



universität wien

DIPLOMARBEIT

„moscheeade oder moschee.at?“

Eine Konfliktanalyse zu der Frage, inwiefern
oder ob Islamophobie in Österreich tatsächlich existiert

angestrebter akademischer Grad

„Magistra der Philosophie“ (Mag.phil.)
Institut für Politikwissenschaften

Wien, Oktober 2008

Betreuer: Dr. John Bunzl

Eingereicht von
Jana Kübel
0500550
A300

abstract:

In der vorliegenden Arbeit wurde versucht, einen Beitrag zu der Frage nach Islamophobie im weiten Sinne innerhalb der Debatte um die Sichtbarmachung von MuslimInnen in Europa, sowie im engeren Sinne zu der Frage nach dem Erscheinen der Islamophobie in Österreich zu leisten. Hierbei ging es um die Analyse eines Konfliktfalls im 20. Wiener Gemeindebezirk, deren Ergebnisse unter anderem veranschaulichen, inwiefern politische Parteien den Begriff der „Islamophobie“ und islamfeindliche Parolen im Speziellen nutzen, um Nachbarschaftskonflikte neu zu inszenieren. Es wird dargestellt, dass es in diesem untersuchten Konflikt aber tatsächlich keine Islamophobie ist, auf deren Grundlage der Konflikt stattfindet, sondern die Argumentationsmuster viel mehr instrumentalisiert und damit verändert werden, um in diesen neuen Rahmen und seine Begrifflichkeiten zu passen.

Danksagung

Allem vorweg danke ich meinen Eltern, die mir das Studium nicht nur finanziell, sondern vor allem trotz aller besseren Ratschläge, die sie für meine Zukunft hatten, ermöglicht haben. Gerade das Politikwissenschaftstudium hat mir gezeigt, wie viel Bildung bedeutet und was sie tatsächlich wert sein kann. Diesen Wert zu erkennen und zu wissen, das der eigene Weg nicht immer der leichteste ist, dafür an dieser Stelle trotz aller Kämpfe, Mühen, geschlossener Bibliotheken, bürokratischer Irrwege und ständiger Angst vor jeder einzelnen Prüfung, ein Dankeschön an alle Professoren, die mich ein Stück weit begleitet haben und besonders an Herrn Professor Dr. John Bunzl, der sich meiner und vor allem dem jüngsten Stück meines Weges angenommen hat.

Gedanken zur Heimat

Heimat ein Heim

Ein vorübergehendes Zuhause

Zuhause Gast, hier Arbeiter

Für viele aber Gastarbeiter

Heimat ein Land

Ein Land im Ausland

Geboren als Ausländer

Heimat eine Sprache

Meine Sprache ist nicht eins

Heimat eine Kultur

Ein Kult, der sich wandelt

Heimat ist ein Glaube

Glaube an die Beständigkeit

Vergeblich suchte ich eine Heimat

Ich baute eine Brücke

Völker vereint

Vereintes Ich

Brücke ist mir Heimat

Düsüncelerle vatan

Vatan yurttur

Gecici bir ev

Evde konuk, burada isci

Congunluk için bir konukisci

Vatan ülkedir

Yurtdisinda bir ülke

Yurtdisi vatandasi olurum

Vatan lisandır

Benim lisanim bir degil ki

Vatan kültürdür

Degisen bir gelenek

Vatan inanctir

Vataninkaliciligina inanmak

Caresiz hep bir vatan aradim

Köprü kurdum

Birlesen Milletler

Bütünlensen Ben

Köprü vatanim old

(Dagdevir, Yeliz: Heimat, 2004)¹

¹ in: Burgaz Projekt/Burgaz Projesi, Dagdevir, Yeliz (MitHg.): Gedichte von Migrantinnen und Migranten aus der Türkei in Österreich, S. 9f

Inhaltsverzeichnis

1. <u>Vorwort</u>	6
--------------------------	----------

2. <u>Einleitung</u>	8
-----------------------------	----------

Teil I

Einführung in die Diskussion zur Integration türkisch-muslimischer MigrantInnen „Daham und Islam“

3. <u>TürkInnen und MuslimInnen zwischen Migration und Integration</u>	
in der Türkei	12
<i>Der „nationbuilding“ – Prozess: Türkischer Nationalismus und Islam</i>	
<i>Der Migrationsprozess zwischen Religion und Identität</i>	
in Europa	21
<i>Zahlen und ihre Probleme</i>	
<i>Thesen zum Islam in Europa</i>	
<i>Religiosität und Säkularität in Europa oder Please do not disturb!</i>	
in Österreich	29
<i>„In Österreich gibt es kein Kopftuchproblem“</i>	
<i>Integration²</i>	
<i>Gretchen und die letzte Frage</i>	
in Wien	39
<i>Urbaner Multikulturalismus</i>	
<i>Exkurs: Die erste Moschee in Wien</i>	
in der Brigittenau	45
<i>Der Bezirk und seine Einwohner</i>	
<i>Ghettoisierungsprozesse</i>	
4. <u>Begrifflicher Exkurs: „Islamophobie“</u>	48

Teil II

Konfliktanalyse zum Fallbeispiel „Moscheebau“ im 20. Bezirk „Auf gute Nachbarschaft“

5. <u>Der Konflikt</u>	54
Herangehensweise/ Methodik	56
Fragestellung und Hypothesen	58

Vorerklärungen	59
Chronologie	59
Die Akteure	60
A)Die BürgerInneninitiative Dammstraße	
B)Der türkisch-islamische Verein ATiB	
C)Dritte AkteurInnen: Politische Parteien	
Die drei Ebenen	72
Die Entstehung der drei Ebenen	
Die Wirkung der drei Ebenen	
Die Gleichzeitigkeit der drei Ebenen	
Ausblick/Resümee	82

Teil III

Konfliktspezifische Aufschlüsselung und Alternativen zur Islamophobie

„Von Gästen und Grenzen“

6. Grundlage des Konflikts	84
Das Gastrecht	84
Öffentlichkeit und Privatheit	90
Staats- und GesellschaftsbürgerInnen	92
7. Islamophobie in Österreich	94
Der KultUr-Knall	94
Pfadabhängigkeit / Österreich als Spezialfall	99
„In“ – ternationales Thema	106
<i>Islamophobie in der „Winter-Saison“</i>	
Wahlkapital	112
<i>Themen finden und platzieren</i>	
<i>Trennung mit Hindernissen</i>	
<i>Fruchtbarer Boden</i>	
8. Schlusswort	120
9. Anhang	125
10. Literaturverzeichnis	129

1. Vorwort

Am 25. Juni 2008 passierte etwas am Wiener Rathaus-Platz, das mich zweifeln ließ, ob ich diese Arbeit überhaupt schreiben sollte. Es war ein sehr stürmiger Abend und nur wenige waren gekommen, um sich auf der großen Leinwand das Halbfinale der Europameisterschaft 2008 anzusehen. Deutschland:Türkei. Vor sechs Jahren war ich von Deutschland nach Österreich gezogen und wurde mehrmals überrascht. Von dem Groll gegen Deutsche zuerst und danach von Wahlplakaten, auf denen man lesen konnte, wie sich die die Freiheitliche Partei Österreichs im harschen Ton gegen Asylfinanzierung und ganz pauschal gegen die Zuwanderung aussprach. Und es war schwer mich noch zu überraschen, denn ich war in einer seltsamen Welt groß geworden. Ich war 14 Jahre alt, als die zwei Türme des World Trade Centers, die „Symbole des westlichen Kapitalismus“ in New York zusammen brachen, das Verteidigungszentrum der Vereinigten Staaten, das Pentagon in Washington angegriffen wurde und der „war on terror“ begann. Ein paar Jahre später sah ich dann Bilder von gesprengten U-Bahnen in London, Busse in die Luft fliegen und das Wort Rucksacktourismus bekam für mich eine völlig andere Bedeutung als noch für meine Eltern. Der Filmemacher Theo van Gogh wurde 2004 auf offener Straße erschossen. Der Grund? Sein islamkritischer Film „Submission“. Danach brach in Dänemark 2005 ein Kampf um die Darstellung des Propheten Mohammeds in Karikaturform aus. Fahnen wurden verbrannt, auch mal andere als nur amerikanische Botschaften angegriffen. Im Jahr 2006 waren es schon 46%² der AmerikanerInnen, die eine negative Einstellung gegenüber dem Islam zugaben. Und ein Jahr später schwor ein amerikanischer Politiker auf den Koran³, dass er die Aufgabe für sein Land gut machen würde und Cat Stevens wurde die Einreise nach Amerika verweigert, weil er sich nun Yusuf Islam nannte. Das war alles sehr weit weg. Ich ging mit TürkInnen und IranerInnen zur Schule und dann sagte Liese Prokop, damalige österreichische Innenministerin, 2006, ein Jahr nachdem wir alle dieselbe österreichische Matura gemacht hatten und die meisten verstreut auf der Universität Wien studierten, ein paar von uns, nämlich diejenigen mit muslimischen Hintergrund würden gar nicht hier sein und sich vor allem nicht integrieren wollen.⁴ Und noch ein wenig später musste ich erkennen, dass sich nicht nur medial, sondern auch innerhalb der Gesellschaft und meiner näheren Umgebung ein Bild abzeichnete, dass ich nicht gesehen hatte und auch bei näherem Hinsehen in meinen Freunden und Freundinnen oder Kollegen und Kolleginnen nicht erkennen konnte. Dieses Bild zeichnet türkische muslimische MigrantInnen, die zu einem Feindbild erhoben wurden und somit sinnbildlich für Integrationsprobleme in Österreich stehen, obwohl sie nicht einmal die größte Minderheit in Wien und Österreich stellen. Diese Zeichnung blieb

² ABC News, Washington Post zit. nach Profil 04/08, 21.01.2008, 26ff

³ Keith Ellison, demokratischer Abgeordneter legte am 05.01.2007 seinen Eid auf den Koran ab.

⁴ Studie des Innen Ministeriums Juni 2006, 45% der Muslime seien nicht integrationsbereit. „Wer sich nicht integrieren will, kann sich ein anderes Land suchen. Wir können niemanden hinauswerfen. Wir müssen aber nicht jeden aufnehmen.“ (Liese Prokop, Die Presse, 16.05.08)

trotz einer Gegenstudie der Universität, die wiederum 80%⁵ der MuslimInnen in Österreich Integrationswilligkeit zu sprach. Die Verwunderung ist geblieben, denn überrascht kann man auch die Reaktion auf die Worte der Grazer Politikerin Susanne Winter nennen, die vor laufenden Kameras den Propheten Mohammed als „Kinderschänder“⁶ bezeichnete. Mein Interesse richtete sich immer mehr nach der Frage, wogegen sich denn nun dieser Hass sich richtete, der von Jahr zu Jahr stärker zu werden schien. Ich wollte wissen, ob es tatsächlich einen Grund gäbe, sich Sorgen zu machen um Österreich oder ob es tatsächlich einen Grund gäbe, dass Österreich sich Sorgen macht. Und ich wurde das Gefühl nicht los, dass sehr viel Unsicherheiten und Ängste mithalfen dieses Bild zu prägen. Angst wovor? Und bei dieser Frage schieden sich die Geister. Denn am Ende waren es immer zwei Antworten, mal „die TürkInnen“, dann wieder „die MuslimInnen“, die mit ihrem Glauben scheinbar für viele nicht in die österreichische Gesellschaft passten. Ich wollte schließlich wissen, woher diese *Angst* kam. Und dann passiert an diesem 25. Juni 2008 etwas Seltsames. Ein Schulterschluss mit „den Türken“. Gegen „die Deutschen“. Also fragte ich mich, ob es vielleicht interessanter wäre über die Beziehung zwischen Deutschen und ÖsterreicherInnen zu schreiben. Aber dann wurde mir klar, dass das Fußballspiel vorbeigehen würde. Und das all das nur 90 Minuten lang andauern konnte. Deutschland hatte das Finale erreicht. Und der offen gehegte und gesellschaftlich anerkannte Hass gegenüber den Deutschen wurde mit all den Fahnen und Trikots zurück in die unterste Schublade gelegt. Stattdessen gingen aber andere Konflikte ungeachtet dessen, dass die Europameisterschaft vorbei war, ungetrübt weiter. So zum Beispiel der Konflikt im 20. Bezirk, bei dem auch alles mit Fußball begann und bei dem Begriff der Islamophobie nicht endete. Hierbei handelt es sich um den in dieser Arbeit untersuchten Nachbarschaftskonflikt in der Brigittenau, der nicht nur über Zäune, sondern viel mehr über Bezirksgrenzen hinaus ausgetragen zum Politikum wurde. Der Konflikt entstand mit dem Ansuchen des türkisch-islamischen Vereins um eine Genehmigung für den Ausbau des Kulturzentrums in der Dammstraße 37. Die direkten AnrainerInnen fühlten sich unwohl bei dem Gedanken, denn, so zunächst die Reaktionen, Parkplatznot und Lärm würden sich verstärken. Was sich dann allerdings aus diesem Konflikt heraus entwickelte, ließ tief in NachbarInnens Gärten und noch ein wenig tiefer in ein österreichisches Kernproblem blicken: Die Anfälligkeit auf Themen, die zweierlei beinhalten: „TürkInnen und MuslimInnen“. Denn es brauchte keine drei Monate, bis kein Haar mehr zwischen die Artikulation der infrastrukturellen Probleme und islamfeindliche Äußerungen passte. Aus dem Ausbau des Kulturzentrums wurde schnell der Bau einer Moschee und NachbarInnen wurden ebenso schnell zu TürkInnen. Wie es zu dieser Entwicklung kam, und ob es tatsächlich Islamophobie ist, die es hier zu untersuchen gilt, soll in dieser Diplomarbeit analysiert werden.

⁵ Hilde Weiss, zit. nach <http://www.kurier.at/nachrichten/oesterreich/10212.php>

2. Einleitung

„Der Türkenwahlkampf startet“ liest man auf der Titelseite der „Presse“ in der Wochenendausgabe vom 19./20. Juli 2008. Integrationspolitik wird zum Thema. Nach den ersten Schätzungen, der neu eingeläutete Wahlkampf 2008 in Österreich würde mit Themen der Pflege- oder Pensionspolitik entschieden, weil sich hierfür die Mehrheit der (alternden) österreichischen Bevölkerung am dringendsten interessieren würde, springen plötzlich alle Prognosen auf einen anderen Zug auf: Integrationspolitik. Was viele seit Jahrzehnten schon gescheitert sehen, das soll nun, 2008 in Österreich angepackt werden. Zumindest bis zum Herbst. Und auf Plakaten. Es wird Zeit, steht doch laut dem Marktforschungsinstitut AC Nielsen Österreich europaweit bereits an dritter Stelle bei der Angst vor Immigrationsproblemen⁷. Und gerade Wien scheint Metropole der Unsicherheit, geht es um eben diese Fragen nach Integration und Immigration. Hier findet sich der Nährboden für die Slogans der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ), welche auch in diesem Jahr nicht stark von denen der vorhergehenden Wahlplakate abweichen werden. „Daham statt Islam“, „Deutsch statt nichts verstehen“, „Pummerin statt Muezzin“ – in Wien leben die meisten türkischen MigrantInnen Österreichs: 40.429, anteilig sind das zwar gerade mal 2,5%⁸, eine Zahl, die schrumpft aber groß genug scheint im Stimmenwahlkampf. Und nun sieht es danach aus, als hätte es die FPÖ geschafft, sie diktiert das „AusländerInnenthema“, dass eigentlich laut Medien ein „TürkInnenthema“ ist, in den Wahlkampf und fordert so Positionen. Die Art und Weise, wie über diesen Gegenstand diskutiert wird und was auf der politischen Agenda steht, diktiert die Freiheitliche Partei mit ihren Parolen schon länger in Österreich.

Es wurde ein Feindbild konstruiert, von dem man sich nicht sicher scheint, wer die Bedingungen dieses Konstrukts erfüllt. Mal ist es die Religion, dann wieder die Nationalität. Mal sind es die MuslimInnen und dann wieder die TürkInnen. Und wer ist Türke oder Türkin? Viele türkische MigrantInnen haben insbesondere in der zweiten und dritten Generation die österreichische Staatsbürgerschaft angenommen, und jährlich folgen große Zahlen an Einbürgerungen. Es herrscht ein Durcheinander in der medialen Wahrnehmung und auch in den Statements der PolitikerInnen. Hier hilft eine neue Differenz, denn in den Medien erfährt man seit dem 11. September 2001 wesentlich mehr über religiös bedingte Attentate und FundamentalistInnen oder NeofundamentalistInnen oder IslamistInnen, die Begrifflichkeiten erfahren schon lange keine Abgrenzung mehr. Und die Politik nutzt dies für sich und spielt mit der Angst, die hier geschürt wird. Und eben diese Angst hat einen Namen bekommen: „Islamophobie“. Doch haben die ÖsterreicherInnen tatsächlich *Angst* vor MuslimInnen, Angst

⁶ Dieser Vorfall ereignete sich im Januar 2008, in späterer Folge wird dies genauer erläutert.

⁷ vgl. „Die Presse“, 19./20.07.08, Nr. 18.135, S. 1

⁸ vgl. Bevölkerungsregister Statistik Austria, Stichtag 31.12.2003

vor *dem* Islam? Traut man einer Religion in einem säkularen Rechtsstaat tatsächlich so viel Macht zu? Die These, dass es tatsächlich die Religion ist, von der sich Österreicher beziehungsweise ÖsterreicherInnen bedroht fühlen, scheint in den Hintergrund zu treten. Zum einen werden zwar immer mehr Diskussionen geführt zu der Frage nach Öffentlichkeit und Privatheit aufgrund Sichtbarmachung der Religion im (europäischen) öffentlichen Raum, die den säkularen Idealen widerspräche. Religion ist Privatsache und soll es auch bleiben. Das Provisorium und der Halbstatus der MigrantInnen scheint nun aber außerdem im Umbruch hinsichtlich einer Eingliederung in die Gesellschaft zu sein, was auch Forderungen an eben diese beinhaltet. Zum anderen wird die Kopftuchdebatte beispielsweise schon lange nicht mehr auf religiöser Ebene geführt. Das Kopftuch ist für seine Gegner vielmehr ein politisches Symbol. Es scheint als sei die Religion nicht Kern des Problems, sondern das Problem zu dem es gemacht werden soll von Dritten AkteurInnen, die hier von außen versuchen zu intervenieren und die Religion als Unterscheidungsmerkmal in der Fragestellung nach „Wir“ und „Ihr“ nutzen.

