen, die mit Forderungen nach Assimilation (also einer vollständigen Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft) und mit Ausgrenzungen einhergehen, ist aus keiner der drei theoretischen Perspektiven wünschenswert.

Liberalen Theorien sehen Freiheit und Gleichheit als zentrale Werte, daher ist eine einseitige Wahrnehmung von manchen Migrant*innen über das Merkmal Religion jedenfalls abzulehnen. Überhaupt stellt sich aus dieser Perspektive die Frage, warum Religion in einem säkularen Staat eine so große Rolle spielen sollte. Hierfür gibt es nur eine Handvoll „gute Gründe“: Religion muss thematisiert werden, wenn es Freiheitseinschränkungen im Sinn einer Verunmöglichung der freien Religionsausübung gibt. Religion muss Thema werden, wenn die Anerkennung von Religionsgemeinschaften mit dem Anspruch auf Gleichheit vorangetrieben werden soll. Und Religion wird Thema, wenn jene, die sich auf sie berufen, illiberal handeln, wobei dieser dritte Aspekt auch unter Theoretiker*innen des politischen Liberalismus umstritten ist. Ob und wie sehr diese „guten Gründe“ mit Migration zusammenhängen, ist dabei nicht von vornherein klar.

Grundsätzlich kann gesagt werden: Der Pluralismus, den der politische Liberalismus verteidigen will, ist ein vernunftgeleiteter. Religiöse Argumente haben nur nach bestimmten Kriterien darin Platz. Universale Menschenrechte stellen hierfür den Maßstab dar. Verzwickter wird es bei Fragen, bei denen verschiedene Grund-

rechte im Konflikt zueinander stehen. Bekanntes Beispiel ist etwa die Knabenbeschneidung (Recht auf freie Religionsausübung und Erziehungsrechte der Eltern versus Recht des Kindes auf körperliche Unversehrtheit). Solche Fragen beschäftigen Gerichte, sind aber im Migrationsdiskurs nur punktuell Thema. Viel eher thematisiert werden vage Gemengelagen, wie etwa eine angebliche Illiberalität des Islam in Bezug auf Geschlechterverhältnisse, freie Religionsausübung oder Demokratieverständnis.

Liberaler Theorie stößt hier an ihre Grenzen. Einige Theoretiker*innen argumentieren mit dem das im übernächsten Kapitel noch genauer besprochene Böckenförde-Diktum (siehe Kapitel 5): Die Demokratie lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht schaffen kann (Böckenförde 1976). Liberalität kann nicht erzwungen werden. Andere fordern einen „muskulösen“ Liberalismus, der nicht nur illiberale Praktiken, sondern auch illiberale Ansichten sanktioniert. Die verschiedenen Positionen innerhalb des politischen Liberalismus lassen demnach auch nicht unbedingt zu, die hier gestellte Frage nach der Legitimität über die diskursive Wahrnehmung von Migrant*innen als religiös eindeutig zu beantworten. Der Bezug zu Migration ist nämlich bei den Fragen, die sich liberale Theorie in Bezug auf Religion stellt, gar nicht klar. Aus Sicht der liberalen Theorie sind zunächst all jene Menschen relevant, für welche die Gesetzgebung gilt, also alle Wohnbürger*innen. Dass viele dieser Wohnbürger*innen nicht wählen können, aber trotzdem von den politischen Entscheidungen in dem Land, in dem sie leben, betroffen sind, stellt ein generelles demokratiepolitisches Problem dar, das auch vom politischen Liberalismus wahrgenommen wird.¹⁵

Aus Perspektive des Sozialkonstruktivismus lässt sich viel eindeutiger Stellung beziehen. Hier ist klar, dass diskursive Grenzziehungspolitik die eigentlich sehr heterogenen Personenkreis muslimischen Glaubens in Europa zu einer Gruppe homogenisiert, um diese dann auszugrenzen. Von dieser Ausgrenzung profitieren

¹⁵ Diese Frage wird in der Reihe „Migration &“ ausführlicher im Band „Migration und Staatsbürgerschaft“ von Rainer Bauböck und Gerd Valchars diskutiert.

diejenigen, deren Status als Wir-Gruppe dadurch abgesichert wird. Hier wird durch die Frage nach dem *Wie* der Wahrnehmung von Migrant*innen als religiös, auch das *Warum* beantwortet.

Während mit der Kategorie „islamisch“ eine Gruppe „der Anderen“ benannt wird, wird mit der Rede vom „christlichen Europa“ Religion auch zu einem Merkmal der konstruierten Wir-Gruppe. Christlich bezieht sich dabei kaum auf religiöse Inhalte oder kirchliche Strukturen, sondern auf das Produkt einer spezifischen geschichtlichen Entwicklung, in der historisch betrachtet durchaus widersprüchliche Prozesse – Säkularisierung, Aufklärung und die Vormachtstellung christlicher Kirchen – als natürliche Einheit gesehen werden (Asad 2003; Mattes 2017b). Ganz nach dem Prinzip des Othering werden der Outgroup alle unerwünschten, negativen Merkmale zugeschrieben, während die Ingroup nur mit Positivem assoziiert wird (Schönhuth 2006).

