

5 Wertefragen – Glaubensfragen: Wie Migration, Religion und Wertedebatten zusammenhängen

„Wer hier leben will, muss sich an unsere Werte anpassen!“ Solche oder so ähnliche Aussagen kennen Bürger*innen in den meisten europäischen Ländern aus den Reden von Politiker*innen genauso wie aus Gesprächen an den Stammtischen. Was aber sind „unserre Werte“, wer hat andere Werte, woher wissen „wir“ das und wo spießt es sich? In diesem Kapitel werde ich den Konnex zwischen Migration und Werten näher beleuchten. Häufig wird in dieser Verbindung nämlich Religion zum Thema gemacht. Zunächst bespreche ich politische Wertedebatten und Versuche, gemeinsame Werte zu definieren. Anschließend gehe ich auf den großen Bereich der Werteforschung ein, also jene wissenschaftlichen Arbeiten, die sich der Frage nach Wertehaltungen in der Bevölkerung und hier insbesondere unter Migrant*innen widmen. Die Schwierigkeiten solcher Forschung lassen sich gut am praktischen Beispiel von Untersuchungen zu Geschlechtervorstellungen unter Migrant*innen und ihren Nachkommen aufzeigen. Wie in jedem Kapitel bildet auch in diesem die Diskussion verschiedener theoretischer Positionen den Abschluss. Beim Thema Werte stelle ich die Frage danach, ob eine kollektive Identität und gemeinsame Werte in den unterschiedlichen Denkrichtungen der Migrationsforschung als wünschenswert erachtet werden.

Beispielhaft für die Wertedebatte der Migrationspolitik ist die Rede von der „Leitkultur“. Der Begriff kommt Ende der 1990er-Jahre in der gerade Fahrt aufnehmenden deutschen integrationspolitischen Diskussion auf. Bassam Tibi schlug eine „Leitkultur“ als Alternative zu „Multikulti-Anything-Goes“ vor (zuerst thematisiert in Tibi 1998/2017). Tibi vertrat die These, dass nationale Identität in Deutschland ethnisch definiert sei und eine klare Zielvorstellung für Integrationsprozesse fehle. Für ihn war „eine Kombination von kultureller Vielfalt und einem Konsens über eine wertebezogene Hausordnung, die für alle gilt, in einem demokratischen Gemeinwesen“ der Lösungsansatz (Tibi 2017).

Rasch wurde dieser Begriff von Journalist*innen und schließlich auch von konservativen Politiker*innen aufgegriffen. Am Beginn des neuen Jahrtausends wurde vom deutschen CDU-Politiker Friedrich Merz die „freiheitliche deutsche Leitkultur“ gefordert. Hier machte Merz auch gleich klar, wer Zielgruppe seines Kulturappells ist: „Zur Identität unserer Freiheitsordnung gehört die in Jahren und Jahrzehnten erkämpfte Stellung der Frau in unserer Gesellschaft. Sie muss auch von denen akzeptiert werden, die ganz überwiegend aus religiösen Gründen ein ganz anderes Verständnis mitbringen“ (Merz 2000). Explizit wird dieser Religionsbezug aber zu Beginn der 2000er-Jahre noch nicht. Bereits in Kapitel 3 wurde aufgezeigt, dass die religiöse Aufladung von Migrations- und Integrationspolitik im deutschsprachigen Raum um 2006 und 2007 herum stattgefunden hat. Damit einher ging ein Wiederaufgreifen der Leitkulturdebatte, die nun viel deutlicher mit Bezug auf Religion geführt wurde.

Aus der „freiheitlichen deutschen Leitkultur“ der frühen 2000er wurde nach und nach eine Leitkultur, deren vermeintliche Grundlage „[u]nserere kulturellen Werte, geprägt durch eine christlich-jüdische Tradition“ seien (Kröter 2010). Dass dabei „jüdisch“ zum christlichen Selbstverständnis hinzugefügt wurde, sehen vor allem Vertreter*innen des Judentums kritisch. Salomon Korn, 2010 Vizepräsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, nannte dies eine Instrumentalisierung, im Rahmen derer „Funktionsjuden“ in die „christlich-jüdische“ Kulturdebatte inkorporiert werden, um gemeinsam „gegen den neuen Fremden“ anzugehen (Meier 2013). Gemeint sind damit Muslim*innen. Zentraler Kritikpunkt ist für ihn, dass die behauptete „christlich-jüdische Symbiose“ eine unhistorische Einordnung der Verbindung zwischen christlicher und jüdischer Kultur in Deutschland sei, ein Mythos, der gepflegt werde, um nicht eingestehen zu müssen, dass die Politik der Nationalsozialisten gegen Jüdinnen und Juden von großen Teilen der deutschen Bevölkerung befürwortet wurde.

Kritik an der Leitkulturidee beschränkt sich aber nicht nur auf den proklamierten Einschluss des Judentums. Die schiere Existenz einer solchen „deutschen Leitkultur“ wird von vielen bezweifelt. Tibis Idee einer „wertebasierten Hausordnung“ wird dahingehend

kritisiert, dass in einem demokratischen Staat der gesetzliche und verfassungsrechtliche Rahmen ohnehin eine solche darstelle. Die CDU-Positionen zur Leitkultur werden von politischen Gegner*innen als Kampfbegriff verstanden, der keinen Beitrag zu Integrationsprozessen und/oder gutem Miteinander leisten kann (für einen Überblick siehe Manz 2004). Vonseiten christlicher Kirchen gibt es sowohl Unterstützung für die im Rahmen der Leitkulturdebatte stattfindende Besinnung auf das Christentum als auch umfassende Kritik an der mangelnden empirischen Grundlage für eine christliche Leitkulturbehauptung und der Instrumentalisierung von Religion für die Ausgrenzung von Muslim*innen (Florin 2014).

In Österreich und vielen anderen europäischen Ländern wurde „Leitkultur“ nicht zu einem derart bestimmenden Motiv von integrationspolitischen Diskussionen. Das Aufkommen von Wertedebatten, die ebenso religiös aufgeladen sind, war aber nahezu deckungsgleich auch hier sowie in zahlreichen anderen nationalen Kontexten zu beobachten. Im Gegensatz zu leicht erfassbaren sozioökonomischen und rechtlichen Maßstäben von Integration, wie etwa Sprachkenntnisse, Arbeitsmarktintegration und Aufenthaltsicherheit, sind Werte ein wesentlich diffuseres Phänomen. Was lange unter „kulturelle Integration“ abgehandelt wurde und heute auch im Mainstream der Migrationsforschung als „religiös-kulturelle“ Integrationsdimension thematisiert wird (Penninx/Garcés-Mascareñas 2016), rückt zunehmend ins Zentrum. Die Idee der gemeinsamen Werte stellt dabei das Vehikel dar, um „religiös-kulturelle“ Integration zu diskutieren.