Die These, die hier im Entstehen ist, ist folgende: In Österreich oder konkreter: In dem untersuchten Konfliktfall gibt es keinen „Grund“ zur Islamophobie. Der Islam ist seit dem Jahr 1912 eine anerkannte Religionsgemeinschaft in Österreich und in aller Munde sind Begriffe wie „Insel der Seligen“ oder „Sondermodell Österreich“ geht es um die Integration von MuslimInnen. Weder gab es in irgendeiner Form religiös motivierte terroristische Anschläge auf österreichischem Terrain, noch existiert eine Kausalkette zu dieser speziellen Angst. Doch Islamophobie ist modern und hip und vor allem ein „in“ – ternationales politisch relevantes Thema, das auf dem Silbertablett in all seinen Facetten präsentiert wird und es möglich macht, sich beliebig daran zu vergreifen. Denn jeder weiß worum es geht, spricht man von den „MuslimInnen“ und den „IslamistInnen“, dank der imposanten Bilder in der medialen Berichterstattung. Und doch scheint es, als wäre die Diskussion um die Integration und Vereinbarkeit der Lebensweisen muslimischer MigrantInnen, die zuerst jahrelang verpasst wurde und in den letzten Jahren fast übertreiben hysterisch in Medien und Wissenschaft diskutiert wurde allmählich an einem Punkt angekommen, der eine neutrale Diskussion möglich macht. Denn die Religion an sich ist nicht der Faktor, der die Menschen emotional zur Angst bewegt, sondern tatsächlich das, was die Politik in ihren Parolen antreibt. Die Religion wird zum Unterscheidungsmerkmal der „Fremden“. Religion ist längst auch in Österreich (wieder) zum politischen Faktor geworden, mit dem sich Wahlkämpfe führen und Koalitionen schließen lassen. Doch tangiert dieses Thema tatsächlich die Ebene der BürgerInnen? Vielleicht kann man so weit gehen, die These aufzustellen, hierbei handle es sich gar nicht um einen gesellschaftlich fundierten Wertekonflikt per se, sondern viel mehr um Themen der Integrations- statt Religionspolitik, die vom Parteienwettbewerb mit neuen Mitteln und Begriffen gesteuert wird. Doch stehen sich beim Aufeinandertreffen von Religion und Politik nicht Universalismus und Pluralismus gegenüber –wie lässt sich dies

vereinbaren? Macht dieser Unterschied den Konflikt unlösbar? Zu diesem überbegrifflichen Einordnungsversuchen, kommen zusätzlich interreligiöse und innergesellschaftliche Unterschiede zum tragen, die eine Heterogenität des Konflikts bewirken, die aber wiederum genau die Herausforderung darstellt und Beschäftigung verdient in Fragen der Integrationspolitik.

Die andere These, die diese Arbeit beschäftigt ist, dass es sehr wohl „Gründe“ für Xenophobie gegenüber türkischen MigrantInnen gibt. Zum einen ist es die historische Pfadabhängigkeit, die einen Faktor der Erklärung für diese Art der Xenophobie gegenüber (türkischen) MigrantInnen in Österreich darstellt, aber ebenso müssen aktuelle Bezüge, sowie die Veränderung der sozialen Faktoren, insbesondere die des Alters, der neuen Generationen, die möglicherweise auch institutionelle Veränderungen benötigen mit in die Debatte einbezogen werden. Es ist das Fremde, das als störend empfunden wird, ob es sich nun anhand der Religion oder Kleidungsritualen manifestiert. Auf der Suche nach „Wir“ und „Ihr“, werden Differenzierungen benötigt und ungreifbare Begriffe, wie „Kultur“ gefunden. Und diese wird wiederum bei TürkInnen mit der Religion gleichgesetzt. Mit dem Faktor der Religion funktioniert so die Gruppenbildung nicht nur von außen, sondern auch von den Menschen innerhalb einer Glaubensgemeinschaft aus, die eben diesen Glauben als eine Art neue persönliche Suche nach der eigenen Identität nutzen, und damit wiederum andere ausgrenzen. Diese Art der Identitätskonstruktionen findet insbesondere in modernen Gesellschaften statt, die der Globalisierung und dem neuen Individualismus gegenüberstehen. Und auch die politischen Parteien machen sich eben diesen neuen Trend eines klassenüberschreitenden Wir-Gefühl zu Nutze. So werden alte Cleavages aufgebrochen, um das Wahlkapital, das in der Frage nach der Religion steckt, zu nutzen.

Es stehen also nicht nur politische Akteure, neue Begriffe, Tendenzen und Zeitumstände, sondern eben auch viel Altes und Weitergebrachtes hinter dieser Angst, die sich in Österreich manifestiert hat. Das Thema wird nicht grundlos wissenschaftlich von allen Perspektiven durchleuchtet, sondern gerade deswegen weil das Terrain so neu, so alt und so komplex ist. Um diese Arbeit zu gestalten, musste das Themengebiet in eben dieser Komplexität eingegrenzt werden, da hier keine weitere Abhandlung zum Islam, der Nachzeichnung seiner Geschichte, und neuen Phänomenen des Terrorismus und Fundamentalismus entstehen soll. Es wird vielmehr der Frage nachgegangen, ob es tatsächlich der Islam und die Angst davor („Islamophobie“), oder viel mehr Xenophobie (gegenüber türkischstämmigen MigrantInnen) ist, die einen Konflikt dieser Art in Österreich inszeniert. Was sind die tatsächlichen Beweggründe hinter einem solchen Konflikt? Für die Beantwortung wird in dieser Arbeit ein Fallbeispiel aus dem 20. Wiener Gemeindebezirk, der Brigittenau, analysiert. Dieser Konflikt bettet sich in eine bereits bestehende Diskussion rund um die Begriffe der europäischen Säkularität, dem städtischen Multikulturalismus und dem

Entstehen so genannter „Parallelgesellschaften“ durch Segregation ein. Diese Arbeit gestaltet sich deswegen in drei große Bereiche: Vorerst ist es einleitend wesentlich, die demografischen und begrifflichen Grundlagen dieses Konflikts zu klären. Deswegen sollen aber keine reinen Statistiken und Zahlen präsentiert, sondern der Bezug zwischen dem Thema der Arbeit und Begriffen wie Integration und Migration im Kontext der Religion und „Kultur“ angesprochen werden. Dieser erste Teil, als einleitender Prozess passiert auf vier Ebenen: Es wird sich von der europäischen zur bundesweiten zur Stadt- sowie bis hin zur Bezirksebene vorgearbeitet. Das heißt, in diesem ersten Teil wird der allgemeine Diskurs, in den sich die Arbeit und auch das konkrete Fallbeispiel einbetten sollen, näher erläutert. Es werden wesentliche Begriffe und theoretische Leitlinien vorgestellt, anhand deren in den Konflikt eingeführt wird und die ihm in der wissenschaftlichen Diskussion vorausgegangen sind. Im Hinblick auf die europäische Ebene sollen Vorbemerkungen zum Säkularismus, sowie zu strittigen Punkten rund um diesen Begriff und zu der Frage nach der Integration von MuslimInnen und der Religion des Islam in Europa an sich gemacht werden. Auf der österreichischen Ebene dagegen soll versucht werden, die österreichische Form der Säkularität, sowie den Zusammenhang dieser mit Integration und der Bedeutung von Begriffen wie Kultur vor allem in Hinblick auf neue Generationen von MuslimInnen in Österreich zu veranschaulichen. Auf Stadtebene dagegen finden die Thesen zu Multikulturalismus, im Speziellen der multikulturellen Stadt im Kontext der Migration in Wien Erwähnung. Als Mikroebene schließlich wird der tatsächliche Konfliktort, die Brigittenau als Bezirk in Wien genauer betrachtet. Neben der Darstellung des Bezirks und seinen wesentlichen Daten steht hier vor allem die Frage nach Segregation und Ghettoisierung im Mittelpunkt. Zudem werden vorab dieser Unterkapitel die Zusammenhänge zwischen Staat, Religion und Sozialisation aus einer türkeibezogenen Perspektive dargestellt. Wesentlich ist in diesem Zusammenhang vor allem eine kurze Übersicht über den Kontext zwischen nationbuilding-Prozess und der Religion des Islams in der Türkei. Zudem sollen als Abschluss dieses ersten Teils im nächsten Kapitel vorbereitend auf das Fallbeispiel ein Exkurs zur Begriffsklärung von „Islamophobie“ und ein kurzer Überblick zur Diskussion rund um diesen Begriff stattfinden. Der darauf folgende zweite Teil der Arbeit stellt den Konflikt in seinen, für diese Arbeit relevanten Perspektiven und die Herangehensweise, sowie die dazugehörige Fragestellung an sich dar. Der dritte und letzte Teil der Arbeit ist noch einmal in zwei Bereiche aufgeteilt: Als erster Teil folgt als grundlegender Erklärungsversuch, der für diesen Themenkomplex angeboten wird, die Veranschaulichung der „Ursache“ dieses Konflikts, die vor allem auf dem Gastrecht als Ausgangspunkt basiert. Und schließlich findet sich im letzten Kapitel ein auf Österreich zugeschnittener Versuch einer Erklärung des Konflikts, die die Ausgangsfrage nach Islamophobie in Österreich beinhaltet.

3. TürkInnen und MuslimInnen zwischen Migration und Integration

Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Politik im gesellschaftlichen Diskurs ist unweigerlich mit weiteren Begriffen, wie zum Beispiel Migration und Integration verbunden. In diesem Kapitel der Arbeit soll, um ein besseres Verständnis dieses Zusammenhangs einleitend zu ermöglichen zuerst eine Einführung in die Migrationsbewegungen stattfinden, die im Kontext dieser Arbeit stehen. Zudem werden einige Stichworte zum Säkularismus innerhalb Europas, zum Begriff der Integration, zum Multikulturalismus in Wien und zur Theorie der Ghettoisierung (Segregation) dem Fallbeispiel vorweg geschickt. Der Fokus dieser Einführung soll vor allem der Frage nach der Rolle von Religion und Ethnie im Migrations- und Integrationsprozess nachgehen. Zusätzlich wird im ersten Unterpunkt kurz die Entwicklung der Verbindung zwischen türkischen Nationalismus und der Religion des Islams dargestellt, um die gängige Gleichsetzung von „TürkInnen“ und „MuslimInnen“ zu durchleuchten.

3.1 in der Türkei

Der „nationbuilding“ – Prozess: Türkischer Nationalismus und Islam

Dieser kurze Überblick scheint deswegen wichtig, da der türkische Islam „zu einem zentralen Element multikulturellen Lebens im deutschen Sprachraum geworden“ (Blaschke 1989: 7) ist. Um den Hintergrund von Religion und Nation in der Türkei und die Bedeutung dieser beiden Begriffe für türkische MigrantInnen besser verständlich zu machen, wird deswegen hier zuerst ein kurzer Blick auf den **„nationbuilding“ Prozess** oder auch die Nationalisierung der Türkei geworfen, die im frühen 20. Jahrhundert in der Türkei angesiedelt ist und damit auch auf die **Entwicklung des politischen Islams**. In dieser Zeit ergab sich die Transformation des osmanischen Vielvölker- hin zum türkischen Nationalstaat. Bis dahin schien die Religion untrennbar von dem Begriff der Nation. „Die Türken im Osmanischen Reich identifizierten sich hauptsächlich über die Religion und somit waren Türkentum und Islam miteinander untrennbar verbundene Begriffe.“ (Günay 1999: 55) Erst unter den Thesen von Ziya Gökalp (1874- 1924), wurde der Islam zur „Privatsache“ erklärt und somit die Idee von der Säkularisierung des Staates, des „vatan“ (Vaterland) geboren. Aus dieser Idee heraus ergaben sich folglich verschiedene Strömungen, die die Zukunft der Türkei in verschiedenen Facetten zeichneten, zum einen in territorialer Abgrenzung, im Begriff der Nationenwerdung oder auch in religiöser Gemeinschaft. Alle diese Strömungen sahen Gökalp als ihren „ideologischen Vorläufer“ (van Breinussen 1990: 21f) Der nationalistische Flügel konnte sich schließlich am Beginn des 20. Jahrhunderts über die anderen Ideen durchsetzen. Doch die Identitätskonstruktion, die nach einer gemeinsamen Kultur suchte, fand schließlich doch immer wieder die Religion als kleinsten gemeinsamen

Nenner, dem die Nationalisten entgegenzuwirken versuchten.

Die türkisch nationalistischen Strömungen des **Kemalismus** werden immer wieder vor allem im Zusammenhang mit der jungtürkischen Diktatur und personell mit Mustafa Kemal Atatürk⁹ in Verbindung gebracht. Atatürk wurde schließlich auch der Begründer der seit dem 20.10.1923 ausgerufenen türkischen Republik. Diese bestand schon damals auf den sechs Pfeilern des Republikanismus, Nationalismus, Säkularismus, Etatismus, Reformismus und Populismus. (vgl. z.B. Elibol 1999: 8; Gümüs 1995: 109) „Unser Prinzip ist nämlich Populismus, das heißt, dass Macht und Autorität, Souveränität und Verwaltung unmittelbar in die Hände des Volkes gegeben und dort auch gelassen werden sollten.“ (Atatürk 1945-1961: 97f¹⁰)

„Der neue türkische Staat bezog sich nun nicht mehr auf die Ümmet (umma), die Gemeinschaft aller Moslems, sondern auf die türkische Nation, die Türk Ulusu.“ (Günay 1999: 75) Und so war es notwendig im Zuge der Nationwerdung ein einheitliches Staatsvolk, ebenso wie eine staatseigene Kultur, die nicht mehr von der Religion abhängig sein sollte, zu schaffen. Als ein zentrales Ereignis vor der Ausrufung der Republik lässt sich der Bevölkerungsaustausch (mübadele) sehen. Das unter anderem auch für die Migrationsbewegungen heraus stechende Ereignis ist mit dem Vertrag von Lausanne vom 24. Juli 1923 zu bezeichnen, in dem nach dem griechisch-türkischem Krieg als zentraler Punkt der Bevölkerungsaustausch festgehalten wurde. Das Wesentliche an dieser Begebenheit ist die Klassifizierung der Bevölkerung, die sich aus ihrer Religion ergab, so wurden alle MuslimInnen als TürkInnen und alle ChristInnen als GriechInnen bezeichnet und ihr Land zurückgeführt.

Doch weiter spricht man in dieser Zeit nicht nur von einer Modernisierung, sondern von einer Art „Europäisierung“ der Türkei, was zum einen in der Hinwendung zur Nationalstaatlichkeit, als auch in einer Annäherung an den Westen zu sehen ist, oder auch auf der anderen Seite in praktischen Dingen, wie zum Beispiel der Übernahme des westlichen Maßsystems, des lateinischen Alphabets oder auch des gregorianischen Kalenders. (vgl. z.B. Tuncay 1990: 78; Elibol 1999: 8) Vor allem aber lässt sich diese Zeit als **Säkularisationsvorgang in der Türkei** beschreiben. Diese Transformation lässt sich vor allem dadurch ableiten, dass der Islam in der Türkei beim Aufkommen der Nationalisierung als etwas „Fortschrittfreudliches“ (Blaschke 1990: 8) gesehen wurde. Die Konstruktion einer türkischen nationalen Identität schritt gleichzeitig weiter voran und setzte eine gemeinsame Kultur voraus. Und diese sollte

⁹ Mustafa Kemal Atatürk war einer der radikalsten säkularen „Verwestlicher“ der türkischen Substitutionspolitik, der aber vor allem den persönlichen Machtfaktor personal genoss, „Eines der Hauptziele der kemalistischen Reformen war die Errichtung des säkularen Staates.“ (Toprak 1990: 95) Der sollte vor allem durch die Schaffung republikanisch-türkischer Symboliken und durch die Entstehung eines türkischen Nationalismus geprägt sein.

¹⁰ zit. nach Tuncay 1990: 82

sich auf neue Symboliken des türkischen Staats und nicht auf religiöse begründen und trotzdem war das Auslöschen der theokratischen Bestandteile aus der neuen Verfassung nicht vollständig möglich. Mit der Nationenwerdung ging außerdem die Türkisierung der Sprache einher und es entstand ein Wertesystem, das zwar vom Islam geprägt war, ihm aber nicht entsprach. Der Laizismus¹¹ begründete sich schließlich im Jahr 1928, in dem die vollständige Trennung von Staat und Kirche, auch verfassungsrechtlich (Gesetz Nr. 1222 vom 10. April 1928 Artikel 2 (vgl. Tuncay 1990: 75)) verankert, und die Abschaffung des Islam als Staatsreligion einherging. Der staatliche Eingriff auf den Islam hatte zum einen seine Privatisierung und wiederum Türkisierung und damit die staatliche Kontrolle zur Folge. Auch das Tragen von bestimmter religiöser Kleidung wurde schließlich verboten oder zumindest beschränkt. Das Amt für religiöse Angelegenheiten wurde erschaffen, das einen Oberbau für diesen „neuen Islam“ (Günay 1999: 81) bilden sollte. Obwohl die Religion also im Gegenteil zu ihrer osmanischen Tradition vom staatlichen Gebilde ausgegrenzt war, war sie im Interesse des Staates umfunktionalisiert worden. Dem sunnitischen Islam, wie er vom türkischen Staat vorgegeben wurde, sollte schlicht an Dominanz innerhalb der Gesellschaft genommen werden.

Doch mit der Entstehung des Mehrparteiensystems in den 1950er Jahren und den wachsenden Schwierigkeiten unter anderem durch das ökonomische Ungleichgewicht, das durch die Migrationsbewegungen in die Städte entstanden war, kam auch der Islam als politischer Faktor zurück auf die politische Ebene. Denn die dörfliche Bevölkerung brachte auch die „islamische Renaissance“ (van Bruinessen 1990: 30-32) mit in die Städte und dieser Volksislam wollte die Ebene der Politik und des allgemein gültigen Wertesystems neu erklimmen. Das traditionalistische Lager der Regierungspartei Demokrat Parti (DP) zum Beispiel unternahm in dieser Zeit Anstrengungen in Richtung Re- Islamisierung. Doch anstatt einer „Re - Islamisierung“, kann man im Zuge dieser Neuentwicklungen in der Türkei wahrscheinlich eher von einer **Politisierung des Islams** im Parteienwettbewerb sprechen, denn die Annäherung an den Westen, die sich unter anderem beispielsweise im NATO- Beitritt im Jahr 1953 (18. Februar 1952) manifestierte, bestand weiter. So lässt sich eher von kleinen Gesten in Richtung des Islams, also vom Wahlkampffaktor der Religion, als von der Auflösung des Säkularismus sprechen. Der Militärputsch von 1960 (vgl. Günay 1999: 117) beendete diesen Prozess. Doch die Migration der Landbevölkerung in die Städte nahm weiter zu und damit auch die Einbindung des Islams in die Identität der TürkInnen, die sich mit einer neuen Art zu leben konfrontiert sahen.

¹¹ Abgrenzung: Laizismus (griech.: Laos: das Normale Volk, Laikos: Religionsmänner) bezieht sich auf den Unterschied zwischen dem „normalen Volk“ und den „Religionsmännern“ und Säkularismus (lat.: saeculum: weltlich) vertritt die Weltlichkeit an sich. (vgl. Yilmaz 2003: 31f)

Dazu kam die Angst vor dem Kommunismus in den 1960er Jahren und die islamischen und vor allem konservativen Institutionen gewannen erneut an Einfluss. Auch die (institutionelle) Sichtbarkeit der Religion wurde zunehmend wichtiger. Die Instrumentalisierung der Religion des Islams wurde zu einer antikapitalistischen und antikommunistischen Gegenbewegung (vgl. van Breinussen 1990: 37f) gegen den Fortschritt und bald entstanden radikal islamische Gruppierungen, mediale Kräfte, Parteien (z.B. MNP: *Milli Nizam Partisi*¹²) oder „pressure groups“ in Form religiöser Orden, die sich mit der Hilfe des Kleinbürgertums politisch etablierten (vgl. Günay 1999: 130f; van Breinussen 1990: 38ff). „Nationalismus und moderne politische Bewegungen können antireligiös sein, wenn die Religion vorher eng mit der alten Ordnung liiert war.“ (Gellner 1992: 137) In der Türkei schien das Gegenteil der Fall zu sein und in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre stellten sich viele eine islamische Revolution nach dem Muster Iran vor. Doch diese zunehmende Radikalisierung des Islams als eine Art Gegenkultur zum politischen System wurde 1980 ebenfalls durch einen erneuten Militärputsch gestoppt.