Migrant*innen sollten aus dieser Perspektive dann anhand des Merkmals Religion im Diskurs präsent sein, wenn dies der Differenzierung oder der Benennung rassistischer Strukturen dient. Auch wenn hier nicht „Rasse“, sondern Religion zum Merkmal von Ausgrenzung wird, sieht eine sozialkonstruktivistische Perspektive vergleichbare Muster der Erniedrigung und Ausgrenzung einer (konstruierten) Menschengruppe, bei gleichzeitiger Aufwertung einer anderen. Einer im Wesentlichen rassistischen Politik können antirassistische Interventionen entgegengesetzt werden, die auch die Thematisierung der Merkmale, anhand derer ausgegrenzt wird, erfordert. Wenn Religion zum Ausgrenzungsmerkmal wird, wird also eine kritische Thematisierung der Religionskategorie gefordert werden.

Darüber hinausgehend wird aber in diesem normativen Blickwinkel der Migrations- und Integrationsdiskurs an sich als problematisch und von Abwertungsstrukturen dominiert gesehen (Hess/Binder/Moser 2009). Die Thematisierung von Migrant*innen, wie sie derzeit erfolgt, wird also bereits kritisch und als hinterfragenswert betrachtet. Viele Autor*innen gehen davon aus, dass Macht-habende davon profitieren, wenn Integration und Sozialaufstieg von Migrant*innen nicht gelingen, da dadurch eine dauerhaft prekär

lebende Gruppe an Menschen entsteht, die wirtschaftlich ausgebeutet und politisch zum Sündenbock gemacht werden kann. Von dieser Seite ist stets die Forderung nach kritischen Blickwinkeln zu hören, die insbesondere für die Benennung von Migrant*innen als Muslim*innen gilt, da hier nochmals eine schärfere Grenzziehung beobachtbar ist.

Der Multikulturalismus fordert dagegen die Wahrnehmung von Migrant*innen über ihre ethischen, sprachlichen und religiösen Merkmale, weil diese schließlich auch der Selbstidentifikation dienen. Die Idee dahinter ist es, dass die ausschließliche Wahrnehmung von Migrant*innen als Individuen die Bedürfnisse und das Selbstverständnis von Gruppen nicht sichtbar werden lässt. Ziel ist es hier, Akzeptanz für die Unterschiedlichkeiten einzelner Gruppen, etwa aufgrund der Religionszugehörigkeit, zu gewinnen und entsprechende Maßnahmen zur Einbettung in bestehende, an der Mehrheit ausgerichtete Systeme zu erwirken. Klarerweise ist auch aus multikulturalistischer Perspektive die Ausgrenzung einzelner Gruppen, etwa von Muslim*innen, unerwünscht. Gleichzeitig unterstützt dieser Zugang jedoch die Annahme, dass ein nach wie vor von katholischen Strukturen dominierter Kontext die Benennung von Religion als Merkmal von Minderheitengruppen notwendig macht. Aus multikulturalistischer Perspektive ist allerdings nicht nachvollziehbar, warum etwa der Islam so intensiv, die christliche Orthodoxie dagegen fast gar nicht thematisiert wird.

Man könnte sagen, dass derzeit nur eine einzelne Minderheitengruppe anhand des Merkmals Religion in einem multikulturalistischen Modus diskutiert wird. Auch kann man hinterfragen, ob die Thematisierung von Migrant*innen als Muslim*innen auf die Akzeptanz und Inklusion von Muslim*innen ausgerichtet ist. Studien über den Islam in den Medien und die Wahrnehmung von Muslim*innen zeichnen ein anderes Bild. Im besten Fall sehen wir in der Benennung von Migrant*innen als Muslim*innen eine dysfunktionale Form des Multikulturalismus, nicht zuletzt, weil das wesentliche Element der Einbindung von Vielfalt fehlt. Hier steht eine Mehrheit einer Minderheit gegenüber, die durch die religiöse Identifizierung im Migrationskontext noch dazu dauerhaft fremd bleibt.

Aus multikulturalistischer Perspektive sind Differenzmerkmale wie Religion etwas, das über den eher kurzfristigen Migrationskontext hinausgeht. Es gilt, diese als Bestandteil einer multikulturalistischen Gesellschaft rechtlich und gesellschaftlich anzuerkennen. Hier ist ganz klar: Gesellschaft verändert sich durch neue Mitglieder und muss daher angesichts von neu hinzukommenden oder stark wachsenden Religionsgruppen immer wieder neu konzeptualisiert werden (Modood 2011). Dazu ist Präsenz im Diskurs notwendig. Allerdings ist das Wie einer Adressierung von Muslim*innen und anderen Gruppen das Entscheidende. In der gegenwärtig beobachtbaren Form verstärken Migrationsdiskurse die Ausgrenzung von religiösen Minderheiten – im Besonderen des Islam – eher, als dass sie Chancen gesellschaftlicher Neuverhandlungen darstellen würden. Multikulturalismus befürwortet also ein Ansprechen von Differenzkategorien; dieses darf aber nicht einseitig und überwiegend negativ sein.