Religion ist im Zuge dessen sowohl Gruppenmarker für „uns“ und „die Anderen“ als auch inhaltlich mit Werthehaltungen verknüpft. So zeigt sich etwa immer wieder, dass Werte, die als wünschenswert eingestuft werden – etwa die Trennung von Religion und Staat, die Gleichstellung von Mann und Frau und die Freiheit des Individuums –, argumentativ nicht nur mit der Wir-Gruppe, sondern auch mit dem Religionslabel der Wir-Gruppe verknüpft werden (Modood 2009). Dabei kommt es zu der paradoxen Situation, dass etwa die Säkularisierung staatlicher Strukturen als ein Resultat christlicher Werte dargestellt wird. Unter den Tisch fällt dabei, dass die genannten

Wertvorstellungen zwar in einem christlich dominierten Kontext entstanden sind, aber sich in erster Linie in Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung von Religion entwickelt haben. Evert van de Pol formuliert prägnant: „This is the paradox of Europe: its societies are marked as much by the Christian faith as by its abandonment and rejection“²¹ (van de Pol 2013 251).

In der Debatte um kollektive Werte in liberalen Demokratien wird weitgehend angenommen, dass Demokratie selbst als Grundvoraussetzung einen Wertekonsens hat, nämlich die Akzeptanz des demokratischen Systems. Wolfgang Böckenförde hat 1964 den folgenden mittlerweile berühmt gewordenen Satz geprägt: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 1976 112). Dieses sogenannte Böckenförde-Diktum besagt, dass die Freiheit, die ein liberaler Staat seinen Bürger*innen gewährleistet, eben auch ermöglicht, dass diese sich gegen die demokratischen Grundfesten selbst entscheiden. Zusammenhalten kann das freiheitliche staatliche Gebilde also nur eine Art Gemeinsinn. Böckenförde schreibt von „der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft“ (Böckenförde 1976, 112). Es wäre also ideal, wenn in Sachen Wertvorstellungen Einigkeit unter den Bewohner*innen eines Staates herrschen würde. Diese Einigkeit kann aber bei Gewährleistung von Freiheitsrechten nicht erzwungen werden.

Ausgehend von dieser Annahme des demokratischen Grundkonsenses argumentieren manche, dass darüber hinaus geteilte Werte eigentlich nicht explizite Zielvorstellung einer liberalen Demokratie sein sollten. Wie Herbert Schnädelbach formuliert, kann gemeinsamen Werten jedenfalls keine Verbindlichkeit gegeben werden. Entgegen dem, was in politischen Reden häufig behauptet wird, stehen in einer Demokratie Werte nämlich durchaus zur Debatte. Allerdings können jene Wertvorstellungen, die Mehrheiten finden, normiert und in Gesetze gegossen werden. Erst Gesetze

²¹ Das ist das Paradoxon Europas: Seine Gesellschaften sind gleichermaßen vom Christentum geprägt wie von dessen Zurückdrängung und Ablehnung.

als verbindliches Regelwerk sind einforderbar. Die Wertvorstellungen, die Gesetzen zugrunde liegen, müssen zu deren Einhaltung aber nicht geteilt werden. Schnädelbach schlussfolgert, dass wir in Normengemeinschaften, keineswegs in Wertegemeinschaften leben (Hesse 2016). Er kritisiert, dass aus Werten, solange sie nicht in Gesetze gegossen sind, keine Verbindlichkeit entstehen kann, dass diese im persönlichen Bereich verbleiben und somit nicht als Grundlage für gesellschaftliches Miteinander taugen.

Ein paradoxes Element der Wertedebatten der vergangenen Jahre ist jedenfalls, dass fast ausschließlich sogenannte universelle Werte herangezogen werden, um einen jeweiligen partikularen nationalen Wertekanon zu definieren (etwa österreichische Werte). Es geht also um Werte, die für alle Menschen weltweit von Bedeutung sind (etwa Freiheit, Gleichheit etc.) und von den allermeisten mitgetragen werden können, denen aber gleichzeitig etwas spezifisch Österreichisches angeheftet wird. Eine solche Instrumentalisierung von universellen Werten für die Konstruktion partikularer Kollektividentitäten funktioniert nur, wenn es eine Gruppe von „anderen“ gibt, denen unterstellt wird, dass sie diese Werte nicht teilen (Mattes 2017b). Solche kritischen Argumente werden angesichts der in den letzten Jahren immer intensiver geführten Wertedebatte in der Migrationspolitik stark gemacht. Bevor ich im Folgenden auf Werte in der österreichischen Integrationspolitik näher eingehe, werde ich zunächst Forschungsarbeiten zu Werterhaltungen von Migrant*innen in den Blick nehmen.

5.1 Werteforschung und Wertewandel in der Migrationsgesellschaft

Im Folgenden stelle ich den Stand der österreichischen Forschung zu Werterhaltungen unter Migrant*innen, in verschiedenen Religionsgruppen und im Zeitverlauf dar. Mit diesem Blick auf empirische Ergebnisse soll der durchaus legitimen Frage nachgegangen werden, ob sich Werterhaltungen von Migrant*innen und dauerhaft Ansässigen unterscheiden. Problematisch ist hier allerdings die Frage, wie Gruppengrenzen gezogen werden. Wer ist Migrant*in, wer nicht?