„Die Jahre nach dem Militärputsch von 1980 waren geprägt von einer „Depolitisierung der Gesellschaft“ (Günay 1999: 139), linke Ideen sollten verhindert, sowie die türkische und konservative Ziele mit den islamistischen vereint werden zu einer „**türkisch-islamischen Synthese**“ (van Breinussen 1990: 38; Günay 1999: 139-145) Diese Gleichsetzung von TürkInnen und MuslimInnen sollte zur endlichen Schaffung der nationalen Staatskultur beitragen. Und damit wurde die Religion wiederum der instrumentalisierte unterstützende Faktor der Politik, was sich auch durch die ANAP (Anavatan Partisi) - Regierungsphase zog (vgl. Günay 1999: 146f). Doch die religiösen Institutionen profitierten von dieser Politik ebenfalls durch Erweiterungen ihrer Kompetenzen und die neue Präsenz in dem gesellschaftlichen Leben. Es ergab sich ein immer weiteres Entgegenkommen der staatlichen und geistlichen Institutionen, wie zum Beispiel in der Lockerung des Artikel 163, der „Verletzung der laizistischen Ordnung“ (vgl. van Breinussen 1990: 41). Doch vor allem ließ sich ein „growth in manifestations of popular religious sentiment, evidenced both in the building of mosques and religious schools and in the semi-clandestine activities of mystical groups, whether the older Sufi tarikats such as the Naksibendis and Kadiris or the more recent Nurcu and Süleymanci movements“ (Tapper 1994: 2) feststellen. Immer deutlicher wurde auch das islamische Image bestimmter Parteien (z.B. auch der nationalistischen rechtsextremen MHP: *Milliyetçi Hareket Partisi*) und, dass der Islam an sich zu einer festen Determinante des türkischen politischen Systems geworden war. Und doch war klar, dass die Religion nur als Teil der politischen Legitimation diene. Denn so kam es immer wieder

¹² Die erste Partei der islamistisch konservativen Milli-Görüs-Bewegung, gegründet vom politischen Ziehvater Erdogans, Necmettin Erbakan. 1971 wurde sie wegen dem Verstoß gegen das laizistische Prinzip verboten, woraufhin sich die MSP (*Milli Selamet Partisi*) als Nachfolgepartei gründete.

zwischen den religiösen und konservativen Mächten zu Streitigkeiten, deren berühmteste unter anderem in der Kopftuchfrage der 1980er Jahre platziert war.

In den 1990er Jahren schließlich kam die islamische Wohlfahrtspartei, die Refah-, als Nachfolgepartei der MSP (die selbst wiederum Nachfolgepartei der MNP war) an die Macht und forderte eine neue Definition des türkischen Laizismus. Das Aufweichen des Laizismus war die Folge und die Religion entwickelte sich wieder zum Grundpfeiler der Gesellschaft, der sich in die meisten Bereiche Eintritt verschaffte. So zeigt sich also, dass wenn auch keine direkte „Islamisierung“ in die türkische Gesellschaft Einzug gehalten hatte, die „Repolitisierung des Islams“ (Ziegler 1994: 162), die neuerliche Stärkung des Sakralen auf politischer Ebene, aber also spätestens ab den 1970ern zu erkennen war. Und diese Spaltung des Verhältnisses scheint heute noch zu bestehen, was insbesondere für die religiösen Organisationen der MigrantInnen wichtig voraus zu schicken ist. „Officially and legally, Islam in Turkey is governed by state institutions. (...) Every religious activity beyond the tutelage of the state bureaucracy, and every religious effort in the field of politics, is framed as illegal.“ (Seufert 2004: 75) Atatürk wurde zum Patron und auch seine Sicht auf die Religion wurde bis heute von den Schulbüchern übernommen, hier wird Atatürk zum „teacher of **Turkish Islam**“ (Seufert 2004: 85).

Aus der Spaltung der Refahpartei ging schließlich die auch heute regierende Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) hervor. Bei der letzten Wahl gewann sie mehr als 46% der Stimmen. Nachdem die radikaleren Vorgänger-Parteien verboten wurden und Recep Tayyip Erdogan eine Art „geläuterte“¹³ EU-Annäherungspolitik betrieb, wurde im März 2008 ein Verbotsverfahren gegen die AKP eingeleitet. Dieses Verfahren wurde von vielen Seiten (auch von der EU) als undemokratisch aufgefasst. Doch der Vorwurf der anti-laizistischen Vorgehensweise der Partei (im Hinblick zum Beispiel auf einige Zugeständnisse zum Islam in der Rechtssetzung) wurde bis Anfang August diesen Jahres aufrechterhalten. Schließlich wurde die Klage abgewiesen und kein Berufsverbot für die PolitikerInnen erstellt. Obwohl einige KritikerInnen die momentane Politik weiterhin genau beobachten, lässt sich eine deutliche EU-Annäherung und die immer weiter voran schreitende Erfüllung der Aufnahmebedingungen nicht abstreiten. Diese Politik bringt Erdogan gerade bei den islamistischen AnhängerInnen aus der Riege Necmettin Erbakans große Kritik ein.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Geschichte der Beziehung zwischen Religion und Politik in der Türkei im 20. Jahrhundert insbesondere durch Kemalismus und islamischen Reformismus geprägt ist. Während der Islam sich als eine Art Gegenkultur (vor allem im ländlichen Bereich) zur säkularen Linie der Politik formierte und von eigenen Hierarchien

¹³ Er wurde selbst in Folge einiger Äußerungen zu vier Jahren Haft wegen Anstiftung zum religiösen

nicht abließ, blieb vor allem die Bildung einer eigenen kollektiven türkischen Identität auf der Strecke. Die Religion ist also rückblickend in der Türkei traditionell als Selbstverständnis zu betrachten und hat sich trotz politischer Reformen auf der „Ebene der Massen“ (Gümüs 1995: 18), insbesondere im ländlichen Raum weiter als besonders zentral erwiesen. So hatte sich eine Form des türkischen Laizismus und eine Art „Staatsislam“¹⁴ entwickelt. Islam hat als politischer Faktor auch in seiner Abwesenheit stets eine wichtige Rolle gespielt, ob in der Formierung gegen ihn oder als eine Art Selbstverständlichkeit und Tradition mit ihm zeigt sich der Einfluss der Religion auf die politische Kultur¹⁵ der Türkei deutlich. Der Islam wird also zur Legitimierung der Politik, steht ihr aber gleichzeitig gerade im Nationwerden als universaler Entstehungskontext zur Verfügung. „It appears that the polity gave as much legitimacy to religion as religion gave to the polity.“ (Turan 1994: 41)

Der Migrationsprozess zwischen Religion und Identität

Was bedeutet dieser Zusammenhang für die Migrationsbewegungen? Die

Migrationsbewegungen nach der Nationenbildung, lassen sich vor allem, daran festmachen, dass in den 1960er und 1970er Jahren aufgrund der demografisch schnellen Entwicklung der Druck vom nationalen Arbeitsmarkt genommen werden sollte. Die Anwerbeabkommen mit Westeuropa gaben diesem Problem eine Lösung. Der militärisch ausgetragene Konflikt zwischen der PKK (kurdische Arbeiterpartei) und den türkischen Sicherheitsorganen trieb zudem in den 1980ern einen Flüchtlingsstrom nach Europa. Die Aufnahme und Entsendung von MigrantInnen und der damit verbundene institutionelle und rechtliche Prozess spielt insbesondere in Hinblick auf die Beziehungen zur Europäischen Union eine wesentliche Rolle. Die momentanen türkisch-europäischen Beziehungen sind vor allem von den Beitrittsbestrebungen von der Türkei, deren Beitrittsverhandlungen mit dem 3. Oktober 2005 begonnen haben, aus zu bewerten. Hier werden von der EU zum Beispiel stärkere Kontrollen der Grenzen, sowie die Einhaltung der Genfer Konventionen (Genfer Flüchtlingskonvention von 1951) gefordert. Die Türkei versucht sich also im Migrationsprozess an europäische Rechtstandards anzupassen, vor allem um die Beitrittchancen zu erhöhen.

Die Entwicklung der Migrationsbewegungen zog auch eine Entwicklung innerhalb der Form und **Organisation der Religionsausübung türkischer Arbeitsmigranten** sich. Natürlich waren die islamischen Erneuerungsbewegungen innerhalb der Türkei nicht spurlos an den ZuwandererInnen vorbei gegangen. Doch neben der äußeren Beeinflussung durch die

Hass verurteilt.

¹⁴ Vor allem durch die Bildung der staatlichen Behörden des DIB (Amt für religiöse Angelegenheiten) und MEB (Bildungs- und Unterrichtsministerium)

¹⁵ „Political culture -that is, political attitudes, values, ideas, feelings, information and skills- constitutes a framework within which people engage in political behaviour.“ (Turan 1994: 31)

politische Transformation innerhalb der Türkei waren auch das Migrationsverhältnis und eben dessen Fortschreiten wichtig für die Art der Religionsausübung der MigrantInnen. Während dies zu Beginn eher in Freundeskreisen und somit im Privaten angesiedelt war, ließen der Prozess der Familienzusammenführung erste Versuche, Gemeinden und Vereine zu gründen, entstehen. Diese Form der Institutionalisierung ist in den 1970ern zu erkennen, als sich die Organisationsgrade zu wandeln begannen. Aus der Türkei gab es keine genaue Gesetzesvorgabe, wie sich die türkischen MigrantInnen in ihrer Lebensweise als MuslimInnen verhalten sollten, aber es herrschte noch die Auflage, keine religiöse Komponente im Namen der Vereine zu tragen. Daraus resultierten so genannte „Kulturvereine“. Innerhalb dieser Bildung lassen sich die Spaltungen in der Vereinstruktur nicht nur innerhalb der Glaubensrichtungen, sondern auch anhand der Favorisierung der „linken“ oder „rechten“ Politik erkennen. Die neu gegründeten Vereine orientierten sich oft an der türkischen Politik und mehrere ideologische Denkrichtungen waren in der Arbeitsmigration vertreten. Diese Politisierung wurde durch den Zuzug türkischer StudentInnen weiter gefördert. (vgl. Blaschke 1989: 296-361) Hier wurde also nicht nur „Kultur“ sondern vor allem eine gemeinsame politische Gesinnung gepflegt, da das Gründen von Auslandsparteien ebenfalls in der Türkei verboten war. Der Einfluss des türkischen Staates war schon in dieser Zeit ungebrochen. „Die türkische Botschaft und türkische Konsulate traten seit Ende der siebziger Jahre als Vermittler von Imamen und von Mitteln zu ihrer Finanzierung auf.“ (Blaschke 1989: 333) So wurde beispielsweise das Tragen des Kopftuches zur Auseinandersetzung nicht nur in der türkischen Innenpolitik, sondern auch zwischen den einzelnen Vereinen der MigrantInnen.

Soweit sich also die Art des Migrationsprozess geändert hatte, änderte sich neben der Organisationsstruktur auch der Faktor des (politischen) Islams in diesem Kontext, mit dem sich das jeweilige Aufnahmeland konfrontiert sah. „Mit der Zuwanderung islamischer Arbeitsmigranten entstand ein Problem, das nach den alten Mustern der Zusammenarbeit von Kirche und Staat nicht zu lösen war.“ (Blaschke 1989: 357) So konnte es, wie in der Heimat zu einer Revitalisierung des Islams kommen aufgrund von Vereinheitlichung des ZuwanderInnenmilieus und darauf ausgeübten Homogenisierungsdruck. Dabei zeigten sich die Vereine und ihre Gesinnungen schon sehr früh heterogen und vielfältig. Und auch die MigrantInnen veränderten sich in ihren Lebensweisen und –standards, so dass sich bald eine neue Mittelschicht etablierte, die neue Forderungen und neue Verhältnisse sowohl in ihrer Organisationsform und Anerkennung, als auch in der Sichtbarkeit stellte. Was hiermit vor allem deutlich gemacht werden soll, ist die Tatsache, dass es nie um eine „Islamisierung“ der westlichen Gesellschaft gegangen ist in diesem Migrationsprozess. Die Migration besaß andere Gedanken und Voraussetzungen und die Organisationsstrukturen hatten sich erst aus der Entwicklung der Einwanderung ergeben (vgl. Tiesler 2006: 25). Und trotzdem war vor allem der Zusammenhang zwischen Religion und Politik in der Türkei in den Fragen zur

Integration muslimischer türkischer MigrantInnen in Europa zentral.

Innerhalb der Migrationsbewegungen begannen die Verflechtungen dieses Prozesses mit Begriffen wie kollektiver, kultureller, ethnischer oder eben auch religiöser Identität, die sich in den letzten Jahrzehnten immer weiter entwickelten. „Die türkisch-muslimischen Zuwanderer schufen sich religiöse Organisationen und religiös-politische Leitideen, die zunehmend nur eine mittelbare Verbindung zu den Traditionen aus ihrem Herkunftsland haben.“ (Blaschke 1989: 360) Die Diasporagemeinschaft schuf sich also „ethnische Kolonien“¹⁶ (Blaschke 1989: 356), für die es ebenso wie in dem Prozess, der in der Türkei an sich stattfand schwer war, eine Definition der „Kultur“ zu finden. Kultur an sich ist stets ein Kampf gegen das Vergessen und allem voran besitzt dieser Begriff einen kommunikativen Charakter, weswegen sich diese Diaspora-Gemeinschaften auf dem Gedanken einer gemeinsamen „Kultur“ bildeten. Diese Gemeinschaften waren zwar oft politisch ausgerichtet, die religiöse Komponente war vor allem Teil dieser Vergemeinschaftung. So ergibt sich unter anderem die Frage: Welche Rolle spielt die Religion bei der Frage nach Ethnie im Sinne von Vergemeinschaftung und bei der Entstehung so genannter „imagined communities“ (Heckmann 1992:37f¹⁷)?

Heute sind 90%¹⁸ der TürkInnen MuslimInnen, nur etwa sieben Prozent stufen sich selbst aber als sehr religiös ein (Aydin/ Halm/ Sen 2003: 9). Der **Zusammenhang zwischen Sozialisation und Religion** und die Frage nach der Ethnie und Identität in diesem Zusammenspiel muss sich also unweigerlich stellen. „Turkish history has been so inextricably tied to Islam, that even today many Turks do not differentiate between things Turkish and things Islamic.“ (Magnarella 1974: 164)¹⁹ Wenn man von einer äußeren Kategorisierung absieht, welche Rolle spielt die Religion für TürkInnen in der Gemeinschaft hinsichtlich der subjektiven Bildung der eigenen Identität? Gibt die religiöse auch die soziale Sinnstruktur wieder? Dieser Unterschied zur äußeren Kategorisierung kann vor allem in der Definition des „wir“, einer Art „Selbstbeschreibung“ und der „anderen“, also der von außen zuschreibenden Kraft abgelesen werden. Und diese Art der Selbstdefinitionen müssen „keine Importe aus den Herkunftsländern (sein). (...) ethnische Gruppen konstituieren oft sich in Reaktion auf die erfahrene Diskriminierung durch Einheimische.“ (Gümüs 1995: 11) Und die Religion bildet hierbei die Hilfe zur Konstruktion eines Kollektivs, eine Art Überbau für die eigene Zuordnung zu einer Gruppe und „erklärt“ darüber hinaus diese Zugehörigkeit. Es geht also bei der Frage nach der Religion in diesem Kontext vor allem auch um die Frage

¹⁶ Ethnizität im Sinne von gesellschaftlicher Zuordnung oder eben subjektiver Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer ethnisch definierten Gruppe aufgrund einer kollektiven Identität. (vgl. Schmidt.-Laubner 2007: 8, Sökefeld 2008: 31-48)

¹⁷ „Identität sind meine Vorsterlungen von dem Bild, dass andere von mir haben.“ (Heckmann 1992:196)

¹⁸ www.aeiou.iicm.tugraz.at/aeiou.encycloped.t/t937219.htm

¹⁹ Siehe hierzu auch den Begriff des „din wa daula“, der die Religion des Islams mit der staatlichen Ordnung einher gehen lässt. (vgl. z.B.: Ziegler 1994: 164)

nach „politisch-sozialer Inklusion und Exklusion“ (Darieva 2007: 70). Als allgemein alle MuslimInnen umfassende Ideologie wird in diesem Zusammenhang oft die „Umma“ (ümmet) erwähnt, die unter anderem auch zum bindenden Fundament lokaler Gruppierungen, „local communities“ (lokale Varianten der Umma) werden kann. Und auch die Form der eigenen Identität lässt sich hieraus ableiten, gemeint ist damit das Anpassen an diese selbst gewählte Identität, da die Religion auch eine sozial ordnende Komponente beinhaltet. Die Religion wird zur eigenen Insel. Doch wird diese Insel eben erst durch Diskriminierung von MigrantInnen und die damit verbundene Ausgrenzung provoziert oder handelt es sich bei der Religion als identitätsstiftendes Merkmal um ein „Importprodukt“ aus der Türkei? „Die Türken schließen sich ja so von ihrer Umgebung ab, dass sie gar nichts sehen. Sie leben in ihrer eigenen Welt. Wichtiger ist aber, mit welcher Einstellung sie bereits aus der Türkei hierher gekommen sind.“ (Thoma-Venske 1981: 80) Selbst wenn diese These für die erste Welle der Arbeitsmigration von Bedeutung war, ist es in Hinblick auf die zweite und dritte Generation türkischer MigrantInnen und deren selbst gewählte Miteinbeziehung der Religion in die Selbstidentifikation wahrscheinlicher die (religiöse) Identität als einen dynamischen Prozess zu sehen; „social systems are not closed systems.“ (Turan 1994: 51) Und diese „religiöse Identität“ ergibt sich meist als Antwort aus äußeren Umständen im Kontext mit der individuellen Situation des Einzelnen.