Welchen wissenschaftlichen Wert hat die Kategorie Migrationshintergrund und welche Aussagen über Werte und Migration lassen sich treffen, wenn die befragte Gruppe religiös gefiltert wird? Es gilt bei der Betrachtung einzelner Studien, aufmerksam zu bleiben und sowohl Fragestellungen als auch die Auswahl der Befragten nicht unkritisch hinzunehmen. Darüber hinaus stellt sich bei Studien zu Werthaltungen von Subgruppen der Bevölkerung häufig die Frage, ob Samples repräsentativ für die jeweilige Gruppe sind. Dies ist auch bei akademischen Studien nur selten der Fall. Aufgrund der hohen Kosten von quantitativen Umfragen wird zudem ein Großteil der Studien zu Werthaltungen als Auftragsarbeiten ausgeführt und enthält kaum Vergleichsmöglichkeiten zum Antwortverhalten der Gesamtbevölkerung. Ausnahmen stellen einige wenige Studien dar, etwa der Soziale Survey Österreich und die Europäische Wertestudie, in denen zusätzlich zur Befragung der Gesamtbevölkerung Stichproben für Migrationsgruppen aufgestockt wurden. Dies wird gemacht, um sicherzugehen, dass auch für diese Subgruppen Aussagen gemacht werden können. Obwohl in einem solchen Setting die Vergleichbarkeit zu allgemeinen Daten eher gegeben ist, sind die aufgestockten Stichproben auch nicht immer repräsentativ, etwa weil nicht genug Wissen um die Grundgesamtheit besteht oder weil mittels Schneeballverfahren rekrutiert wird. Beim Schneeballverfahren werden Teilnehmende gebeten, weitere Personen anzugeben, die befragt werden könnten, anstatt wie bei Zufallsstichproben Teilnehmende unabhängig voneinander zu rekrutieren. Wird so gearbeitet, erlauben Studien nur bedingt Rückschlüsse auf die jeweiligen Grundgesamtheiten der migrantischen und/oder religiösen Gruppen. Lediglich einige wenige Studien zu Religion im Leben der Österreicher*innen enthalten etwa repräsentative Zusatzsamples zu orthodoxen Christ*innen und Muslim*innen (Zulehner 2020).

Es lohnt sich, nachzufragen, wer in den zahlreichen Studien zu Werthaltungen von Migrant*innen in Österreich aus den vergangenen Jahren untersucht wurde, denn es zeigt sich, dass ganz unterschiedliche Menschen befragt wurden. Auch wenn in Studien nicht immer nach Werthaltungen und Islam gefragt wurde, wurden fast immer Migrant*innen aus überwiegend muslimischen Herkunft-

kontexten befragt. Im besonderen Fokus der meisten Studien der vergangenen Jahre standen entweder die beiden (nach Deutschland) zahlenmäßig relevantesten Herkunftsregionen, Ex-Jugoslawien und Türkei (Aichholzer et al. 2019, Aschauer et al. 2019), oder Asylsuchende aus den ab 2015 besonders relevanten Herkunftsländern wie Syrien, Irak und Afghanistan (Buber-Ennser/ Kohlenberger/Rengs 2019, Österreichische Akademie der Wissenschaften/ Universität Wien 2017). Außerdem ist ein spezielles Interesse an Einstellungen von Jugendlichen erkennbar (Güngör et al. 2019, Peter et al. 2017).

Einige Studien wählen anhand der Staatsbürgerschaft aus, andere anhand des Geburtslandes oder des Geburtslandes der Eltern. Oft wird zur Kontaktaufnahme mit Studienteilnehmer*innen das sogenannte onomastische Verfahren verwendet, bei dem Anhand von Namenslisten ein Migrationshintergrund vermutet wird (Liebau et al. 2018). Eine andere gängige Praxis ist das bereits erwähnte Schneeballverfahren, bei dem niemals repräsentative Ergebnisse erreicht werden können, da das für Repräsentativität so wichtige Element des Zufalls in der Auswahl der Befragten wegfällt.

Je nachdem, wer befragt wird und wie robust das Studiendesign ist, enthalten solche Forschungsarbeiten meistens auch Anmerkungen zu den Grenzen ihrer Aussagekraft. Ein Beispiel aus der Europäischen Wertestudie, die Stichprobenaufstockungen beinhaltet:

„Als Zielpopulation wurden ausgewählt: Personen mit türkischem Migrationshintergrund oder Migrationshintergrund aus dem ehemaligen Jugoslawien (inkl. Kroatien, Bosnien, Serbien, Mazedonien Montenegro und Kosovo). [...] Die Population, über die Aussagen getroffen werden können, beschränkt sich daher auf diese Gruppe.“ (Aichholzer/Glavanovits 2019, 275 f.)

Weiter wird hier noch darauf verwiesen, dass Interviews nur auf Deutsch geführt wurden und zwei Drittel der befragten Türkischstämmigen sowie 56 Prozent der Befragten aus dem ehemaligen Jugoslawien Österreichische Staatsbürger*innen sind, was vermutlich über dem Durchschnitt in der Grundgesamtheit dieser Gruppen liegt. Eine solche Auseinandersetzung mit Grenzen der

Aussagekraft von Studien ist wissenschaftlich redlich und wird von einem Fachpublikum auch wahrgenommen. Es ist allerdings problematisch, wenn in der medialen und politischen Darstellung aus Forschungsarbeiten, die etwas über einzelne Subgruppen aussagen können, Feststellungen zu Migrant*innen oder gar Muslim*innen im Allgemeinen werden. Ähnliche Verkürzungen betreffen auch die Kommunikation der Inhalte und Ergebnisse von Studien.

So unterschiedlich wie die Studiendesigns sind auch die darin behandelten Fragestellungen. Was sind die Werte, die hier abgefragt werden? Je nach Studie geht es um Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit (Filzmaier 2018; Aichholzer et al. 2019), Einstellungen zu Geschlechterverhältnissen (Buber-Ennsner/Kohlenberger/Rengs 2019; Filzmaier/Perlot 2017), Einstellungen zur Beziehung von Staat und Religion (Filzmaier/Perlot 2017, Österreichische Akademie der Wissenschaften/Universität Wien 2017), Einstellungen zu Kindererziehung (Filzmaier/Perlot 2017, Österreichische Akademie der Wissenschaften/Universität Wien 2017), Relevanz von Religion für die persönliche Lebensgestaltung (Aschauer et al. 2019; Aichholzer et al. 2019), Toleranz gegenüber Andersdenkenden und Minderheiten (Peter et al. 2017, Güngör et al. 2019) oder moralpolitische Fragestellungen und eigene Diskriminierungserfahrungen (Aichholzer et al. 2019; Aschauer et al. 2019). Auch wenn es zahlreiche Studien zu Werten unter Migrant*innen gibt, lassen sich generelle Aussagen darüber, welche Wertehaltungen Migrierte im Vergleich zu Nichtmigrierten vertreten, kaum seriös machen. Zu groß ist die Spannbreite, wer welche Fragen gestellt bekommt, und Vergleichserhebungen in der Gesamtbevölkerung fehlen meist.