Die Religiosität der türkischen EinwandererInnen kann also zwei Komponenten haben, zum einen die politisch instrumentelle und zum anderen eine unterstützende bei der Bildung der individuellen Identität. Besonders in Hinsicht auf die Ausgrenzung, die viele Gastarbeiter erlebten war ihre eigene Abgrenzung und Suche nach Zugehörigkeit nur eine natürliche Folge. (vgl. z.B. Fuchs 1986: 31f) Doch auch die Abgrenzung der Gastarbeiter, in dem Gedanken bald zu wieder zu Heimkehrern zu werden war Teil dieser Isolation. Im Sinne der Entwicklung, die die Arbeitsmigranten durchlebten war es eine weitere natürliche Folge, dass aus diesen ursprünglich religiös motivierten Vereinen tatsächlich soziale (Beratungs-) Instanzen wurden. Und so zeigt sich, dass es sich bei den Identitäten der MigrantInnen nicht ausschließlich um religiöse Identitäten, sondern um multiple Formen von Identitäten handelt und lebenspraktische Eigenheiten, wie sie an Heterogenität in der Mehrheitsgesellschaft ebenfalls zu finden sind. Diese heterogene Minderheit macht sich die Religion also viel mehr zum Aufbau einer „community“ und die damit verbundenen gesellschaftlichen Netzwerke zu Nutze, wie es heute zum Beispiel auch bei christlichen AuswandererInnen der Fall ist. Allerdings untersteht das Fundament der Religion, auf dem sich die türkischen Vereine meist gründeten der türkischen Regierung, womit sich der direkte Türkeibezug und staatliche Kontrolle nicht vermeiden ließ.

3.2 in Europa

Zahlen und ihre Probleme

Insgesamt leben in der Europäischen Union heute in etwa drei Millionen²⁰ türkische StaatsbürgerInnen. Die Türkei ist somit eines der Hauptherkunftsländer der **Migrationsbewegung innerhalb Europas**. In den späten 1990ern ging man davon aus, das nur in etwa 7-9 % nicht die Staatsbürgerschaft ihres Landes besitzen (Elibol 1999: 74). Doch die Art der Migration, die von der Türkei ausgegangen ist, ist, wie schon angedeutet, in den letzten Jahrzehnten einem Wandel unterzogen gewesen. Während der Nachkriegszeit der 1960er und 1970er, die der Arbeitsmigration zuzuschreiben sind (hier entstanden die Anwerbeabkommen mit Deutschland, Österreich, Belgien, Schweden, der Niederlande und Frankreich) befanden sich 1973 mehr als 780.000 Arbeitskräfte in Westeuropa, mehr als 80% davon in Deutschland. In den danach folgenden Jahrzehnten lässt sich die weitere Migrationsbewegung aus der Türkei nach Europa unter dem Titel der Familienzusammenführung erklären. Und diesem Strom wiederum folgten auch Asylsuchende und Flüchtlinge meist kurdischer Herkunft, was sich auf die heftigen Auseinandersetzungen der PKK mit den türkischen Institutionen zurückführen lässt. Die Arbeitsmarkt- und Verdienstsituation verbesserte sich für viele TürkInnen im Heimatland insbesondere aufgrund der zunehmenden nationalen Land-Stadt Migration nicht, weshalb sich der Druck auf die nationalen Arbeitsmärkte in Europa durch (unter anderem) irreguläre Arbeitsmigration erhöhte, was heute auch Bestandteil der Diskussionen in den türkisch-europäischen Beziehungen ist.

Was die Statistiken hinsichtlich der **Religionsbekenntnisse innerhalb der Europäischen Union** anbelangt, ordnen sich 2005 15 Millionen von den 456 Millionen Einwohnern der EU dem islamischen Religionsbekenntnis zu²¹. Die Länder mit den meisten MuslimInnen sind Frankreich mit fünf Millionen, Deutschland mit 3,2 und Großbritannien mit 1,6²² Millionen EinwohnerInnen muslimischen Hintergrunds. Und schon hier, ganz zu Beginn bei der Frage nach den genauen Zahlen von MuslimInnen in der EU, stößt man nicht nur auf Schwankungen der einzelnen Zahlen, sondern auf ein vieldiskutiertes Problem der Definition, wer denn nun ein/e MuslimIn sei und auf die Tatsache, dass diese Zahlen nichts über die Orthopraxie, sowie die innerreligiöse Spaltungen in Bezug auf Minderheiten wie AlevitInnen oder zum Beispiel IsmailitInnen²³ und die damit verbundene Heterogenität innerhalb des Islams aussagen. "The millions of Muslims living in the EU are indeed a complex and

²⁰ <http://www.focus-migration.de/Tuerkei.1234.0.html>

²¹ http://www.focus.de/politik/ausland/allah-in-der-eu_aid_96749.html

²² Aydin/Halm/Sen 2003: 22

²³ Gerade die alevitische Minderheit ist im Hinblick auf Untersuchungen in der Türkei wesentlich.

heterogeneous population that includes migrants, converts, European citizens, foreigners, men and women, old and young, believers and nonbelievers, secular Muslims, traditionalists, and radicals." (Jonker/Amiriaux 2006: 16)

Der Begriff der „Minderheit“ bedeutet nicht gleichzeitig Gemeinsamkeiten zu haben, ebenso keine Monokulturalität und Homogenität. Es gibt also enorme Schwierigkeiten in Untersuchungen zu MuslimInnen in Europa, da sie sich „intern“ im Glauben, vor allem durch die Individualisierung dieses in den neuen Generationen und KonvertitInnen, oder auch ihrer Ethnie und Herkunftsland („countries of origin“; vgl. Malik 2004: 21f), also auch ihrer Sprache, politischer Ideologien, ihrer Organisation, der Zeit ihrer Zuwanderung (hier gibt es besonders Unterschiede in Bezug auf Südost- und Osteuropa im Gegensatz zu Westeuropa) oder ihrer tatsächlichen Sichtbarkeit in der Sphäre der Öffentlichkeit manifestieren. Doch auch gerade von „außen“ werden diese Unterschiede durch die Akzeptanz und damit einhergehende Lebensweise innerhalb des Aufnahmelandes, der einzelnen Städte, durch die Unterschiede zwischen Stadt und Land, die unterschiedlichen gesetzlichen Voraussetzungen und Institutionen oder auch landesspezifische historische Berührungspunkte, sowie Ansichten und Werte des Einzelnen beeinflusst. Es fällt also sehr schwer ein einheitliches Bild für Europa zu zeichnen, weswegen anschließend der Fokus speziell auf Österreich gerichtet wird. Doch zuerst sollen die Zahlen in den Zusammenhang mit der aktuellen Debatte um „MuslimInnen“ in Europa und eben den inneren und äußeren Voraussetzungen dieser Integration gebracht werden.

Thesen zum Islam in Europa

Religiöse Minderheiten waren in Europa historisch betrachtet vor allem jüdischem Glaubensbekenntnis, heute ist aber von einer bedeutenden muslimischen Minderheit die Rede. Die politische Diskussion über den Islam in Europa halten deswegen viele für dringend notwendig, weil hier das tolerante Prinzip von „live and let live“ (Davie 2000: 14) nicht aufzugehen scheint und sich eine „konfliktgeladene Dreiecksbeziehung“ (Tibi 1993: 71) zwischen Herkunftsland, Aufnahmeland und Diaspora-MuslimInnen entwickelt.

Doch die Thematisierung von Religion ist in Wahrheit nicht neu, viel mehr lässt sich das „Wachsen“ dieses in der Öffentlichkeit schon über Jahre hinweg beobachten. Und diese Entstehung kann man als ein nach Europa, beziehungsweise später auch nach Österreich wachsendes Thema darstellen. Begonnen mit der iranischen Revolution, und die neu diskutierte Religiosität der USA, Schlagworten wie dem „Bible Belt“ und neuen religiösen Fundamentalismen oder zum Beispiel der von Khomeini ausgesprochenen Todes-Fatwa 1989 gegen den Autor der „Satanischen Verse“ Salman Rushdie tritt das Thema der Religion in den letzten Jahren immer mehr nach Europa. Ob es zum einen um „hausgemachte“ Fälle, wie den Konflikt in Nordirland, das religiöse Polen oder strittige Debatten innerhalb der EU

um die eigene Form der Religiosität oder eben zum anderen um Berührungspunkte mit dem Islam, zum Beispiel der Eskalation des Kopftuchstreits in Frankreich²⁴, die Ausschreitungen vor Moscheen in Deutschland und in Österreich, den dänischen Karikaturenstreit²⁵ oder den Tod des Filmemachers Theo van Gogh in den Niederlanden geht, aus der islamischen Minderheit scheint eine Dominanz innerhalb der medialen Aufmerksamkeit und mit ihr auch eine verzerrte Darstellung von realer Proportionalität zu werden. „Even if Muslims in Europe are de facto minorities, however, they may perceive themselves in some contexts as being the dominant group.“ (Malik 2004: 3) Diese Entwicklung lässt sich vor allem dadurch begreifen, dass man sich bisher niemand von einem sichtbaren, „offiziellen“ (Tiesler 2006: 21) Islam in Europa berührt fühlte. Dieser europäische Islam und seine Ausübung spielten sich bisher im Privaten ab und treten jetzt „plötzlich“ hervor in einem **„Struggle for recognition“** (Malik 2004: 13)²⁶. Und erkannt wird das im Wachsen der Vereine - die Anzahl der Moscheen und Kulturvereine machen den Islam und sein Wachsen nach Europa für Europa „messbar“. So wird der Begriff einer „New Islamic Presence“ (Lithman/ Gerholm 1988; Tiesler 2006) in Westeuropa Realität. Die Frage nach der Entwicklung dieser Diaspora – Islam - Gemeinschaft steht immer mehr im Mittelpunkt einer Frage: Kommt es zu einer Modernisierung des Islams oder einer Islamisierung der Moderne?

Europa hat als mit der Integration muslimischer MigrantInnen zu kämpfen. Doch warum? Zum einen wird häufig betont, es sei nicht die Religion, es sei nicht *der* Islam, vielmehr ist es die Religiosität, die scheinbar keinen Platz im säkularen Europa hat. („Religiosität“ nach Roy 2003, Casanova 2006) Die Frage nach der Rolle der Religion innerhalb einer Gesellschaft wird heute mit der Frage nach der Integration muslimischer MigrantInnen gleichgesetzt. Die Debatte ist lange nicht mehr emotionslos und hält weiter an, so wird es gerade Immigrantinnen zweiter Generation schwer gemacht, ihren Platz in der Gesellschaft zu finden und ihre eigenen Identitäten zu kreieren. Über die Form des Islams und der Religionsausübung von MuslimInnen gerade der zweiten und dritten Generation, so genannten **„new born muslims“** (Tiesler 2006: 23) in Europa gibt es diverse Theorien. In einem Punkt sind sich die meisten dieser aber einig: Der Islam in Europa verändert sich und ist dazu ebenfalls einem Transformationsprozess ausgesetzt. Anders ausgedrückt: Es ist gerade Europa, wo die Erneuerungsbewegung des Islams Platz nehmen.

Mit der Entwicklung von Migrationsbewegungen und den damit zusammenhängenden neuen

²⁴ Im September 2003 wurden sechs Mädchen einer französischen Schule verwiesen aufgrund des Tragens eines Kopftuches.

²⁵ Hierbei geht es um den von einer dänischen Zeitung ausgelösten Streit um die Karikaturen mit der Darstellung des Propheten Mohammeds.

²⁶ vgl. auch Kastoryano 2007: 420 „Those Muslims who have become citizens in the West today, but who have been outside the history of the relationship between church and state that shaped Western national character, are now demanding recognition and representation for Islam within national societies.“

Verhältnissen von Heimat, Kultur, Gesellschaft muss sich auch die Religion durch eine neue Einordnung diesen Begriffen nähern. Die Erneuerungsbewegung des Islams verläuft „transversal“ (vgl. z.B. Roy 2004: 118). Der Prozess dieser ist eine Entbindung von Kultur und die Neudefinierung, die eine Individualisierung zur Folge haben muss. Diese persönliche Wiederentdeckung der Religion wird zur **Renaissance der Religiosität**, mit der aber nicht zwingend das Streben nach Religion und Glauben befriedigt wird, sondern zum großen Teil meist eine spirituelle Suche nach der Lösung eigener Probleme. Denn den Antrieb zur Wiederentdeckung und die eigene Re-Islamisierung geben die eigenen Sozialwelten, das heißt die persönliche, psychologische Orientierungssuche im säkularen Europa und Bekämpfung der Sinnlehre oder materielle Probleme oder im globalen Kontext die moralische Sinnsuche im weltweiten Wertewandel. "(...) religious systems also produce "new constructions and selective (re-) imaginings" (Beyer) to respond to global expectations" (Jonker 2004: 61)

Der Verlust der Heimat und der Gesellschaft, in der die kulturellen Voraussetzungen zum Ausüben des Islams gegeben sind, stellen aber hierfür keinen tatsächlichen Verlust des „alten Wesens der Religion“ dar, sondern einen Gewinn genau dieses. Denn meist bringt die Wiedergeburt der Religiosität einen viel dogmatischeren und fundamentalistischeren Zugang zur Religion hervor. Religion ist für (in diesem Fall türkische) muslimische MigrantInnen nicht „einfach“ Tradition und Selbstverständlichkeit, viel mehr muss sie selbst erlernt und definiert werden, wodurch Schrifttreue verfolgt und ein gedankliches Regelwerk erstellt wird. Die Entkoppelung von Kultur (im Sinne der regionalen Entkoppelung), die Aushebung aus dem räumlichen Kontext von Sozialisation und Religion im Zeitalter der Globalisierung und im Sinne der Migrationsprozesse zeigt also nicht zwingend eine Liberalisierung und damit tolerantere Form des Islams, sondern in den meisten Fällen ein enger gezogenes Weltbild, einen „reinen“ Islam ohne Kultur und Gesellschaft. Und dieser „reine Islam“ ist somit selbst Produkt der Globalisierung. Was auch in dieser Debatte mitschwingt, ist das von anderen Theoretikern (z.B. Tibi 1993: 73) angenommene Widersetzen gegen die „christliche Missionierung“. Dieser Prozess kann auch von einer „Selbst und Re-Ethnisierung“ (vgl. Bade 1996:18) begleitet werden.

Eine andere These zur neuen Religiosität ist die, dass sie gar nicht „neu“ ist. Hierbei geht es um den Gedanken, dass dies keine neue Entwicklung, sondern die Religion an sich „säkularisierungsresistent“ (Assmann 2000:115) ist. Die „persönliche“ Religion ist deswegen nicht vom allgemeinen Säkularisierungsprozess betroffen, da sie unsichtbar ist. Die **Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Religion** geht auf einen Essay von Thomas Luckmann²⁷ zurück, der davon ausgeht, dass sichtbare Religion, in Form der

²⁷ Luckmann, Thomas: „Die unsichtbare Religion“, Frankfurt, 1991, vgl. Assmann 2000:46 & Oexle 1995

institutionalisierten Kirchen und die unsichtbare Religion, der individuelle Glaube als kulturelles Gedächtnis (hierzu später mehr) sich immer mehr von einander entfernen. Das bedeutet also, dass die Religiosität des einzelnen in Europa nicht fassbar ist und damit auch nicht säkularisiert werden kann.

Entgegen diesem Prozess der Re-Islamisierung und den Formen (neuer) Religiosität der muslimischen MigrantInnen steht die These des „**Euro-Islam**“. „Europa muss den Islam (in Europa) integrieren, um ihn zu europäisieren. Nicht der Islam wird Europa, sondern Europa wird den Islam nachhaltig verändern.“ (Bauer 2007: 8) Diese Theorie schließt ebenfalls an den Gedanken an, dass es zu einer Erneuerungsbewegung des Islams in Europa kommt. Allerdings wird hier von einer Annäherung des Islams an die europäische Lebensweise, die die eigene Identität nicht zu gefährden scheint, gesprochen. Diese Form des Islams steht mit der „westlichen Moderne Europas“ nicht im Clinch, sondern erschafft eine neue Form seiner selbst.

„Bestimmte normative Forderungen wären an einen solchen „Euro-Islam“ zu stellen. Er müssten auf den fünf Säulen fußen: der Ablehnung der Scharia, dem Prinzip des Laizismus, der Kompatibilität islamischer Lebensweisen mit den Normen der Industriegesellschaft, Treue zur verfassungsmäßigen Ordnung der Aufnahmeländer und Zustimmung zu Demokratie und Pluralität.“ (Aydin/ Halm / Sen 2003: 25)

Es geht hier also zum einen um eine mit europäischen Werten kompatible Lösung im Zusammenleben mit dem Islam in Europa. Zum anderen verkörpert das Modell des Euro-Islams viel mehr eine neue Form des Islams, die sich die europäischen Grundwerte zu Eigen und die Integration damit um einiges einfacher macht. Das bedeutete, dass sich die Grundpfeiler dieser religiösen Identität nicht nur dieser europäischen Identität anpassen und mit ihnen vereinbar sind, sondern vielmehr die europäischen Werte des Säkularismus, des Pluralismus und der Toleranz anderer zur Stütze des eigenen Glaubenskonzepts machen. Oder noch einfacher ausgedrückt: Der Euro-Islam verfolgt nicht nur die Einarbeitung in den „europäischen frame“, sondern nimmt diese Rahmenbedingungen als gleiche Rahmenbedingungen für den Islam an. Damit würden „Euro-Muslime“ (Tibi 1993: 71) entstehen, die als eine Art der Verbindung zwischen ihrem Herkunftsland und Europa fungieren können. Vor allem aber zeichnet sich diese spezielle Entwicklung des Islams in Europa durch seine Entpolitisierung aus, was auch eine Erleichterung in der konfliktgeladenen Dreiecksbeziehung bedeuten würde.

Die Frage, ob diese neue Form des Islam aber nur ein theoretisches Konstrukt ist oder tatsächlich seine empirischen Spuren in dem Zusammenleben mit MuslimInnen zeigt, versuchen derzeit viele Studien zu beantworten. Und so zeigen diverse Untersuchungen,

gerade in Hinblick auf jugendliche MuslimInnen in Europa, als Ergebnis kaum Tendenzen zum Fundamentalismus in den neuen Generationen (z.B. Aydin/ Halm / Sen 2003). Doch das Problem in diesem Zusammenhang stellt sich tatsächlich erst durch die Europäische Union selbst, die die **Religion zur Alternative** innerhalb der Identitätsbildung macht. Denn „europäische Werte“, die eigentlich Leitkultur der europäischen Gesellschaft sein sollten, sind nicht genug sichtbar und bieten damit auch nur eine mangelnde Verbindlichkeit aufgrund der brüchigen Selbstdefinition. An welche Leitkultur soll sich also gehalten werden, was ist der europäische frame, in den der Euro-Islam passen muss? Wenn diese Werte nicht konkret zur Leitkultur der Bevölkerung werden beziehungsweise inhaltsleere Begriffe bleiben, muss sich an eine eigene Leitkultur, die dann meist das Entstehen einer „Parallelgesellschaft“ nach sich zieht, gerichtet werden. „Wir brauchen eine europäische Leitkultur, an der sich nach Europa zugewanderte, eingewanderte Menschen orientieren können und müssen.“ (Ates 2007: 251)

Die Säkularität, als Teil des kollektiven Gedächtnis Europas (Stichwort „Belonging without Believing“ z.B. bei Daniele Hervieu-Leger) und als Grundmuster dieser Werte wird in Hinblick auf EUropa generell von Kritikern angezweifelt wird und darüber hinaus von bestehen Thesen kritisiert, die besagen, dass durch den Europäisierungsprozess vielmehr die Kirchen noch an Bedeutung gewinnen. So gestaltet sich die Frage nach der Rolle des Christentums in der EUropäischen Wertebildung als immer aktueller. Zum einen beispielsweise wegen der Diskussion um den Gottesbezug in der Verfassungspräambel, und zum anderen generell in Bezug auf die Rolle der Religionsgemeinschaften wegen deren Stellung als Interessensorganisationen. Bei der Frage nach der Integration von MuslimInnen in der Europäischen Union geht es also auch vor allem darum, dass die Europäische Union ihre eigene und gemeinsame Haltung finden oder ihre eigenen Grenzen vielleicht erst noch setzen muss. Es ist die Frage nach der EUropäischen Identität, die es immer mehr gilt zu klären und sich jetzt an eben diesem Konflikt neu formuliert. „How and where should one draw the external boundaries and the internal cultural boundaries of Europe? The most controversial, yet rarely openly confronted and therefore most anxiety-producing, issues are the potential integration of Turkey and the potential integration of non- European immigrants, who in most European countries happen to be overwhelmingly Muslim.“ (Casanova 2006: 65) Dieses Fehlen einer europäischen Identität macht sich nicht nur im Diskurs um den Türkeibeitritt bemerkbar, die Uneinigkeit basiert insbesondere in dem Umgang mit muslimischen Symbolen und ihrer Sichtbarkeit. In allen europäischen Ländern wird mit eben diesen Symbolen anders umgegangen. Während zum Beispiel das Kopftuch in der Schweiz verboten ist, erlaubt Großbritannien es auch im Staatsdienst, in Frankreich gab es um das Verbot des Tragens eines Kopftuches im Unterricht im Jahr 2004 große Debatten, in Deutschland gestalten sogar die einzelnen Bundesländer diese Frage different. Die Integrations- und Erweiterungsprozesse scheinen die Säkularität als Prinzip ins Wanken gebracht zu haben, vielmehr ist Säkularität eine Art „Choice“ und zu individuellen

Auslegungen in den politischen Systemen geworden, deren „Ur“-Form sich nur noch in den Stamm-EU-Ländern tatsächlich zu manifestieren scheint.

Religiosität und Säkularität in Europa oder Please do not disturb!

Es ist also nicht die Religion an sich, um die es hier geht, sondern eine Neuformulierung der Religiosität, das heißt die Art und Weise, in der mit Religion umgegangen wird. Doch auf welche „gängige“ Art der Religiosität stoßen MuslimInnen in Europa? Die **Trennung von Staat und Kirchen in Europa** muss nicht unbedingt ein Schwinden der Religiosität und damit auch nicht unbedingt ein Schwinden der Religion aus dem öffentlichen Raum bedeuten. Und trotzdem: Die EU als politischer Akteur gibt sich säkular und benutzt dies als eine Art Code für „modern“ und gestaltet in den meisten Ländern somit eine neue Konstruktion der Moderne. Und der Islam dagegen wird meist in seiner Religiosität als rückständig und eben dieser Moderne entgegenwirkend bezeichnet, gegen den es die Instanz der Säkularisierung zu verteidigen gelte. Doch was in diesem Zusammenhang, wie schon erwähnt, oft passiert, ist eine Gleichsetzung des Islams in den einzelnen Ländern, also der Glaube an eine „Einheit“ des Islams in Europa. Dass aber die Heterogenität des Islams nicht nur von inneren Spaltungen, sondern zusätzlich auch von der jeweiligen Situation, die im neuen „Heimatland“ vorgefunden wird, abhängig ist, macht einen allgemeingültigen Begriff für *den Islam in Europa* unmöglich. Und ebenso verhält es sich bei der Frage des „Säkularisierungsgrad Europas“. Denn die Frage nach der Säkularität in Europa im Allgemeinen endet schließlich oft bei der Frage, welcher Staat in Europa „säkularer“ als ein anderer ist und welche Indikatoren damit zu verbinden sind. Dies lässt sich in Europa zum einen an der in der Literatur gängigen Nord/Südeinteilung festmachen. (vgl. z.B.: Davie 2000) Diese geografische Einteilung beschränkt sich auf einen protestantischen Norden und den katholischen Süden. Und hierbei wird immer wieder angemerkt, der Süden sei religiöser, als der Norden, historische und politische Faktoren bestimmen so den Grad der Religiosität. Was aber häufig missachtet wird ist, dass es innerhalb der Staaten selbst auch das Zentrum – Peripherie Gefälle in den einzelnen Gebieten, sowie den großen Clash zwischen den Generationen gibt.

Es ist also zusammenfassend wichtig anzumerken, dass auch innerstaatlich in Europa Orthopraxie und die Partizipation am Glauben stark variieren können. Auch die formale Unterscheidung zwischen Staatskirche, Konkordat oder Separatismus und der damit verbundenen organisatorischen und institutionellen Trennung von Kirche und Staat wird hierbei als Unterscheidungsfaktor herangezogen, aber wiederum auch als Gradmesser bezweifelt. "In particular it is not possible to state that the separatist countries are more secular than those with concordats or those with a state church (...)" (Ferrari 2003: 224)

Dies sei der der Diskussion um die **Säkularisierungsthese in Europa** vorweg geschickt. Generell besagt diese These, dass die soziokulturelle Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften immer mehr abnimmt (Minkenberg und Willems 2002²⁸). Und obwohl das Christentum Teil der Wertebildung der europäischen Gesellschaft ist und die Religion in Kontext von Geschichte und Geografie das verbindende Element Europas darstellt, zeigt sich Europa heute „unchurched“ („unkirchlich“) (Davie 2000: 8). Mit diesem Begriff soll zum Ausdruck kommen, dass die EuropäerInnen zwar keine regelmäßigen einheitlichen Rituale vollziehen und somit auch mangelnde Orthopraxie beweisen, die Gefühlswelt jedoch nach wie vor von religiös konstruierten spirituellen Inhalten geprägt ist, wie zum Beispiel der Vorstellung eines monotheistischen Gottes (Konzepte wie eine Hölle dagegen haben kaum Bedeutung²⁹). Weiters ist die aktive regelmäßige Partizipation in einer religiösen Gemeinschaft im Gegensatz zu anderen Weltregionen wesentlich seltener, wobei auch hier Schwankungen zwischen den einzelnen Staaten bestehen.

Für die Beschreibung dieses Phänomens gibt es unterschiedliche begriffliche Zusammensetzungen, wie zum Beispiel das Wortpaar **„Believe and Belong“**, (Glauben und Zugehörigkeit) (Bruce 1996: Kapitel 6³⁰) welches einerseits zwischen persönlichem inneren Glauben und der Identifikation durch Partizipation an einer Religionsgemeinschaft unterscheidet. So ist Europa an sich nicht „ungläubig“ die Bevölkerung ist aber vergleichsweise wenig am gemeinschaftlichen religiösen Ritus und somit am öffentlichen religiösen Leben beteiligt. Eine andere Beschreibung, die sich dieser anlehnt, ist der Gedanke des **„pick and mix“**. Die Religion scheint nicht mehr in ein Muster zu passen, stattdessen gestaltet sich ein Modell, in dem sich jeder nimmt, was er für seinen „persönlichen“ Glauben passend findet und mischt diese Stücke mit anderen Bestandteilen, so wird der Glaube individuell frei gestaltet. Mit der freien Wahl der Konfession ist hierbei nur ein kleiner Schritt getan, denn weiters wird die Religion in der europäischen Gesellschaft zu einem Teil der persönlichen Vorlieben und Lebensweisen. Religion wird zum Lifestyle. Steve Bruce geht davon aus, die Reformation und mit ihr einhergehend der Individualismus und Rationalismus die Religiosität Europas *zerstört* hätten.

Im Generellen aber wird der Säkularisierungsprozess als eine Differenzierung der religiösen und säkularen Sphäre, Institutionen und Normen aufgefasst (vgl. z.B. bei Casanova 2006) Und diese Trennung scheint gleichzeitig einen Rückgang von religiösen Glauben und seiner Ausübung zu bedingen. Säkularität bedeutet für den Staat „in weltanschaulichen Fragen – „neutral“ zu sein, und zwar um der religiös-weltanschaulichen Freiheit der Menschen Willen,

²⁸ Minkenberg, Michael/ Willems, Ulrich: neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten, in: Politik und Zeitgeschichte, B 42-43/2002; zit. nach Sticker 2006

²⁹ vgl. z.B. entsprechende Daten „worldvaluesurvey“

³⁰ zit. nach Davie 2000

deren Achtung und Schutz dem Rechtsstaat aufgetragen ist.“ (Bielefeldt 2003: 16)
Wesentlich an diesem Prozess, dem kontroversen Konzept von Säkularität ist das **säkulare Paradoxon**, das die Transformation der Religion und vor allem der Ausübung dieser in den privaten Bereich bedeutet. „Thus, the secularist paradox, that in the name of freedom, individual autonomy, tolerance, and cultural pluralism, religious people – Christian, Jewish, and Muslim – are being asked to keep their religious beliefs, identities, and norms “private” so that they do not disturb the project of a modern, secular, enlightened Europe.“ (Casanova 2006: 66f). Und genau hier siedelt sich der Diskurs zwischen öffentlicher und privater Sphäre an, und die Frage, ob die Sichtbarkeit von Religion tatsächlich zum Konflikt führt. Doch anstatt der Hinwendung zur Privatisierung der Religion könnte sich dieses separatistische System durch die Interaktion mit MigrantInnen hin zu einer neuen integrativen Gesellschaft verschieben. Wenn die Migration mit einer neuen (vielleicht stärkeren) Form der Religiosität der MigrantInnen einhergeht, könnte dies nicht auch eine neue Form der Religiosität für Europa bedeuten? Doch das säkulare Paradoxon schreibt eben gleichzeitig mit der menschenrechtlich verankerten Freiheit für Religionen, die der Säkularismus als politisches Ideal mitbringt, auch die Freiheit *von* Religion vor, die sie eingefordert³¹, und hierdurch entsteht der Konflikt um die Sichtbarmachung der Religion in Europa.

So besitzt Säkularität einen liberalen, aber auch antiliberalen Charakter und damit eine Doppelmoral innerhalb der Säkularität, da diese „dem christlichen Glauben im öffentlichen Leben jedoch einen zentralen Platz zuweist, in den Manifestationen islamischer Religiosität hingegen sofort ein existenzbedrohendes Problem sieht.“ (Bauer 2007: 8) Kann ein humanes, liberales Projekt wie ein säkulares System tatsächlich die Einschränkung eben dieses bedeuten? Hier setzt der momentane Prozess ein, der einen Wandel eben dieses Systems bedeutet und von vielen als eine Hinwendung zum Postsäkularismus (vgl. z.B.: Habermas 2008) bezeichnet wird. Allerdings kann es sich nicht um eine Fortsetzung des Gedankens der Aufklärung handeln, wenn der Islam als eine Bedrohung eben dieser Aufklärung ausgegrenzt wird. Denn die „Bewahrung der Aufklärung“ kann nur durch die „Fortsetzung der Aufklärung“ (Bielefeldt 2007: 17f) erfolgen, nicht in der Abgrenzung, sondern Weiterentwicklung.

³¹ „Wie die Grenze zwischen der positiven Religionsfreiheit, als dem Recht, den eigenen Glauben auszuüben, und dem negativen Freiheitsrecht, von den religiösen Praktiken Andersgläubiger verschont zu bleiben, im konkreten Fall gezogen werden soll, ist umstritten.“ (Habermas 2008: 40)

3.3 in Österreich

„Der Islam ist kein ferner Kontinent. Wir leben mit dem Islam im Alltag aller europäischen Länder. Wir wollen ein vertrauensvolles, kooperatives Verhältnis haben.“³²

Insbesondere die 1960er bis 1970er Jahre waren, wie schon in den vorhergehenden Unterkapiteln kurz angemerkt, für das **Migrationsverhältnis Österreichs zur Türkei** prägend. In dieser Zeit wurde der ökonomische Bedarf an Arbeitskräften in Österreich nicht gedeckt. (vgl. z.B. Elibol 1999: 54) Viele Arbeitskräfte aus dem ehemaligen Jugoslawien und der Türkei folgten dem Ruf der österreichischen Wirtschaft und vor allem dem Gedanken höherer Verdienstmöglichkeiten oder der Arbeitslosigkeit im Heimatland zu entkommen. „Von 1962 bis 1974 stieg die Zahl der Arbeitsmigranten in Westeuropa von 3,2 Millionen auf 7,2 Millionen Menschen.“ (Gümüs 1995:56) Heute sind diese durch die damaligen Verträge, wie zum Beispiel das Anwerbeabkommen mit Österreich 1964, dass auf das Raab Olah Abkommen 1961 zurückgeht, unter dem Begriff „Gastarbeiter“ bekannt. Und die Entwicklung zeigte in Anfang der 1990er Jahre bereits 57.541 in Österreich lebende Menschen mit türkischem Migrationshintergrund, insgesamt ging man von 268.000³³ Arbeitsmigranten aus. Und diese Zahl entwickelte sich rasant nach oben. Laut Statistiken von 2002 hatte Wien in diesem Jahr den drittgrößten Anteil türkischstämmiger MigrantInnen mit einer damaligen Zahl von 134.500, und einem Gesamtanteil von 17,7%³⁴ von Ausländern in Österreich. Heute schließlich benennt die türkische Gemeinde in Österreich eine Zahl von 240.000 TürkInnen und türkischsprachigen Menschen in Österreich, 127.226³⁵ besitzen noch die türkische Staatsbürgerschaft. Jährlich wächst sie um 4.500 Personen im Jahr und ebenso jährlich finden 12.600 Einbürgerungen³⁶ in Österreich statt. Laut Statistik Austria lebten 2006 insgesamt 814.065 Menschen ohne österreichische Staatsbürgerschaft in Österreich.

Über das Österreichbild in der Türkei hört man von türkischer Seite³⁷, dass die TürkInnen die österreichische Mentalität als sehr nahe stehend empfinden. Österreich ist „chic“, hier Urlaub zu machen oder zu studieren ebenso. Auch die gemeinsamen Beziehungen werden immer wieder hervorgehoben, sowie die medizinische, ökonomische und wissenschaftliche Zusammenarbeit. Insbesondere das österreichische Traditions- und Kulturbewusstsein werden als Vergleichspunkt herangezogen und auf die Ähnlichkeit in punkto der Suche nach der eigenen nationalen Identität der beiden ehemaligen Vielvölkerstaaten angespielt. Doch neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es vor allem eines: assoziationsreiche Vorurteile. Was

³² Ursula Plassnik im Standard, 10.03.2006

³³ Bundesministerium für Arbeit und Soziales, Kurier 29.08.1994, zit. nach Gümüs 1995: 57

³⁴ <http://www.radyomerhaba.at/print.php?id=101>

³⁵ Statistik Austria Volkszählung 2001

³⁶ <http://tuerkischegemeinde.at/Aktuelles/Tuerkische-Gemeinde-in-Oesterreich.html>

auffällig ist, ist dass es immer wieder zu schlichten **Kategorisierungen** kommt. Die „TürkInnen“, sind meist aber nicht die „TürkInnen“, sondern weisen eine andere kulturelle Herkunft auf. So wird weniger über ArmenienerInnen, AssyrerInnen, AserbaidschanerInnen berichtet, hier werden kaum Abstriche gemacht. Ebenso leicht fallen die Kategorisierungen im Hinblick auf den Begriff des/der MuslimIn, wie genauer im vorhergehenden Unterkapitel beschrieben. Und gerade diese Frage nach der Religion in Hinsicht auf Kategorisierungen und damit einhergehende Vorurteile scheint auch in der Frage nach Integration zentral. Kann die *türkische* Religion zum Konflikt werden mit dem *säkularen* Österreich? Wie religiös ist Österreich tatsächlich?

„In Österreich gibt es kein Kopftuchproblem“³⁸

Geht man vom islamischen Religionsbekenntnis aus, ergeben sich folgende Zahlen: In Österreich leben in etwa 340 000 MuslimInnen (Zahl variiert bis 400.000), das entspricht ungefähr 4%³⁹ (4,6%) der Gesamtbevölkerung, damit hat sich die Zahl der MuslimInnen zwischen 1991 und 2006 verdoppelt. Der Islam ist somit die zweitgrößte Glaubensgemeinschaft im Land und trotzdem ist das Wissen über ihn gering und die Zuordnungen auch nach vierzig Jahren pauschalisierend. Doch gerade im Bezug auf Debatten um diese Zahlen wird in der Öffentlichkeit immer wieder vom „**Sondermodell Österreichs**“ gesprochen, dass in Europa einzigartig scheint. Sieht man sich das System Österreichs an und die Variante der Säkularität, die es pflegt, stößt man schnell auf die Bezeichnung eines Kooperations-, Anerkennungs- oder auch Konkordatsystems. Österreich, das aus der Zeit der Habsburger Monarchie traditionsgemäß katholisch war (ist), hat einen Vertrag mit der katholischen Kirche, der Mehrheitskirche in Österreich geschlossen. Das Prinzip der Anerkennung bezieht sich in diesem Fall auf andere Religionsgemeinschaften, die in Österreich einen rechtlich anerkannten Status besitzen (vgl. Sticker 2006: 24).