In einer im Auftrag des Integrationsministeriums durchgeführten Studie zu Erwartungen von Flüchtlingen heißt es nach der Präsentation sehr diversifizierter Einstellungsbilder etwa: „Zusammenfassend ist festzustellen, dass von den soziodemographischen Einflussfaktoren auf die Einstellungen vor allem Alter und Bildung eine Rolle spielen, in gewissem Ausmaß auch die Geschlechtszugehörigkeit, je nach Variable allerdings in unterschiedlichem Ausmaß“ (Österreichische Akademie der Wissenschaften/Universität Wien 2017, 3). Demokratische Werte finden in dieser Studie breite

Zustimmung, abgefragt wurde etwa die Befürwortung von Demokratie als bestmögliche Staatsform (91,3 Prozent), der Trennung von Staat und Religion (84,8 Prozent) oder der Gleichstellung der Geschlechter (78,8 Prozent der befragten Männer und 74 Prozent der Frauen). Wenig überraschend wünschen sich nichtreligiöse Menschen eine deutlichere Trennung von Religion und Staat als stärker religiöse. Da keine vergleichenden Stichproben aus der Gesamtgesellschaft erhoben wurden, stehen solche Ergebnisse eher isoliert da. Ein grundlegendes Problem quantitativer Forschung ist auch, dass nicht geklärt werden kann, was die Studienteilnehmer*innen unter Konzepten wie einer Trennung von Staat und Religion verstehen. Bei der Befragung von Migrant*innen kommen zudem immer wieder sprachliche Barrieren oder Unschärfen durch Übersetzungen hinzu.

In der ÖIF-Studie „Muslimische Gruppen in Österreich“ zeigt sich ebenso, dass eine absolute Mehrheit der Befragten Geschlechtergleichheit einfordert. Die Zustimmung zur Frage etwa, ob Gleichstellung in jeder Hinsicht befürwortet wird, liegt bei 60 Prozent. In dieser Studie ist allerdings auffällig, dass erhobene Werte zwischen einzelnen Gruppen immens variieren. Hier werden etwa Menschen, die gerade nach Österreich geflohen sind, und Menschen, die als Kinder muslimischer Migrant*innen in Österreich geboren sind, zusammen befragt. In den Ergebnissen spiegelt sich die Diversität der Stichprobe wider und es wird deutlich, dass „muslimisch sein“ als gemeinsames Merkmal kaum entscheidend sein kann. So finden 74 Prozent der 71 befragten Personen aus Somalia, dass der Islam in der Gesellschaft eine starke Rolle spielen sollte, aber nur 10 Prozent der 49 Befragten aus dem Iran. Gleichzeitig wird hier auch die mangelnde Aussagekraft solcher Studien deutlich: Hier geht es um die Ansichten sehr kleiner Gruppen von Befragten, die noch dazu jeweils mittels Schneeballverfahren ausgewählt wurden und einander daher sehr wahrscheinlich kennen. Selbstverständlich können solche Erhebungen bei vernetzten Kleinstgruppen durchgeführt werden, es lassen sich damit aber keine seriösen Schlüsse auf die Grundgesamtheit der Muslim*innen in Österreich ziehen. In der medialen Berichterstattung über Studienergebnisse werden

solche Limitationen von Forschungsergebnissen aber meistens nicht erwähnt. Die bereits angesprochene Studienreihe „Religion im Leben der ÖsterreicherInnen“, für die repräsentative Subsamples zu Muslim*innen genutzt wurden, hält immer wieder fest, dass „Muslime aus verschiedenen Ländern eine unterschiedliche Praxis ihres Glaubens mitbringen“ (Zulehner 2020, 185). Das erschwert es, einheitliche Aussagen über diese Subgruppe anhand von Umfragen zu machen.

In den wenigen Studien, die einen Vergleich zwischen migrantischen Stichproben und der Gesamtbevölkerung beinhalten, zeigt sich häufig ein komplexeres Bild, das nach weiterer Forschung verlangt. In der europäischen Wertestudie sagen etwa deutlich mehr Menschen ohne Migrationshintergrund, dass sie keine Roma und Sinti als Nachbarn haben wollen (31 Prozent) als Menschen mit Migrationshintergrund in der Türkei (17 Prozent) oder dem ehemaligen Jugoslawien (26 Prozent). Bei der gleichen Frage zur Minderheitentoleranz bezüglich Homosexueller zeigt sich ein umgekehrtes Bild: 35 Prozent mit türkischem Migrationshintergrund und 19 Prozent mit solchem aus dem ehemaligen Jugoslawien lehnen Homosexuelle als Nachbarn ab, bei Personen ohne Migrationshintergrund sind das nur 12 Prozent (Aichholzer 2019, 180). Analysen zur europäischen Wertestudie zeigen, dass von den beiden Subgruppen die Befragten mit einem Migrationshintergrund im ehemaligen Jugoslawien tendenziell eher mit der Gesamtbevölkerung übereinstimmen als die Befragten mit Migrationshintergrund in der Türkei (Aichholzer 2019, 204).

Immer wieder finden sich Feststellungen darüber, dass Migrant*innen und/oder Muslim*innen konservativere Einstellungen vertreten als der Durchschnitt der Gesamtbevölkerung. Dies wird insbesondere an Geschlechterbildern festgemacht. Daher gehe ich dieser Fragestellung in einem Beispiel am Ende dieses Kapitel nochmals konkreter nach. Zuvor wird hier aber ein Blick auf das Thema des Wertewandels über Generationen hinweg geworfen. In sozialwissenschaftlichen Arbeiten zu Wertefragen ist das Alter fast immer eine für Forschungsergebnisse entscheidende Kategorie. Nicht nur das Lebensalter, sondern auch die Zugehörigkeit zu einer

Generation (Geburtskohorte) haben prägenden Einfluss auf das Wertebild eines Menschen. Im Fall von Migrant*innen und ihren Kindern kommt die Frage hinzu, welchen Einfluss die Sozialisierung in unterschiedlichen Kontexten bei Eltern und Kindern (Zugehörigkeit zur ersten/zweiten/dritten Generation) auf die Werthaltungen hat.

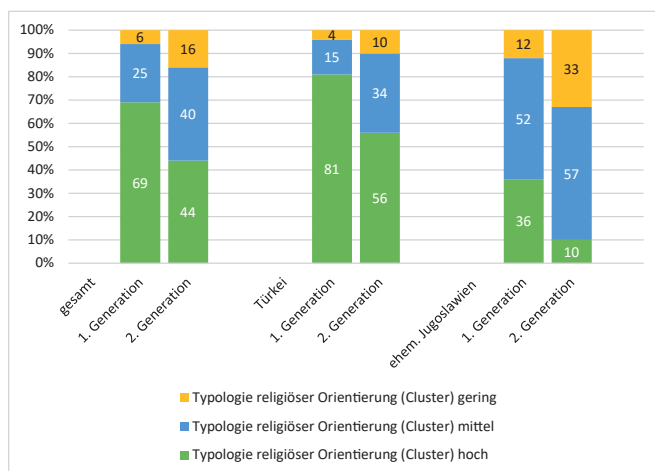
Paul Zulehner und Petra Steinmair-Pösel stellen in einer Studie zu Geschlechterbildern, die ein Subsample zu Muslim*innen beinhaltet, fest, dass Muslim*innen „der zweiten Generation“, deren Eltern eingewandert sind, sich in vielen Wertvorstellungen an die Durchschnittswerte der nichtmuslimischen Bevölkerung angleichen. So denken etwa nur 14 Prozent der muslimischen Befragten der ersten Generation, dass Frauen im gleichen Ausmaß berufstätig sein sollten wie Männer. In der Folgegeneration denken dagegen 31 Prozent der befragten Musliminnen, was sich an den Durchschnittswert der nichtmuslimischen Frauen (35 Prozent) annähert. Bei Männern stellen die Studienautor*innen dagegen eine geringere Angleichung fest (Zulehner/ Steinmair-Pösel 2017, 275). Anzumerken ist allerdings, dass es sich hierbei um eine Befragung von nicht zueinander in Beziehung stehenden Menschen unterschiedlicher „Migrationsgenerationen“ handelt.

Um festzustellen, ob sich Ansichten tatsächlich im Generationsverlauf ändern, werden in der quantitativen Forschung idealerweise Eltern-Kind-Dyaden-Daten erhoben, also Generationenpaare aus Eltern und Kindern zusammenhängend befragt (Weiss/Schnell/Ateş 2014, 8). Dabei zeigt sich, dass im Generationenvergleich Anpassungsprozesse an die Mehrheitsgesellschaft stattfinden. Die meisten Studien belegen, dass Ansichten der Kinder von Migrant*innen tendenziell liberaler werden und auch persönliche Religiosität, die Intensität der religiösen Praxis und die Bedeutung, die Religion für Leben und Gesellschaft beigemessen wird, abnimmt.

In einer komplex strukturierten Untersuchung von Ateş und Schnell (2016) zu muslimischen Migrant*innen und ihren Kindern zeigt sich etwa, dass religiöse Orientierung weniger wird, jedoch nicht einfach verschwindet (siehe Grafik 11). Viel eher reduziert sich über die Generationen der Anteil der Hochreligiösen und es kommt

zu einer Steigerung bei der mittleren religiösen Orientierung. Für die untersuchten muslimischen Eltern-Kind-Paare zeigt sich auch in dieser Studie das Muster einer stärkeren religiös-konservativen Orientierung bei einem türkischen Hintergrund als bei einer mit dem ehemaligen Jugoslawien verbundenen Migrationsbiografie. In die für diese Analyse konstruierte Typologie von religiöser Orientierung ist ein Index zu geschlechterspezifischen Orientierungen miteinbezogen und auch bei diesen ist zwischen den Generationen ein deutlicher Wandel hin zu einer stärkeren Befürwortung von Gleichheit zu erkennen.

Grafik 11: Muster der religiösen Orientierung im Generationenvergleich nach Herkunftsregion in Prozent, n = 363 Dyaden



Quelle: eigene Darstellung nach Ateş/Schnell 2016, 36.

Auch bei Christ*innen aus der Mehrheitsgesellschaft ist eine Abnahme von Religiosität über Alterskohorten hinweg zu beobachten, diese schreitet allerdings deutlich schneller voran als unter Muslim*innen (Höllinger/Janschitz 2019). Gründe für diese unter-

schiedliche Geschwindigkeit in der Abnahme religiöser Orientierung sind vermutlich vielfältig und haben sowohl mit den Spezifika der (ehemals) christlichen Mehrheitsgesellschaft und deren rasanter Säkularisierungserfahrung in den vergangenen Jahrzehnten als auch mit der Lebenssituation muslimischer Minderheiten im Migrationskontext zu tun. Religion ist häufig eng mit dem kulturellen Selbstverständnis und der Bindung an Herkunftsländer (der Eltern oder Großeltern) verwoben. Trotzdem lässt sich feststellen, dass die Frequenz von Gebeten und Gottesdienstbesuchen von Menschen mit türkischem und jugoslawischen Migrationshintergrund in Österreich geringer ist als in den jeweiligen Herkunftsländern (Höllinger/Polak 2019, 186).

Der politische Umgang mit Werten in der Integrationspolitik bildet einen deutlichen Kontrast zur Komplexität der Befunde in der wissenschaftlichen Forschung zu Wertvorstellungen unter Migrant*innen und ihren Kindern. Die Autor*innen der europäischen Wertestudie schreiben:

Die österreichische Gesellschaft verändert sich und wird vielfältiger. Folgt man der These, dass mit zunehmender Pluralisierung und Globalisierung auch der „Identitätsdruck“ wächst, also die Notwendigkeit, Gemeinsames im Sinne geteilter Werte zu finden, dann ist zu überlegen, wie heute Identität(en) gebildet werden. (Aichholzer/Friesl/Rohs 2019, 264)

Gleichzeitig stellen sie fest, dass die ökonomische Kritik an Zuwanderung seit Jahren aufgrund der Zunahme sozialliberaler Haltungen zwar zurückgeht, die kulturelle Skepsis gegenüber Migrant*innen aber wächst. Wie im nächsten Abschnitt deutlich wird, ist diese Skepsis nicht nur in der Integrationspolitik angekommen, sondern wird dort durchaus auch geschürt.