Die **Form des österreichischen Säkularismus** ist durch die frühe Trennung zwischen Staat und Kirche historisch bedingt. Und trotzdem lässt sich die historische Trennung nicht als eine vollständige sehen. Der Einfluss des katholischen Glaubens auf die österreichische Politik lässt sich vielen Punkten ablesen. (Und interessanterweise übt die katholische Kirche gerade in Asyl- und Flüchtlingspolitik harsche Kritik an den österreichischen Parteien.) Denn in Forschungen wird immer wieder betont, dass es sich zwar nicht mehr um einen eng gefassten Katholizismusbegriff in Österreich handelt, sondern viel mehr um eine Art „Kulturkatholizismus“. „Die enge Verbindung zwischen Staat und Kirche wurde in Österreich nie vollständig gelöst.“ (Pelinka/ Rosenberger 2007: 209) Und dies lässt sich historisch aus

³⁷ z.B. Kilic Birol, <http://www.yenivatan.com/tuerkei-oesterreich.html>

³⁸ Schüssel, Wolfgang in: www.diestandard.at/?id=1514942

³⁹ http://www.focus.de/politik/ausland/allah-in-der-eu_aid_96749.html

der Dominanz der christlich-sozialen Partei und heute der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) ablesen. Ein Beispiel für die fortgelebte Tradition trotz des Mariazeller Manifests (1952), das aussagt, die Kirche unterstütze offiziell keine der Parteien oder auch der Äquidistanz (1966) der Zweiten Republik und der allgemeinen Trennung zwischen Kirche und Staat, ist beispielsweise das Feiern der ÖVP vom Ende der EU-Sanktionen mit einer Pilgerfahrt nach Maria Zell⁴⁰ und die damit verbundene Aufhebung Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit der Religion. „Their performance demonstrated that Christian religion is an affair that matters in the public domain and should not be seen just as a private right of an individual.“ (Rosenberger 2005: 75) Und auch der von Andreas Khol geforderte Gottesbezug in der Verfassungspräambel ist Teil dieser Debatte. Darf sich Österreich also als säkular bezeichnen? Denn „im Unterschied zum religiösen Staat hat der säkulare Staat weder eine religiöse Grundlage, noch steht er als weltlicher Arm im Dienste eines höheren religiösen Ziels.“ (Bielefeldt 2003: 15)

„Es gibt in Österreich keine Äquidistanz zwischen dem Staat und den Religionen, dazu hat Österreich eine viel zu lange christlich-abendländische Tradition (...) Wir haben auch christliche Symbole im öffentlichen Raum und das mit gutem Grund (...) Die Mehrheit braucht sich vor der Minderheit nicht zu fürchten (...) die Mehrheit liebt ihre christlichen Symbole (...) ich darf zusammenfassen: Alles für die unbehinderte freie Religionsausübung durch Muslime in Österreich - aber bei gleichzeitiger Anerkennung der besonderen Bedeutung des Christentums in unserem Land! Bewahren wir die Sonderstellung der Kirche. (..)“⁴¹

Österreich bezeichnet sich aber nicht nur als säkular, es wird weitergehend viel mehr als „Insel der Seligen“ im historisch bedingten Umgang mit MuslimInnen und ihrer rechtlichen Stellung heute betrachtet. Vor allem die frühe rechtliche Anerkennung des Islam 1912⁴² ist hierfür verantwortlich. Oft wird hierbei die Annexion Bosnien- Herzegowinas 1908 als zwingender Grund erwähnt. Doch noch früher, im Jahr 1867, wurde die Religionsfreiheit in der Verfassung (Staatsgrundgesetz) im Artikel 14 grundrechtlich verankert. Die Religionsausübung für gesetzlich anerkannte Kirchen, so weiter im Artikel 15 (StGG) dürfe öffentlich praktiziert werden, den nicht rechtlich anerkannten Religionsbekenntnissen war die Religionsausübung bis zum Vertrag von St. Germain nur im Privaten gestattet. „Das Gesetz eröffnete die Möglichkeit auf gemeinsame öffentliche Religionsausübung, das Recht die inneren Angelegenheiten selbst zu ordnen, das Recht auf Nutzung der für Kultur-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecken bestimmten Anstalten, Fonds und Stiftungen, sowie die rechtliche Gleichstellung mit anderen anerkannten Religionsgemeinschaften.“ (Aydin/

⁴⁰ vgl. medieninszenierte Mekka-Wallfahrt Özals (vgl. Raddatz 2004: 135); 1945 entstand der Konsens der Nichtausübung kirchlicher Rituale der Bundesregierung

⁴¹ Ulm, Wolfgang (ÖVP), Gemeinderatssitzung, 05.10.2006

Halm/ Sen 2003: 18) Dem Islam ist und war also schon sehr früh jede Art der Religionsausübung frei gestellt, die nicht gegen österreichisches Recht verstößt. In Österreich gibt es 150 Moscheegemeinden, Moscheen mit Minarett de facto zwei und Moscheen, die tatsächlich auch so aussehen drei. Heute wird in Österreich außerdem islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache abgehalten, seit 1982 gibt es Islamunterricht an den Schulen und 350 LehrerInnen und 40.000 SchülerInnen in Österreich (vgl. Bauer 2007: 9). Auch die Ausbildung der Imame an österreichischen Fakultäten und die LehrerInnenausbildung an der religionspädagogischen Akademie ist in Österreich möglich, ebenso wie islamische Seelsorge in Spitälern. Die Imamekonferenzen in Graz 2003 und in Wien 2005/2006 machten sich unter anderem die Kompatibilität mit Demokratie und Pluralismus zu bestimmenden Themen. Zudem existieren verschiedene muslimische Dachverbände, die sich häufig nach ethnischen Gesichtspunkten ordnen. Die türkisch-islamischen Vereinigungen sind beispielsweise die islamistisch orientierte „Milli Görüs“, die neotraditionalistische „Union Islamischer Kulturzentren“ und der später noch detaillierter vorgestellte Verein ATIB.

Die Annahme, dass diese Faktoren ausreichen, um ein Sondermodell zu schaffen, lassen vergessen, dass es zum Beispiel einen langen politischen Prozess seit 1968, dem Jahr in dem die Verhandlungen mit staatlichen Behörden begonnen hatte, vor der Anerkennung der Islamischen Glaubensgemeinschaft (1979) als Körperschaft gegeben hatte. Auch überschatteten sie die Schwierigkeiten, die damit verbunden waren den islamischen Friedhof in Wien Liesing fertig zu stellen, der am 3. Oktober 2008 eröffnet wurde. Die fünfjährige Verspätung der Fertigstellung waren nicht nur durch finanzielle Engpässe, sondern auch von Brandanschlägen und Sachbeschädigungen⁴³ begleitet. Und sie lassen vor allem vergessen, dass Anerkennung nicht zwingend Akzeptanz bedeutet. Denn die **neue Kategorie „MuslimInnen“**, die durch eine sehr partielle und interpretative Wahrnehmung des Islam in westlichen Gesellschaften und speziell auch in Österreich geprägt wurde, ersetzte in der Öffentlichkeit zumindest teilweise das alte Feindbild der „AusländerInnen“. MuslimInnen erfahren auch in Österreich Diskriminierungen: Wenig bis gar keine Repräsentation in der Gesellschaft und vor allem im öffentlichen Dienst, sowie Vorurteile und Verallgemeinerungen. „(...) niemand wird den roten Teppich aufrollen, wenn wir kommen. Das soll uns klar sein. Wir müssen an die Türen klopfen. (...) Gleichzeitig verlangen wir von der Gesellschaft: wenn wir dreimal klopfen, soll beim vierten Mal geöffnet werden.“ (Tarafah Baghajati, Mitgründerin der Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen und Member of ENAR´s (European Network against Racism) Advisory Council of Eminent Experts,

⁴² Rechtsquelle: RGBI Nr. 159/1912 i.d.F. BGBl Nr. 164, 1988

⁴³ So kam es zum Beispiel jüngst zu einer Beschmierung mit 23 Kreuzen an den Mauern und 2006 zu einem Brandanschlag, nachdem die Entwürfe und behördlichen Wege schon Jahrzehnte in Anspruch genommen hatten.

03.12.2005⁴⁴)

Immer wieder stößt man sich an der **Religiosität der MigrantInnen** und sieht die Religion als eine Art „Störfaktor“⁴⁵ der Integration. Doch beschränkt man sich in diesem Gebiet auf die türkischen MigrantInnen und ihre Zuwanderung vor allem durch die Anwerbeabkommen der 1960er und 1970er, muss man davon ausgehen, dass eben diese Generationen den Wandel der türkischen Politik hin zur Reislamisierung in der Türkei gar nicht erlebt haben und auch die Flüchtlingsströme der 1980er Jahre hatten ausschließlich den Gedanken der türkisch-islamischen Synthese in ihrem Heimatland verfolgt und die Religion im Staatsgebilde des Heimatlandes somit schon als Privatsache wahrgenommen. Und selbst wenn man davon ausgeht, wie unter dem Punkt 3.1 beschrieben, die (ländliche) „Masse“ noch von der Religion dominiert wurde in ihren Lebensweisen, gilt die Revitalisierung des Islams als Reaktion auf die Aufnahmegesellschaft nicht gleichermaßen zwingend für die folgenden Generationen. Kann es sich also tatsächlich um eine Diskriminierung gegen in Österreich lebende MuslimInnen handeln oder geht es hier viel mehr um die latente Xenophobie gegenüber türkischer MigrantInnen, der durch die internationale Wende, durch die Anschläge in New York, London oder Madrid einen neuen Anstrich bekommen haben, der aber für Österreich gar keine Gültigkeit besitzt, sondern viel mehr Teil einer fehlgeschlagenen Integrationspolitik ist?

Integration *hoch zwei*

Doch was wird unter **Integration** verstanden? Der Wiener Integrationsfond⁴⁶ beschreibt dieses ein Wort mit drei weiteren: Gleichberechtigung, Chancengleichheit und gegenseitiger Respekt. Das Ziel eines Integrationsprozesses ist vor allem die Teilnahme an der aufnehmenden Gesellschaft. Integration hat zum einen, einen **(1) materiellen rechtsabhängigen Charakter**, der eine faire Rechtssprechung in Bezug auf Gleichberechtigung, Antidiskriminierung und Chancengleichheit ermöglichen muss, um so Voraussetzungen für jede weitere Form der Integration zu ebnet. Dieser Weg muss vor allem institutionell angepasst sein und sich in den Feldern von Arbeitsmarkt-, Bildungs- und Erziehungs- oder auch Wohnpolitik sichtbar machen. Der normative Staat sollte Freiheit und Gleichberechtigung schaffen. Natürlich ist dieser Punkt insbesondere von der Parteienlage abhängig. Die einzelnen partei-internen Stellungen zum Thema werden außerdem von äußeren Einflussfaktoren, wie zum Beispiel in diesem speziellen Fall der Integration von türkischen MigrantInnen durch die Haltung zum EU-Beitritt der Türkei oder zur KurdInnenfrage und nicht nur durch die einzelnen Haltungen zur innerpolitischen

⁴⁴ Interview zit. nach Sticker 2006: 101

⁴⁵ vgl. z.B.: Beauftragte der Bundesregierung für Migration 2004: 9

⁴⁶ www.integrationsfonds.org/cms/

Integrationspolitik beeinflusst.

Folgt man diversen Studien, glauben 35% der ÖsterreicherInnen, dass AusländerInnen in Österreich zu viele Rechte haben, 42% wollen AusländerInnen jede politische Betätigung untersagen (vgl. Stiegnitz 2006: 81). 43% der ÖsterreicherInnen meinen auch, gerade MuslimInnen sollten sich „mehr anpassen“⁴⁷ und ganze 72% der ÖsterreicherInnen glauben, TürkInnen sind nicht bereit sich zu integrieren.⁴⁸ Integration ist aber keine Einbahnstraße. Ohne das vorhandene frame, in das sich vor allem rechtlich MigrantInnen einordnen können, können auch von der *anderen* Seite keine weiteren Schritte unternommen werden. Und diese rechtliche Einordnung ist besonders in Österreich sehr wichtig, da das *ius sanguinis* (Abstammungsprinzip)⁴⁹ gilt. Teil dieses frames und der materiellen Komponente von Integration ist zum Beispiel, dass das Bundesverfassungs-Gesetz in Artikel 7 unanfechtbar vorschreibt: „Alle Bundesbürger sind vor dem Gesetz gleich. Vorrechte der Geburt, des Geschlechtes, des Standes, der Klasse und des Bekenntnisses sind ausgeschlossen.“ Zum anderen unterliegt dieser materielle Charakter der Integration, wie das gesamte österreichische Recht, dem europäischen. Auf EUropäischer Ebene besteht zum Beispiel ein Ausweisungsschutz⁵⁰ in Kooperation mit der Türkei, der zum einen das Recht auf Familienzusammenführung vorschreibt und zum anderen Ausweisungen erschwert. Wichtig sind zudem natürlich die österreichischen Regelungen zu Asyl und Aufenthalt bei der Beschäftigung mit so genannten Fremdengesetzen. Gerade die Frage nach Aufenthaltsbewilligungen und Abschiebungen ist im letzten Jahr insbesondere durch den „Fall Arigona“⁵¹ intensiv diskutiert worden. Die Integrationsvereinbarung vom 27.12.2005 sieht verpflichtende „Deutschintegrations- und Alphabetisierungskurse“ für Angehörige von Drittstaaten vor. Hier sollen (müssen) Grundkenntnisse der deutschen Sprache⁵² erworben werden. Die Kritik an dieser Vereinbarung ist der Zwangscharakter, den sie mit sich bringt und die Aussage, die dieser in sich trägt, dass freiwillig solche Art von Kursen nicht besucht werden würden. Dazu kam ein ebenfalls viel diskutierter „multiple choice“ - Staatsbürgerschaftstest mit Fragen zur österreichischen Geschichte und Politik. Die Zahlen der rückläufigen Einbürgerungen beweisen, dass das System zunehmend restriktiv gestaltet wurde. Der „Pflichtteil“ der MigrantInnen in Österreich ist sehr genau geregelt. Im

⁴⁷ OGM zit. nach Profil 04/08, 21.01.08, S. 26

⁴⁸ OGM zit. nach Kurier, 21.05.06

⁴⁹ „Dieses Prinzip bedeutet, dass in Österreich Jugendliche der zweiten oder auch der dritten Generation um die Staatsbürgerschaft anzusuchen und Bedingungen zu erfüllen haben.“ (Pelinka/Rosenberger 2007: 40)

⁵⁰ Rechtsquelle: Ausweisungsschutz nach Beschluss 1/80 des Assoziationsrates EWG/Türkei ARB 1/80

⁵¹ Die 16-jährige Arigona Zoya drohte öffentlich mit ihrem Selbstmord, sollte sie mit ihrer Familie zurück in den Kosovo geschickt werden. Dieses Ereignis wurde zum Medienspektakel in Österreich. In diesem Jahr noch muss Arigona mit ihrer Mutter das Land verlassen.

⁵² „Nach der Chicagoer Schule ist Sprechen einer gemeinsamen Sprache mehr als nur eine äußerliche Anpassung, sondern ein wichtiges Instrument beim Wechsel der Gruppenzugehörigkeit oder der Bezugsgruppe“ (Taft 1957:145; Park/Burgess 1921:737) zit. nach Gümüs 1995: 94 oder Pitt-Rivers 1992: 23

Integrationsbericht des Innenministeriums wurde von Günter Platter betont, dass besonders die Einbindung der MigrantInnen in öffentlichen („Schlüssel“-) Ämtern, gerade in den Bundesländern verbessert werden müsse.

Es ist also nicht nur der gesetzliche Rahmen, an dem gefeilt werden muss, sondern auch die Entscheidungsprozesse, in denen MigrantInnen sichtbar werden müssen. Die politische Partizipation und die Rechte der MigrantInnen sind aber in Österreich Felder, die einen zusätzlichen Rahmen benötigen. Doch selbst mit der Erweiterung der zivilen Rechte und den bestehenden Pflichten gehen nicht automatisch religiöse Rechte einher. Was religiöse Symbole und ihre Sichtbarkeit anbelangt, kann in Österreich von einer „toleranten Regulation“ gesprochen werden. Der Umgang mit diesem Begriff ist allerdings ambivalent. In einem Erlass von 2004 ist zum Beispiel mit Intervention der Islamischen Glaubensgemeinschaft das Tragen des Kopftuches im öffentlichen Raum und Dienst freigestellt, während der private und vor allem privatwirtschaftliche Bereich liberalisiert, das heißt individuell zu bestimmen ist. Den ambivalenten Charakter dieses Erlasses lässt sich am besten in dokumentierten Fallbeispielen aus dem letzten Jahr erkennen:

Drei Schülerinnen einer AHS wollten in einem Beruf-Schnupper-Praktikum in einem Bekleidungsgeschäft auf der Mariahilferstraße arbeiten. Einige Tage vor Praktikumsantritt erhält die zuständige Lehrerin einen Anruf von einer Mitarbeiterin des Geschäfts. Zwei der Mädchen könnten im direkten Verkauf arbeiten, das Kopftuch der dritten allerdings würde nur eine Arbeit im Lager ermöglichen. Bekleidungsvorschriften des privatwirtschaftlichen Unternehmens legitimieren das dortige Kopftuchverbot.⁵³ Eine eben solche „Legitimierung“ erfuhr eine muslimische kopftuchtragende Medizinerin bei ihrer Bewerbung in einer Wiener Zahnarztpraxis.⁵⁴ Und in der Linzer Stelzhamer-Schule wurde einer muslimischen Schülerin verboten ein Kopftuch zu tragen, da die Hausordnung generell ein Kopfbedeckungsverbot vorsah. Dem Mädchen wurde Recht zugesprochen, da es sich um einen öffentlichen Raum handelte. Ein ähnlicher Fall ereignete sich 2003 in Traun vor dem Erlass.

Zum anderen steht Integration also nicht nur mit politischen und rechtlichen Fragen in einem engen Zusammenhang, sondern auch in direkter **(2) Verbindung mit dem Begriff Kultur**. „Im engeren Sinne beschreibt Migration über die bloße Ortsveränderung von Personen hinaus den Wechsel der Zugehörigkeit.“ (Darieva 2007: 70) So wird die Suche nach Integration auch zu einer Suche nach der eigenen Identität. Denn eine assimilative Anpassung bedeutet auch ein Stück weit „Entkulturation“ und das Hineinwachsen in eine neue Kultur. Und dieser Schritt darf nicht als Zwang, sondern als eine Art Einfügungsprozess gesehen werden, an dem sowohl MigrantInnen, als auch das Aufnahmeland mitwirken

⁵³ Vgl. Jahresbericht ZARA 2007, S. 48

müssen. Denn hierbei darf es nicht um die Aufgabe der eigenen Identität gehen, da sonst keine neue „eigene“ gebildet werden kann.

„*Akkulturation* bedeutet durch Kulturkontakte hervorgerufene Veränderungen von Werten, Normen und Einstellungen bei Personen, den Erwerb von Kenntnissen, Fähigkeiten und Qualifikationen (Sprache, arbeitsbezogene Qualifikationen, gesellschaftlich-kulturelles Wissen, u. a.) sowie Veränderungen von Verhaltensweisen und „Lebensstilen“ (z.B. in Bezug auf Arbeit, Wohnen, Konsum, Freizeitverhalten, Kommunikationsformen, Heiratsmuster); auch Veränderungen der Selbstidentität sind damit verbunden.“ (Gümüs 1995: 26)⁵⁵

Um diese zwei Faktoren zusammenfassend zu beschreiben, kann man vielleicht von einer Art rechtlichen, politischen und zum anderen von einer soziokulturellen Integration sprechen, die untrennbar miteinander verbunden sind und sich vielleicht sogar bedingen. Was der gesellschaftlichen Integration von TürkInnen natürlich im Weg steht sind, wie schon erwähnt Vorurteile gegen die *türkische Kultur* und die Annahme, dass es sich hierbei um etwas Statisches handelt, von dem im Vorhinein angenommen wird, dass es gar nicht erst integrationsfähig ist. So werden auch in der lebensweltlichen Ebene des Privaten alte Muster und Kategorisierungen übernommen. Es wird beispielsweise weiterhin pauschalisierend davon ausgegangen, dass in den meisten türkischen (wie im Übrigen auch in vielen österreichischen) Familien das (patriarchalische) Senioritätsprinzip herrscht. Doch nun gibt es zwei Wege einer Entwicklung dieses Prinzips, die beide vom Wandel der Generationen abhängig sind. Zum einen sind es meist die älteren MigrantInnen, die aufgrund von Sprachschwierigkeiten oder bedingt durch ihr Einreisealter und dem zusätzlichen Druck der Moderne von den Jüngeren abhängig werden. So werden Familien mit Migrationshintergrund heute in der Praxis meist von den jüngeren Familienmitgliedern dominiert. Insgesamt sind MuslimInnen in Österreich zu 50% jünger als 25 Jahre, 33% sind zwischen 25 und 39 Jahren alt und 14% zwischen 40 und 60 Jahren und nur 3% über 60 Jahre alt.⁵⁶ Dass die religiöse Bindung im Alter steigt ist ein gängiges Ergebnis nicht nur in Hinsicht auf Untersuchungen zur Religion des Islams.