5.2 Werte als Thema der Integrationspolitik

Werte und Religion – als eine mögliche Grundlage von Werten – werden in der in Österreich erst spät entstandenen Integrationspolitik schon früh zum Thema. Bereits im ersten umfassenden integri-

onspolitischen Dokument auf Bundesebene, einer Sammlung von Expert*innenbeiträgen unter dem Titel „Gemeinsam kommen wir zusammen“, werden etwa eine Reihe von „Österreichischen Grundwerten“ durchgesprochen. Darunter heißt es:

Ein weiterer Grundwert ist die Gleichheit aller Menschen oder, anders ausgedrückt, das Diskriminierungsverbot. Das Gleichheitsgebot hat christliche Wurzeln und es leitet sich von den Aussagen des Alten, vor allem aber des Neuen Testaments ab, dass vor Gott alle Menschen gleich sind. (Bundesministerium für Inneres 2008, 20)

Dieser inhaltlich höchst streitbaren und in einem säkularen Staat kaum tragfähigen Begründung folgt dann ein Verweis auf die Französische Revolution als weitere Quelle des Gleichheitsgebots. Immer wieder finden sich in den frühen Jahren der Integrationspolitik solche Bezugnahmen auf „christliche Wurzeln“ von Grundwerten.

Mit der Institutionalisierung auf Bundesebene durch ein Staatssekretariat für Integration traten die Themen Kultur/Religion/Werte für einige Jahre eher in den Hintergrund, da eine meritokratische Integrationspolitik verfolgt wurde, in der Integration als individuelle Leistung belohnt werden sollte (Gruber/Mattes/Stadlmair 2016). Kurz bevor die Agenden des Staatssekretariats mit Sebastian Kurz ins Außenministerium wanderten, veränderte sich im Vorfeld der Nationalratswahl 2013 auch zusehends das Profil der österreichischen Integrationspolitik. Werte wurden zum zentralen Aufhänger (Rosenberger 2014). 2013 erscheint die Rot-Weiß-Rot-Fibel, in der sechs „Prinzipien der österreichischen Werteordnung“ vorgestellt werden, aus denen jeweils spezifische Werte abgeleitet werden. Föderalismus ist hier eines der Prinzipien, aus dem die Werte Vielfalt, Leistung und Eigenverantwortlichkeit abgeleitet werden. Die anderen Prinzipien lauten Freiheit, Rechtsstaat, Demokratie, Republik und Gewaltenteilung (Bundesministerium für Inneres 2013c). Das Dokument ist eine unsystematische Vermischung von völlig unterschiedlichen Kategorien – Verfassungsprinzipien, Organisationsformen, Zustandsbeschreibungen, Einstellungen und Werte-

haltungen. In einem Kommentar der deutschen Wochenzeitung Die Zeit bezeichnete der Autor die Wertefibel als „Kanon heißer Luft“ (Riedl 2013).

Obwohl die Publikation der Rot-Weiß-Rot-Fibel ohne Konsequenzen blieb, läutete sie eine stärker werteorientierte Phase der Integrationspolitik ein. Auch in der intensivierten Debatte um Migration und Integration infolge der hohen Zahlen an Asylanträgen im Sommer 2015 blieben Werte ein zentrales Thema. Vom Innenministerium wurde damals ein Folder entwickelt, der bei Asylanträgen übergeben wird und auf Deutsch, Englisch, Russisch, Dari, Arabisch und Urdu verfügbar ist. In diesem Folder werden in 20 Zeichnungen „Grundregeln“ vorgestellt. Darunter findet sich neben Verweise auf Rechtsstaatlichkeit und Freiheitsrechte etwa auch die Verpflichtung zur Teilnahme am schulischen Schwimmunterricht als eine der „österreichischen Grundregeln“ (www.refugee-guide.at).

2016 publizierte der Österreichische Integrationsfonds gemeinsam mit der Österreichischen Bischofskonferenz das ganz zu Beginn dieses Buches erwähnte Heft, in dem Österreich „als Land mit christlichen Wurzeln“ vorgestellt wird. In dieser inhaltlich von der römisch-katholischen Kirche gestalteten Publikation wird völlig ausgeblendet, wie Geschlechterungleichheit die Strukturen der eigenen Institution bestimmen, in der ja nur Männer zu Weiheämtern und damit den meisten Entscheidungspositionen zugelassen werden. Trotzdem wird an das migrantische Zielpublikum folgende Aussage gerichtet: „Frauen haben in allem – von der Ausbildung über Berufswahl und Teilnahme an der Politik – dieselben Rechte wie Männer“ (Österreichischer Integrationsfonds/Österreichische Bischofskonferenz 2016, 13).

Mit dem Integrationsgesetz 2017 wurde eine Verpflichtung zum Besuch von „Werte- und Orientierungskursen“ für Asylberechtigte und subsidiär Schutzberechtigte beschlossen. Bereits zuvor war die Vermittlung von Werten in verpflichtenden Sprachkursen im Rahmen der Integrationsvereinbarung vorgesehen (Pöschl 2012). Das Kursformat wurde bereits 2016 eingeführt. Die Lernunterlage für diese Wertekurse enthält geschichtliches Wissen zu Österreich, praktische Informationen zu Bildungs- und Gesundheitssystem sowie

zum Arbeitsmarkt, Informationen über Hausordnungen und Mülltrennung, Erklärungen zu Grundlagen des politischen Systems und ein abschließendes Kapitel zu „kultureller Integration“. Auf Religion wird in der Lernunterlage wenig eingegangen, thematisiert werden Religionsfreiheit und konfessioneller Religionsunterricht (Österreichischer Integrationsfonds 2016). Die eher praktische Ausrichtung dieser Kurse ist nicht deckungsgleich mit der medialen Kommunikation ihrer Inhalte. 2019 wurde der Zugang zu Sozialleistungen im Sozialhilfegrundgesetz an Sprachkenntnisse geknüpft und die Vermittlung von „Werte- und Orientierungswissen“ in Sprach- und Wertekursen erneut aufgewertet. Dieses Gesetz wurde allerdings Ende 2019 vom Verfassungsgerichtshof für verfassungswidrig erklärt, da das Höchstgericht keine ersichtlichen Gründe erkannt hat, warum Sprachkenntnisse auf dem im Gesetz benannten Niveau zur Vermittlung am Arbeitsmarkt grundsätzlich notwendig sein sollten (orf.at 2019). Ein eher vages Bekenntnis zu einem weiteren Ausbau der Werte- und Orientierungskurse findet sich aber auch im Regierungsprogramm 2020 von ÖVP und Grünen (Neue Volkspartei/Die Grünen 2020, 145).

Konkreter werden Werteforderungen in der Regel dann, wenn sie sich spezifisch an Muslim*innen richten. 2020 erhob etwa der Nationalratspräsident und ÖVP-Politiker Wolfgang Sobotka eine solche Forderung: Muslim*innen und muslimische Vertretungen sollen sich zu Verfassung und Rechtsstaatlichkeit bekennen (kurier.at 2020b). Unterstellt wird dieser Religionsgruppe also die mangelnde Identifikation mit diesen Grundlagen der Republik. Aufgrund des in Österreich geltenden Gleichbehandlungsgrundsatzes verbleiben solche politischen Ansichten auf der Diskursebene. Rechtliche Maßnahmen, eine solche Bekenntnisforderung lediglich für eine einzelne Religionsgruppe verbindlich zu machen, wären kaum verfassungskonform umsetzbar. Eine Ausnahme bilden allerdings die spezifischen Religionsgesetze. So wurden etwa im Islamgesetz 2015 diese, zwar inhaltlich irrelevanten, aber symbolträchtigen Formulierungen aufgenommen: „Es muss eine positive Grundeinstellung zum Staat bestehen“ und Muslim*innen „können sich gegenüber der Pflicht zur Einhaltung allgemeiner staatlicher

Normen nicht auf innerreligionsgesellschaftliche Regelungen oder die Lehre berufen“.²²

5.3 Migrantische Einstellungen zu Geschlechterverhältnissen

Die Beziehung von Werten und Religion ist sehr komplex und wird im Folgenden anhand migrantischer Einstellungen zu Geschlechterverhältnissen in den Blick genommen. Studien zeigen hier häufig konservativere Einstellungen unter Migrant*innen als in der „Mehrheitsgesellschaft“. Politisch werden Geschlechtergerechtigkeit und Migration beziehungsweise Integration umfassend thematisiert und, wie im vorherigen Kapitel am Beispiel der Kopftuchthematik durchgesprochen, ebenso umfassend instrumentalisiert. Nicht zuletzt ist Geschlechtergleichheit auch ein demokratiepolitisch essenzielles Thema, das eng mit Wertevorstellungen verknüpft ist und daher über den privaten Bereich hinausreicht. Hier sollen nun einige Tendenzen aus Studien angeführt werden.

Bei Menschen mit türkischem Hintergrund zeigt sich ein konservativeres Geschlechterbild als bei Menschen mit Wurzeln im ehemaligen Jugoslawien. Ebenso sind Migrant*innen aus der Türkei laut Umfragen tendenziell religiöser. Der Herkunftskontext und die dortige gesellschaftliche Prägung spielen eine Rolle. Verschiedene lokale Traditionen werden noch deutlicher, wenn Befragungen von anderen, ebenfalls muslimisch geprägten Migrant*innengruppen im Vergleich betrachtet werden. So schwankt laut der ÖIF-Studie „Muslimische Gruppen in Österreich“ die Zustimmung zu der Aussage „Jede Muslimin sollte Kopftuch tragen“ je nach Herkunftsregion zwischen 3 und 61 Prozent (Filzmaier/Perlot 2017, 24). Der Herkunftskontext verliert allerdings an Bedeutung, wenn Integrationsmerkmale (Beherrschung der deutschen Sprache, Kontakt mit Österreicher*innen, Bildungsniveau etc.) in Betracht gezogen werden (Beham-Rabanser/Berghammer/Zartler et al. 2019, 103).

²² BGBl. I Nr. 39/2015.

Auch wenn die Relevanz des Herkunftskontextes dabei nicht gänzlich verschwindet, zeigt sich deutlich, dass die Position in der Sozialstruktur die Einstellung zu Geschlechterrollen stark bestimmt. Dies ist nicht weiter verwunderlich: Es ist ein gesamtgesellschaftlich gültiger Befund, dass ein höherer sozioökonomischer Status und ein höherer Bildungsgrad mit stärker egalitären Geschlechterbildern einhergehen. Für Österreicher*innen ohne Migrationsgeschichte trifft das genauso zu (Höllinger 2019).

Im Vergleich der beiden größten nicht deutschsprachigen Herkunftsregionen (Türkei, Balkan²³) wird auch deutlich, dass nicht Religion an sich Einstellungen und Werthaltungen prägt, sondern der Grad der Religiosität viel entscheidender ist. Dass der Grad der Religiosität Werthaltungen aller Menschen determiniert, ist ein bereits etabliertes Ergebnis vorangegangener Befragungsrunden der europäischen Wertestudie: Es konnte für christliche Mehrheiten bereits gezeigt werden, dass sich Religiosität auf zahlreiche Bereiche, darunter Ansichten in Bezug auf Erziehung und Geschlechterrollenbilder, auswirkt. Kirchgänger*innen mit starkem Gottesglauben denken etwa viel eher, dass Mütter nicht erwerbstätig sein sollten (Polak/Seewan 2019b, 123). Dasselbe Phänomen ist vermutlich auch unter Anhänger*innen anderer Religionstraditionen, die ebenso wie das Christentum stark patriarchal geprägt sind, zu beobachten. Daher kann weniger die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft als der Grad der Religiosität in Verbindung mit konservativen Geschlechtervorstellungen gebracht werden.

Worum geht es also in den konservativeren Geschlechterrollenbildern, die sich unter Migrant*innen zeigen: Kultur, Tradition, Bildung oder doch Religion? Wissenschaftliche Befunde sind hier nicht eindeutig. Alle diese Dinge spielen zusammen. Da es sich bei den medial und politisch in den Mittelpunkt gerückten Migrant*innen zumeist um sozio-ökonomisch Schwache aus überwiegend muslimisch geprägten Herkunftsländern handelt, wird die Komplexität dieser intersektionalen Zusammenhänge selten thematisiert. Auch

²³ Bei beiden Gruppen von Befragten handelt es sich in den meistens Forschungsdesigns entsprechend mehrheitlich um Muslim*innen.

Studien beschränken sich zumeist auf die medial und politisch zum Thema gemachten Gruppen. Beim Vergleich einzelner Aspekte der Befunde aus Forschungsarbeiten zeigen sich aber die gleichen Mechanismen wie in der österreichischen Gesamtbevölkerung: Menschen mit höherer Bildung und moderater Religiosität haben eher egalitäre Geschlechterrollenbilder als konservativ Religiöse mit geringem Bildungsgrad. Die Behauptung einer spezifisch islamischen Prägung von Geschlechterbildern lässt sich angesichts dieser allgemeingültigen Befunde kaum aufrechterhalten.