Es kommt es als neue Tendenz also zu einer (1) **Verjüngung des Islams** und somit auch zu einer neuen Auffassung von diesem. Jugendliche in Österreich sehen sich als immer weniger religiös, so wissen fast die Hälfte der türkischen Befragten in einer Studie (Gümüs 1995) nicht, welcher Konfession sie genau angehören (ebd.: 118f). Einzig der

⁵⁴ Vgl. Jahresbericht ZARA 2007, S. 49

⁵⁵ „Wenn Akkulturation über diesen Punkt (Anm.: Angleichungsprozess mit separater kultureller Existenz) hinausgeht, es zu einer „völligen“ Angleichung kommt, wird von *Assimilation* gesprochen; die separate Existenz einer ethnischen Gruppe löst sich auf.“ (Gümüs 1995: 26; vgl. auch Heckmann 1992:169) Assimilation wird auch mit der Partizipation an Kultur umschrieben. (vgl. Gümüs 1995:96)

⁵⁶ Statistik Austria zit. nach Spenger: 2007

Sozialisationseffekt ist ausschlaggebend für die steigende Religiosität. Doch jüngere MigrantInnen besitzen außerdem weitaus mehr Einbindung in die sie umgebene österreichische Gesellschaft. „Die Jugendlichen haben mehr soziale Beziehungen zu Österreichern als ihre Eltern.“ (Gümüs 1995: 92) Und der Organisationsgrad der muslimischen Jugend ist relativ gering und in den bestehenden jungen Vereinigungen meist mit der Selbstverständlichkeit der Integration verbunden. Religion und Integration schließen sich hier keinesfalls aus, da man sowohl EuropäerIn als auch MuslimIn sein kann. Und so wird vor allem deutlich, dass „das fortdauernde Selbstverständnis als Muslim (...) in der zweiten und dritten Generation der Türken (...) die Hinwendung zu modern, liberalen Orientierungen keineswegs aus(schließt).“ (Aydin/ Halm/ Sen 2003: 12) Eben dieser Trend lässt sich auch in Österreich feststellen. Das zeigt sich unter anderem auch in der immer weiter steigenden Ablehnung gegenüber islamistischen Regierungsformen (vgl. Seilerbeck 2006: 99). Alte Muster werden zunehmend, auch in der Vereinsstruktur abgelegt. So hat die Muslimische Jugend Österreich in ihrer Führungsebene Mädchen, sowohl mit, als auch ohne Kopftuch. Ebenso hat sich zum Beispiel das „Forum Muslimischer Frauen Österreich“ begründet. (vgl. Kommentar Tarafah Baghajati in „bunte Zeitung“, Ausgabe 4/2007)

Gleichzeitig gibt es aber auch als zweiten Weg dieser neuen Entwicklung und *Verjüngung*: Die (2) „**innere Remigration**“ (Hüttermann 2006: 51;60) als Konservierungsversuch der alten Werte in „Parallelgesellschaften“ und Isolation, die selbst wiederum in der türkischen Heimat schon längst einen Wandel erfahren haben. Doch Tatsache ist, dass das eigene soziale Gewicht erst innerhalb einer Gruppe existent wird und so nicht nur Moscheen und kulturelle Vereine zur „Sozialisierungsinstanz“ (Gümüs 1995: 112) werden, sondern vor allem das „social life“ innerhalb einer Solidaritätsgemeinschaft oder auch insbesondere innerhalb der Familie. Und diese Hinwendung in die soziale und räumliche Trennung von der österreichischen Gesellschaft wird teilweise zumindest auch von der Aufnahmegesellschaft bedingt, da dem Anpassungsdruck nicht standgehalten werden kann. So kommt es zu einer Ab- und Ausgrenzung von beiden Seiten. Doch auch dieses Zusammenfinden in Solidargemeinschaften könnte versucht werden, als eine Hilfe zur Integration zu betrachten. Der Schlüssel könnte also sein, Traditionen und den Begriff der „Kultur“ nicht als etwas Starres und Unveränderliches zu betrachten und ihre Sichtbarkeit als Chance zu sehen. „Gerade Sichtbarkeit setzt kulturellen Sinn der Veränderung aus.“ (Assmann 2000: 103) Identität ist, wie schon vorab erwähnt, ein dynamischer Prozess, der gerade in einer Gruppe stattfinden kann.

Gretchen und die letzte Frage

Zwischen der Frage nach der Kultur und der Religion besteht für viele ein untrennbarer Zusammenhang. Damit wird die Debatte um die Rolle der Religion innerhalb einer

Gesellschaft heute mit der Diskussion um die Integration muslimischer MigrantInnen gleichgesetzt. Was es also bei der Frage nach der Integration in Österreich noch vorab zu klären gilt, welche Rolle jetzt abschließend die Religion innerhalb des Migrations- und Integrationsprozesses spielt. Denn nicht die Art der Religion, sondern die Religiosität an sich ist es, die wie schon zuvor erläutert als „störende“ Komponente betrachtet wird. (vgl. Casanova 2006)

Und der Prozess beginnt gerade erst. *Kann man integriert und religiös sein?* Die Religion der MigrantInnen kann zweierlei für die Zukunft bedeuten: Eine Chance oder ein Hindernis für die Partizipation am gesellschaftlichen Leben. Momentan wird der Islam, auch in Österreich, als Hindernis betrachtet. Lieber lässt man eine unkontrollierbare Parallelgesellschaft⁵⁷ entstehen, als einen österreichischen, europäischen Islam, den sich die neuen Generationen versuchen zu konstruieren, zuzulassen. Dass aber gerade durch eine bessere Finanzierung und Unterstützung der Repräsentation von türkischen und muslimischen MigrantInnen ein kultureller Austausch und eben so ein großer Schritt im Integrationsprozess erreicht werden kann, scheint kaum bemerkt. Denn die Aggression und der Fundamentalismus wachsen aus der Armut (auch zivilisatorische Armut, vgl. Farin 2003⁵⁸), der Terrorismus aus Kellern und Garagen⁵⁹, so genannten „Hinterhofmoscheen“ (z.B.: Bielefeldt 2007: 30) und die Wut eben aus dieser Nichtbeachtung und der offensichtlichen Diskriminierung. Diese Abgrenzung wächst eben in den Hinterhöfen, versteckt und abseits des öffentlichen Raums und mit der intransparenten Unterstützung und Investitionen aus dem Ausland. (vgl. Bauer 2007: 7) Die Bezeichnung für das Wachsen dieser fundamentalistischen Auslegung und Radikalisierung durch Armut hat sich in dem Begriff des „GhettoIslam“ (vgl. z.B.: Tibi 1992, 1993) manifestiert. Hier ist im Gegensatz zu dem integrierten „Euro-Islam“ das wahre Konfliktpotenzial angesiedelt.

Die Religion also als wesentlichen Faktor der Integration anzuerkennen würde auch in der Frage des Zusammenlebens einige Antworten bereithalten. Religion darf nicht zu einer kleinen privaten Insel werden, auf die sich MigrantInnen zurückziehen (müssen), sondern zur Chance, die die Integrationspolitik aufgreifen muss. Und selbst schon erwähnte universitäre Studien in Österreich, die 80 Prozent der zweiten Generation Integrationswillen zusprechen, helfen nicht viele Unwahrheiten und rassistische Parolen, die auf die Religion übergreifen, auszumerzen. Integration kann man nicht sehen. Genauso wenig, wie Integrationsbereitschaft und -fähigkeit tatsächlich messbar sind. Es nichts zum Anfassen. Sie ist nicht an der Anzahl der Heurigenbesuche zu messen. Und das macht es schwer sie zu beschreiben. Vor allem aus einer außen stehenden Objektivität heraus.

⁵⁷ Parallelgesellschaft als Begriff der sozialen Abgrenzung von MigrantInnen vom Aufnahmeland (vgl. Schmidt-Laubner 2007: 11)

⁵⁸ Farin, Tim: Keine Verbindung zwischen Armut und Islamismus, 07.03.03 zit. nach Biel 2004: 23

3.4 in Wien

Im Wachsen der Städte im infrastrukturellen Sinn, sowie im urbanen Wachsen der Bevölkerung lässt sich zusehends ein Zusammentreffen von Globalem auf lokaler Ebene ablesen. (vgl. Hannerz 2007: 106) Diese Globalität tritt in einen Raum ein, der sich selbst und seine Definition nicht verlieren will durch diese Transnationalisierung. Eine urbane Stadtbevölkerung zeigt dabei aber vor allem eines: Kulturelle Vielfalt (vgl. Welz 2007: 229). Nach den vorhergehenden einleitenden Fragestellungen zur Migration zeigt sich, dass es insbesondere die Zeit „der Gastarbeiter“ war, die den Zuwachs und einen „Eingriff“ in den Raum der Städte bedingte. Dieser Eingriff des „Exotischen“ war für die Städte ein kultureller Gewinn, der sich in Museen, Tourismus, Kunst oder auch Veranstaltungen zeigt. Und doch wurden diese Gäste zum Teil während dieses Umdeutungsprozesses zu ungeliebten Gästen, die sich plötzlich besser als HeiratsmigrantInnen, SchwarzarbeiterInnen, SchmugglerInnen oder mit ähnlichen Begriffen beschreiben ließen.

Es ergaben sich schon 1992 mit einer Zahl von insgesamt 260.354 AusländerInnen und einer anteiligen Bevölkerung von 16,2 Prozent die meisten AusländerInnen Österreichs in Wien (Gümüs 1995: 68) Heute spricht man von 39.901 TürkInnen⁶⁰ in Wien, im Vergleich hierzu bilden die 76.666 Serben die größte Minderheit in der österreichischen Hauptstadt. In der Aufteilung nach Bezirken stellt sich heraus, dass in Favoriten (10. Bezirk) die meisten AusländerInnen mit einer Zahl von 24.820, und darauf folgend in der Leopoldstadt (2. Bezirk) mit 22.492 leben, an dritter Stelle liegt Ottakring (16. Bezirk) mit 20.508⁶¹ Menschen ohne österreichische Staatsbürgerschaft. Wien ist neben Vorarlberg weiterhin das Bundesland mit dem (zweit-) größten ausländischen Bevölkerungsanteil mit 18,7%. 2001 beispielsweise gab es insgesamt 16.951 Zuzüge von Menschen mit einer ausländischen Staatsbürgerschaft, davon waren 11%⁶² aus Türkei. Damit ergab sich, dass hier anteilig die türkischen ImmigrantInnen die kleinste Einwanderergruppe stellten. (Im Vergleich: 21% hatten die Staatsbürgerschaft aus einem anderem EU Land, 22,6% waren aus ehemaligen Jugoslawien und 18% aus dem asiatischen Raum.) Die TürkInnen in Wien übernahmen für viele trotzdem *das* Bild des Gastarbeiters. Es kamen schnell Stereotype auf, sie kämen aus ihren „rückständigen Agrargebieten“ (Fuchs 1986: 24), „um hier das große Geld zu machen“ und übernahmen ebenso schnell die Rolle des Sündenbocks (vgl. Bade 1996: 15) für gesellschaftliche Schwierigkeiten. Die Frustration über generelle Krisen wurde auf ZuwanderInnen projiziert.

⁵⁹ Vgl. Interview Nicolas Sarkozy in Tageszeitung La Croix; zit. nach Bauer 2007: 7

⁶⁰ vgl. Daten Statistik Austria, Zahlen variieren

⁶¹ <http://www.migranten.at/verteilung.html>

Im Hinblick auf die Religionsbekenntnisse ergeben sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts 1.300 MuslimInnen in Wien (nach Sticker 2006: 29). Im Jahr 2007 sind es 121.149, was 7,8% der Bevölkerung entspricht, nur Vorarlberg liegt mit 8,4% vor der Hauptstadt. Insgesamt leben in Österreich 49,2% Katholiken und 14,1% dem Islam zugehörigen Menschen miteinander. Ein Drittel aller MuslimInnen in Österreich leben in etwa in Wien (vgl. Seilerbeck 2006: 49).

Urbaner Multikulturalismus

“Wien blickt zurück auf eine lange Tradition als eine im Wortsinne „multikulturelle Stadt“. Bereits im 19. Jahrhundert waren die hier Geborenen in der Minderheit. Um die Jahrhundertwende lag der Anteil der Zuwanderer bei 60%. Die hohe Zahl der Zuwanderungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert wurden durch staatlich verordnete Assimilationspolitik in die Gesellschaft integriert.“ (Lischke 1993: 145; vgl. auch Hahn 2006:23) Wien ist noch heute eine Stadt zwischen Begriffen wie Inklusion, kultureller Schmelztiegel oder „Mutlikulti“. Durch soziale Umstrukturierungen und neue Milieus ergaben sich auch neue Formen des Zusammenlebens, die in Wien schon früh Multikulturalismus erleben ließen. Und die Entwicklung ging immer weiter: Aufgrund der zunehmenden Mobilität, die auch im Zusammenhang mit Transnationalität und der Globalisierung steht, haben sich Großstädte also in den letzten Jahrzehnten langsam zu „multikulturellen Zentren“ (Bukow 2001: 15) entwickelt. Die Form des urbanen Zusammenlebens der Kulturen ist also zentral für die Frage nach Multikulturalismus. Und über die Frage, wie mit dem kulturellen Pluralismus umgegangen werden soll beziehungsweise in welche Richtung dieser sich weiterentwickelt, wird in verschiedenen Disziplinen diskutiert.

Das Existieren unterschiedlicher Kulturen an einem Ort, in einer Stadt stellt natürlich eine große Herausforderung dar. Die Prophezeiungen und Bezeichnungen gingen **von Überfremdung bis hin zum *melting pot***⁶³ (Schmelztiegel) Konzept, in dem von einem Verschmelzen der Kulturen und der damit verbundenen vollständigen gemeinsamen Integration als Chance zum Austausch die Rede war. Diese Prozesse scheinen von den sich gegenüberstehenden Kulturen abhängig, denn es ergibt sich hier erneut die Diskussion um Integrationsangebot und Nachfrage, wenn man es so nennen möchte. Doch obwohl ein ökonomischer und politischer Eingliederungsprozess immer weiter voran schritt, schienen sich bis jetzt die Identitäten in ihrem parallel existierenden Pluralismus bei zu behalten (vgl.

⁶² <http://www.migranten.at/wanderungsbilanz.html>

⁶³ Die dominante These vom Schmelztiegel der Nationalitäten besagt, dass Einwanderergruppen nach einiger Zeit ihre ursprünglichen kulturellen Charakteristika und Bindungen aufgeben und dass in der kapitalistischen Gesellschaft nur noch rationale- d.h. ökonomische – Differenzen eine Rolle spielen.

Gümüs 1995: 27; Schulte 1990:4⁶⁴). Und tatsächlich widerlegte die Migrationspolitik die These des melting pots und auch die der vollständigen Inklusion, der nahezu verschluckenden Assimilation und ließ eine Inszenierung vom städtischen Multikulturalismus entstehen, der heute gerne als *salad bowl* Konzept, das in den 1970er und 80er Jahren aus den USA kam und einen Mittelweg zwischen Isolation und Assimilation anbietet (vgl. z.B.: Darieva 2007: 77), umrissen wird.

„Wien ist ein Dorf.“ Tatsächlich hat sich **die postmoderne Stadt** durch den Entstehungsprozess des „global village“ selbst zu einer Art *global village* entwickelt. So passt das alte Zwiebelsystem, das oft im Zusammenhang der historischen Stadtentwicklung, die die einzelnen Bezirke sich in einzelnen Ringen um das Zentrum legen sieht, nicht mehr. Viel mehr verändert sich nicht nur das Stadtbild und die zunehmende Infrastruktur, sondern damit steigt auch die Mobilität des Einzelnen, diese zeigt sich gerade auch innerhalb der Stadt, was zum Beispiel durch den öffentlichen Verkehr gefördert wird und so zur Einbindung der Außenbezirke beiträgt. (vgl. Bukow 2001: 44) So zeigen sich viele selbst regulierte Subsysteme außerhalb des Zentrums und die Stadt wirkt dezentralisiert durch diese Form der Individualisierung. Innerhalb und zwischen diesen Subsystemen besteht eine gewisse Metakommunikation, die sich in Verknotungen, Netzwerken, Neuverflechtungen und Vereinigungen zeigt (vgl. später auch BürgerInneninitiative als Akteur). Bukow nennt dies die neue „grammatische Regelstruktur“ (2001: 47) Es scheint also, dass in Wien als Dach vieler Kulturen mit dieser neuen Struktur einer postmodernen Stadt zumindest ein Nebeneinander oder vielleicht auch Miteinander möglich sein sollte. Diese neue Form des Zusammenlebens ist eine Art positiv gewerteter Pluralismus, der Multikulturalismus, der für viele, auch liberale Denkrichtungen nur ein romantisiertes Konzept darstellte. Wie geht dieser Prozess des Multikulturalismus nun von statten, welche Perspektiven gibt es?

Es wird zum einen gefordert, das System eben diesem schon bestehendem Multikulturalismus anzupassen und die Integration nicht nur als einseitiges Phänomen, das die vollständige Assimilation fordert, zu begreifen. Denn, wie schon vorher angemerkt, handelt es sich bei einer erzwungenen Anpassung um einen Verlust für beide Seiten. Zum einen existiert dann der Verlust der Möglichkeit einer eigenen Identität des Individuums und auf der anderen Seite ein Verlust eines stabilen Integrationsprozesses. Die These der „kommunitaristischen Sicht“ (Habermas 2008: 41) steht entgegen der starren säkularen Inklusion, die jede Form der identitätsbildenden Politik vermeiden will. Es scheint als stehe man vor einem **multikulturalistischen Dilemma**, da zum einen diese Art der

⁶⁴ „Die Einwanderungsminderheiten sollen über zureichende Möglichkeiten verfügen, ihre jeweiligen Kulturen, Identitäten, Beziehungen und Vereinigungen aufrechtzuerhalten und weiterzuentwickeln, die Einheimischen und Einwanderer, sowie ihre jeweiligen Gruppen sollen in (Austausch-) Beziehungen miteinander stehen, und diese Beziehungen sollen dem Grundsatz nach vom Prinzip der Gleichberechtigung bestimmt sein.“ (Bade 1996: 17)

Gesellschaftsform in der Realität angesteuert wird, von säkularen Kräften aber re-organisiert werden soll. Jürgen Habermas fasst den Konflikt um die Frage des Multikulturalismus in Bezug auf die Debatte um die Integration des Islams wie folgt zusammen:

„Die eine Partei betont den Schutz kollektiver Identitäten und macht der Gegenseite einen „Aufklärungsfundamentalismus“ zum Vorwurf, während diese Partei wiederum auf einer kompromisslosen Einbeziehung der Minderheiten in die bestehende politische Kultur beharrt und der Gegenseite einen aufklärungsfeindlichen „Multikulturalismus“ vorwirft.“ (2008: 41)

Auf der einen Seite wird Multikulturalismus als Gesellschaftsform als „sozialromantisches Märchen“ (Bade 1996: 10) abgetan, das in Wirklichkeit zu Spannungen und Konflikten in mehreren Dimensionen führt. Sicher ist, dass es sich dabei um eine politische Herausforderung handelt, die noch nicht überwunden ist und deren Überwindung für KritikerInnen, zum Beispiel den viel zitierten Bassam Tibi eine Illusion darstellt. Doch beschreibt der Begriff Multikulturalismus nicht am besten das momentane Zusammenleben und die Entwicklung innerhalb der Gesellschaft? Es scheint als würde die bestehende Tatsache, nämlich dass es sich bereits um eine multikulturelle Gesellschaft handelt, schlicht (oder gerade aufgrund ihrer Negativ-Auffassung) geleugnet (vgl. Bukow 1993). Die politische Umsetzung und die Reaktion auf dieses Phänomen dagegen sind noch ausständig.