5.4 Normative Debatte: kollektive Identität und gemeinsame Werten

Die Frage, ob es gemeinsame Werte für das Zusammenleben in einer Gesellschaft braucht, ist bereits am Anfang dieses Kapitels angeklungen. Auch hierzu befrage ich nun die drei normativen Theoriestränge Liberalismus, Sozialkonstruktivismus und Multikulturalismus (siehe Kapitel 1.6). Vorab muss klar sein, dass jedem dieser Theoriestränge ein Werterahmen zugrunde liegt, der kollektive Werte auf gesellschaftlicher und staatlicher Ebene entweder für notwendig hält oder kritisiert.

Aus Sicht der liberalen Theorien gilt es, einige wenige Werte hochzuhalten: Die Gleichheit aller Menschen, die Neutralität des Staates und die Freiheit des Individuums. Ein darüber hinausgehender Wertekatalog lässt sich mit diesen Grundsätzen eigentlich nicht vereinbaren. Auch John Rawls hat in seinem „übergreifenden Konsens“ dafür plädiert, dass lediglich jene Gerechtigkeitsprinzipien für das Zusammenleben maßgebend sein dürfen, die von allen vernünftigen Menschen mitgetragen werden können, unabhängig von ihren politischen, religiösen und anderen Differenzen (1979). Als Folge daraus kann dieser übergreifende Konsens auch nicht zu wesentlichen Freiheitseinschränkungen für bestimmte Gruppen führen. Wenn alle gleich sind und das gleiche Mitspracherecht haben, wird nur darüber Konsens entstehen, was für alle tragbar ist. Man ist also versucht, zu sagen, dass egalitär-liberale Ansätze die Idee umfassender kollektiver Werte ablehnen.

Dem widerspricht der zunehmend auch in der theoretischen Literatur vorzufindende Trend eines illiberalen, muskulösen oder wehrhaften Liberalismus (Hansen 2011; Joppke 2013; Orgad 2010b; Triadafilopoulos 2011, siehe Kapitel 4.4). Gemeint ist damit die Ansicht, dass liberale Grundwerte (also Gleichheit, staatliche Neutralität und individuelle Freiheit) durch Menschen mit illiberalen Ansichten gefährdet würden und es daher notwendig sei, diese Grundkonzepte, wenn nötig auch mit illiberalen Mitteln, durchzusetzen. Die Gleichheit aller Menschen oder die Freiheit des Individuums soll also mit Mitteln des staatlichen Zwangs verteidigt werden. So könnte es etwa in einer Gesellschaft bei bestimmten religiösen Gruppen die Auffassung geben, dass Männer und Frauen nicht gleichwertig sind und daher Männer die individuelle Freiheit von Frauen einschränken dürfen. Der liberale Staat sollte grundsätzlich den gesetzlichen Rahmen herstellen, um Gleichheit zu gewährleisten. Aus Sicht des illiberalen, muskulösen oder wehrhaften Liberalismus muss der Staat hier aber weiter gehen und anstreben – etwa durch verpflichtende Werteschulungen –, umfassender in die Denkmuster Einzelner einzugreifen. Solche Zwangsmaßnahmen sind aber unter liberalen Theoretiker*innen sehr umstritten, da sie das Prinzip staatlicher Neutralität unterwandern und somit an den Grundfesten jenes Liberalismus sägen, den zu schützen versucht wird (Jose 2015).

Aus sozialkonstruktivistischer Perspektive werden kollektive Werte sehr kritisch und in der Regel als Projekt der Herrschenden zur Verfestigung bestehender Machtverhältnisse gesehen. Diese Ansicht ist einleuchtend, wenn etwa von Migrant*innen behauptet wird, dass sie Geschlechtergerechtigkeit untergraben, aber gleichzeitig die bestehenden gesamtgesellschaftlichen Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern nicht thematisiert werden. In dieser Sicht sagen Versuche, kollektive Werte festzumachen, weitaus mehr über die „eigenen“ blinden Flecken aus als über die Probleme der „anderen“. Der Theorie des Othering folgend, ist hier der Fall, dass die Zuschreibung von mangelnden Werten an eine Outgroup erst die angeblichen Werte der Ingroup erzeugt.

Kollektive Werte aber, im Sinn eines festschreibbaren Abbildes einer gesellschaftlichen Realität, kann es in dieser Denkweise gar

nicht geben. Stuart Hall schreibt etwa: „In diesem Sinne ist kulturelle Identität ebenso eine Frage des ‚Werdens‘ wie des ‚Seins‘. Sie gehört ebenso zur Zukunft wie zur Vergangenheit. Sie ist nicht etwas, was schon existiert, was Ort, Zeit, Geschichte und Kultur transzendiert“ (Hall 2018, 29). Diesem Gedanken folgend ist jeder Verweis auf kollektive Identität oder Werte immer auch der erste Schritt für deren Dekonstruktion.

Auch aus multikulturalistischer Perspektive sind Ideen wie etwa „österreichische Werte“ kein sinnvolles Konzept. Gerade dort, wo es keine Einschränkung für andere bedeutet, will die multikulturalistische Perspektive Räume für Vielfalt schaffen. Die Idee geteilter Werte abseits eines nationalistischen Projekts wird dabei aber nicht abgelehnt. Will Kymlicka beschreibt anhand der englisch- und französischsprachigen Kanadier*innen etwa, dass auch Gruppen mit sehr unterschiedlichen Selbstverständnissen Werte teilen, ohne das Bewusstsein der eigenen Identität aufzugeben. Er argumentiert, dass gerade dieses eigene Identitätsbewusstsein notwendig ist, um den Umgang mit anderen Wertvorstellungen zu meistern, ähnlich der Beherrschung einer Erstsprache, die das Erlernen weiterer Sprachen erst ermöglicht (Kymlicka 1995, 126).

Gemeinsame Werte sind aus multikulturalistischer Perspektive also nicht abzulehnen, sondern in ihrer Vielfalt anzuerkennen und zu ermöglichen. Charles Taylor schreibt dazu:

Zwischen der unechten, homogenisierenden Forderung nach Anerkennung einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit und der Selbsteinmauerung in ethnozentrischen Maßstäben andererseits muß es noch etwas anderes geben. Es gibt andere Kulturen, und wir müssen mit ihnen zusammenleben – weltweit und auch in der Vermischung innerhalb jeder einzelnen Gesellschaft. (Taylor 2009, 59)

In der Begegnung mit anderen entsteht auch das Eigene neu und so sind auch geteilte Werte prozessual zu denken. Dementsprechend sind gemeinsame Werte aus multikulturalistischer Perspektive anzustreben, aber niemals vorschreibbar, da dadurch das Recht auf Selbstbestimmung einzelner Gruppen missachtet würde.