„Multikulturalismus bleibt ein Projekt. Es kann keine Rede davon sein, dass Multikulturalismus auf irgendeiner Ebene sich schon als politische Form durchgesetzt hätte.“ (Blaschke 1994: 44⁶⁵) Und so entwickeln sich Gegenmodelle, die meinen, der Multikulturalismus wäre in seiner Form gar nicht erstrebenswert, weil er einen großen Teil der Abgrenzung von MigrantInnen mitverschuldet. So wäre es gerade der Multikulturalismus, der ein Miteinander unmöglich macht und das Nebeneinander durch zum Beispiel Getthoisierung provoziert. Pluralismus ist also selbst Faktor der Ausgrenzung. So wird lieber von einer transkulturellen Gesellschaft gesprochen, die in einer gemeinsamen Identität verschiedene kulturelle Elemente vereint. (vgl. vgl. Oestreich 2004: 178; Ates 2007: 256f) Was klar sein sollte, ist das man aus seiner Kultur, nicht wie aus einer Religionsgemeinschaft einfach austreten kann. In dem Konzept des Multikulturalismus ist also vor allem eines mangelhaft: Immer noch werden die neuen Generationen, sei es nun die zweite, dritte oder sogar vierte, immer noch als MigrantInnen oder als eine fremde Kultur bezeichnet. Der Multikulturalismus ist aber nicht nur ein theoretisches Konstrukt, sondern hat längst stattgefunden. Diese „fremden“ Kulturen und die dazugehörigen „Habitats of meaning“ (Hannerz 2007: 101) haben ihren festen Platz in der Gesellschaft, weil sie als Teil dieser Gesellschaft hinein geboren wurden. Sie sind keine *Mit*bürgerInnen. Sie sind BürgerInnen. Sie sind WienerInnen. Abgesehen von dem Problem, dass sich zum Teil viele nicht als solche

⁶⁵ zit. nach Bade 1996: 25

sehen wollen, beziehungsweise von der anderen Seite nicht als solche akzeptiert werden.

Exkurs: Die erste Moschee in Wien, hundert Jahre später als geplant

„Ein Wiener Mekka des Islams“ titelte die Wiener Zeitung am 21. November 1979⁶⁶, einen Tag nach der Eröffnung des Islamischen Zentrums in Wien 21. Die erste Moschee in Wien. Und dabei hätte es diese schon hundert Jahre früher geben sollen. 1878 nämlich wurde vom damaligen Bürgermeister Karl Lueger ein Grundstück und von Kaiser Franz Josef I. 25.000 Goldgulden für diesen Bau gestellt. Der Erste Weltkrieg kam dazwischen. Dann die Auflösung der Monarchie. Und dann der Zweite Weltkrieg. Und dann? „Nachdem Jahrhunderte vergangen sind, geht endlich mit der Eröffnung des Islamischen Zentrums in der Hauptstadt Österreichs ein langgezügter (Anm.: langgehegter) Wunsch der Muslims dieses Landes in Erfüllung.“ (Loidl 1979: 2) Noch einmal gut dreißig Jahre später wurde die „Bereicherung Wiens und damit der Republik“, wie der damalige Bundespräsident Kirchschräger das Islamische Zentrum am Hubertusdamm 17-19 nannte, am 20. November 1979 eingeweiht. Der Grundsteinlegung hatte Kurt Waldheim noch beigewohnt, die Leitung des Baus wurde an Richard Lugner übertragen und 1977 rief der Muezzin zum ersten Mal vom 32 Meter hohen Minarett. (vgl. Loidl 1979) 1979 wurde der goldene Halbmond auf der Spitze platziert. Innen fanden sich ein Gebetsraum mit „Damengalerie“, eine Bibliothek, ein Klassenraum, eine Mehrzweckhalle, Büros und Wohnungen. Insgesamt kostete das Projekt 55 Millionen Schilling. Unter anderem wurde das Projekt durch Spenden finanziert. Zu den Spendern gehörten neben den Staaten Tunesiens, Qatars, Iraks, Marokkos, Kuwait oder Saudi-Arabiens auch die Voest – alpine, die österreichische Länderbank, der Creditanstalt-Bankverein und die Zentralsparkasse der Stadt Wien. Bundeskanzler Bruno Kreisky und Bundespräsident Rudolf Kirchschräger sprachen sich eindeutig für das Projekt aus und sahen es als einen Beitrag zur Verständigung zwischen MuslimInnen und ChristInnen. Zu dieser Zeit lebten in etwa 17.000 MuslimInnen und 15.000 „Gastarbeiter“ in Wien und diese Stadt sollte eine „gastliche und freundliche Heimstatt“ für sie sein, betonte der damalige Wiener Bürgermeister Leopold Gratz⁶⁷. Es solle helfen, mehr Verständnis und Toleranz „zwischen Orient und Okzident“ zu erzeugen⁶⁸. „Wien hat ein neues Wahrzeichen“⁶⁹ hieß es in den Medien. „Die Muslims in Österreich genießen dieselben Rechte und Vorteile wie die anderen Religionsgemeinden entsprechend den Gesetzen und der Ordnung des Landes. (...) Den einheimischen Muslims wurden von offiziellen Stellen wiederholt Verständnis und Wohlwollen entgegengebracht. Das Wiener Islamische Zentrum leitet für die Muslims eine neue Ära ein.“ (Loidl 1979: 2)

⁶⁶ Wiener Zeitung, 21.11.1979, Nr. 268, S. 1, 3

⁶⁷ Wiener Zeitung, 21.11.1979, Nr.268, S.1, 3

⁶⁸ Kurier, 21.11.1979, S. 17

⁶⁹ AZ Tagblatt für Österreich, 21.11.1979, Nr. 321, S. 2

Jahrzehnte später reichen die GemeinderätInnen Veronika Matiasek, Eduard Schock, Wolfgang Jung und Gerald Ebinger einen Beschlussantrag mit folgendem Wortlaut ein: „Der Herr Bürgermeister wird aufgefordert, in Zukunft alle Maßnahmen zu ergreifen, damit in Wien keine weiteren Moscheen, Gebetshäuser oder muslimische Zentren bewilligt oder errichtet werden.“⁷⁰ Die neue Ära hatte sich anders entwickelt, als erwartet. Dieses „Wahrzeichen“ von einst wird heute zwar als eine Art integriertes Minarett von Wien verstanden und jeden Freitag finden sich heute immer noch rund 1.500 Gläubige sich hier zum Gebet ein. Beim erweiterten Muezzinruf gab es allerdings auch hier harsche Proteste der AnrainerInnen. Und es fällt vor allem auf, dass es sich bei der Platzierung der Moschee um eine Darstellung der Randständigkeit von MuslimInnen in Wien handelt. Nicht nur in dem langen Zeitraum des Baus und seiner Fertigstellung, sondern auch in seiner tatsächlichen Lage der Moschee und des Minaretts, zeigt sich „the fact that mosques are frequently relegated to the city`s periphery is often seen by Muslims as a sign of their own marginalisation.“ (Cesari 2005: 1020) Insgesamt befinden sich in Wien heute sieben Moscheen und 105 Gebetsräume, so genannte „Hinterhofmoscheen“ (Bauer 2007:6). Keine davon in einer zentralen Lage. Diese Form der räumlichen Randständigkeit soll im letzten Kapitel, der Darstellung des Konfliktortes, der Brigittenau veranschaulicht werden.

3.5 in der Brigittenau

Die Brigittenau und ihre Einwohner

Auch im 20. Bezirk (Brigittenau) setzt sich das in Österreich allgemein gültige Bild durch, dass die türkischstämmigen MigrantInnen nicht die größte Minderheit bilden. In der Statistik nach Bezirken und Staatsangehörigkeit ergibt sich, dass von den insgesamt 82.121 im 20. Bezirk ansässigen Bewohnern 4.230 eine türkische Staatsbürgerschaft besitzen⁷¹. Die größte Gruppe bilden auch hier die Zuwanderer aus Serbien und Montenegro. Außerdem gibt es eine Abwanderungsrate im Vergleich zu 2005 um -1,9%, trotzdem ist die Brigittenau einer der dichtest bewohnten Bezirke Wiens. Insgesamt erreichte die Brigittenau einen AusländerInnenanteil von 26,2% (Statistik Austria 2005).

Interessant ist, dass die die Ernennung der „Brigittenau“ nach der christlichen Brigittakapelle erfolgte. Bei der Frage nach dem Religionsbekenntnis gaben 2001⁷² 76.268 Menschen aus der Brigittenau an, mit Religionsbekenntnis zu leben, 34.686 davon mit christlichem (davon 32.314 römisch-katholisch, 2.372 evangelisch) und 10.760 mit islamischen Bekenntnis. In

⁷⁰ www.fpo.e.at/index.php?id=5616

⁷¹ 2006: Statistik Austria, Tabelle 5.2.11

⁷² 2001: Volkszählung, Statistik Austria, Tabelle 11.1.1

den Bezirken 5, 10, 15-17 und 20 lassen sich generell die am meisten in Wien lebenden MuslimInnen finden. Insgesamt gibt es neun muslimische Gebetshäuser in der Brigittenau.

Ghettoisierungsprozesse

Wohn- und Siedlungsstrukturen gehören als wesentlicher Faktor zur Messung des Fortgangs der Integration. Die Frage, ob sich also in der Brigittenau eine „Konzentration ausländischer Wohnbevölkerung“ finden lässt, ist auf jeden Fall nach zu gehen. Laut Statistik Austria gehört der 20. Bezirk zu einem der Bezirke in Wien, in denen die meisten AusländerInnen leben. Doch wie ergibt sich dieses Wohnverhalten von MigrantInnen und lässt es sich als eine Form der Segregation in Wien beschreiben? „Zuwanderer leben in relativ kostengünstigen Altbauten in proletarischen Bezirken oder Bezirkteilen.“ (Gümüs 1995:69) Die Nähe zur ethnischen Gruppe scheint kein wesentlicher Faktor bei der **Standortwahl** zu sein. Ein bestimmender Faktor ist aber das Mietpreisniveau. Durch das so genannte „Raussterben“ der PensionistInnen aus ihren Wohnungen waren viele sehr alte renovierungsbedürftige Zinswohnungen ohne moderne sanitäre Einrichtungen frei geworden. Hiermit erklärt sich auch die Abwanderung der InländerInnen, deren Ansprüche vor den heruntergewirtschafteten Wohnqualitäten kapitulierten. „(..) Den Gastarbeitern steht mehr oder weniger der Markt der vor 1918 erbauten Wohnungen offen. (...)“ (MA der Stadt Wien 1984/ Nr. 11984: 14f⁷³) Diese Substandardwohnungen, häufig ohne Bad und WC ließen sich mit den gewünschten Mietverträgen (bestimmende Faktoren wie zum Beispiel die Möglichkeit der Überbelegung) und Preisvorstellungen der meisten MigrantInnenfamilien vereinbaren. Diese Mietangebote folgten einem bestimmten Plan der HauseigentümerInnen. „Plant ein Hauseigentümer den Abbruch eines Hauses, bevorzugt er, Gastarbeiter einzuquartieren. Dadurch hat er die Möglichkeit hohe Renovierungs- und Erhaltungskosten zu sparen.“ (Fuchs 1986: 31) und das vor allem, da „ihre Ansprüche an die Qualität einer Wohnung (...), zumindest in der 1. Phase ihrer Beschäftigung, sehr gering“ (ebd.) sind. So entstanden die heute noch genannten „Gründerzeithäuserghettos“ im 20. Bezirk. Auch die Bezirksvorstehung der Brigittenau räumt heute viele Fehler ein und glaubt, dass eine stärkere Integration und der Zugang der MigrantInnen zum „Wiener Wohnen“ diesen Prozess verhindern hätten können. Die Wahrnehmung dieses Prozesses bei den „österreichischen“ AnwohnerInnen im 20. Bezirk heute ist allerdings, wie sich in Interviews herausstellte, die MigrantInnen hätten die Wohnungen heruntergewirtschaftet und die InländerInnen somit „verjagt“.

Was in diesem Zusammenhang sichtbar wird, ist die Tradition der **Marginalität** innerhalb der Beziehung zwischen den „Einheimischen“ und den „fremden Kulturen“, die sich auch in räumlicher Trennung manifestiert. (vgl. Gümüs 1995: 159) So lässt sich die soziale

⁷³ zit. nach Gümüs 1995: 74

Randlage vieler MigrantInnen und dem einhergehenden sozialen Status auch im Stadtbild häufig wieder erkennen, sowie auch in der Marginalität von islamischen Symbolen. Was entsteht ist eine „gesellschaftliche Sichtbarmachung ethnischer Unterschiede“ (Feischmidt 2007: 60). Die eigene Manifestation, das Fremdsein als Kultur manifestiert sich also auch im Wohnverhalten. „In particular, seen from the inside, both majorities and minorities construct collective, monolithic identities in which the label “minority” involves stigmatization and marginalization.“ (Malik 2004: 3)

Stellt man nun die Frage, ob die Brigittenau ein Ghetto ist, kommt man zu einem wienweit gültigen Ergebnis. „So kommt es (in Wien) zu einer kleinräumigen Separierung von der einheimischen Bevölkerung, nicht jedoch zu einer Segregation auf der Ebene von ganzen Straßen oder Straßenvierteln.“ (MA der Stadt Wien 1984/ Nr. 11984: 14f⁷⁴) Der **Separatismus** lässt sich eher an einzelnen Wohngebäuden, als an Bezirken oder gar Straßen fest machen. Was aber tatsächlich existiert, passt zu dem Bild der postmodernen Stadt (vgl. Bukow 2001: 47): Es bilden sich Subeinheiten. In dem multikulturellen Zusammenleben mit diesen neuen Subeinheiten gibt es nun zwei wesentliche Fragen, die gestellt werden, zum einen wie diese entstehen und zum anderen wie sie sich in das „Bezirk“-Bild integrieren. Die Bildung von Subeinheiten kann einen reaktiv-fundamentalistischen Charakter (nach Frank Olaf Radtke; Bade 1996: 18f) haben. Das Entstehen dieser ist also eng mit der Art der Aufnahme der Mehrheitsgesellschaft und darauf reagierenden Selbstorganisation einer Subgesellschaft verbunden. Das heißt, dass sich bei der Bildung dieser Selbstabgrenzung eigenständige Machtinstitutionen im Sinne einer „Re-Ethisierung“ bilden (Clan- oder Vereinsstrukturen) können. Zum anderen aber kann diese Bildung von eigenen Systemen nicht als unbedingtes Gegenteil der absoluten Inklusion der EinwandererInnen in bestehende Systeme (Schule, Arbeit, Geschäfte) gesehen werden (vgl. Bukow 2001: 61). Diese Neubildung eigener Systeme (in der Brigittenau vor allem Restaurants, Geschäftslokale) kann auch eine Aufforderung an die „Einheimischen“ sein, eine neue Perspektive einzunehmen und an diesen „neuen“ Formen der Gesellschaft zu partizipieren. „Die Ausgangsüberlegung ist, dass in den modernen Stadtquartieren (...) alte Muster sozialen Handelns neu aktualisiert werden.“ (Bukow 2001: 61) Denn mit dem Umbau von Stadtvierteln geht meist auch ein kultureller Umbauprozess von Statten. Doch für manche BewohnerInnen schreitet diese Art der Modernisierung als Teil des Multikulturalismus des Stadtgefüges zu schnell voran.

Doch auch eine andere Art des Umbaus hat in den letzten Jahren zu einem Umkehrprozess geführt. Der Prozess der **Gentrifizierung**:

⁷⁴ zit. nach Gümüs 1995: 74

Gentrifizierung „ist der Prozess, in dessen Verlauf zuvor verwahrloste und verfallene innerstädtische Arbeitsviertel für Wohn- und Freizeitnutzung der Mittelklasse systematisch saniert und renoviert werden.“ (Welz 2007: 229⁷⁵)

Insbesondere auf diese Sanierung und die damit einhergehende „Mischung“ der Kulturen in Wohnhäusern als ein Beginn des Miteinanders, wurde im Integrationsbericht vom Innenministerium Platter eingegangen. Das zeigt, dass diese Sanierungen ebenso wie der Zugang zu Wohnbauförderungen versuchen der Ghettoisierung entgegenzuwirken, um die Integration damit zu vereinfachen. Mit diesem Prozess kommt es nämlich nicht nur zu einer von außen zu beobachtenden Erneuerung, sondern auch zu einem „Bevölkerungsaustausch“. Denn mit der **Reformulierung des Raumbildes** ist schließlich auch die Aufwertung des Eigenen (vgl. Welz 2007: 230) und auch die Bildung neuer Schichten entstanden. Gehörten die Subeinheiten seit der Gastarbeiterzeit in ihrer Wahrnehmung „nicht dazu“ und fühlten sich räumlich ausgegrenzt, da sie nicht am „Wohlstand“ teilgenommen hatten, haben die „Subgesellschaften“, wenn man sie noch so nennen möchte, also eine Art des Loslösungsprozess von ihrer sozialen Rolle erfahren und mit der Bildung eigener Systeme, sowie durch die Gentrifizierung einen neuen Platz im städtischen Gebilde, das nicht als „Ghetto“ bezeichnet werden kann. Vielmehr beginnt eine Verdichtung in Bereichen, in denen der Multikulturalismus Einzug hält, da den Subeinheiten ein gewisses Selbstbewusstsein zur Sichtbarmachung zu Teil wird. Diese Verdichtung führt aber auch oft zu einer falschen Wahrnehmung innerhalb des Bezirks. Durch die blockweise Konzentration ausländischer BewohnerInnen werden die AusländerInnenanteile wesentlich höher eingestuft, als sie tatsächlich sind.

Deutlich gesagt werden muss, dass es, im Gegensatz zur Meinung bestimmter politischer Parteien, es keinen Wegzug der „InländerInnen“ aufgrund von *Überfremdung* gibt, sondern aufgrund des schlechten Zustands der Wohnungen und den Aufenthaltsbestimmungen, Befristungen dem Ausschluss vom geförderten Wohnbau (vgl. Gümüs 1995: 61) ein „Austausch“ der BewohnerInnen auf Häuserebene beobachten lässt. Die Segregation kann durch kulturelle Unterschiede in Wien nicht erklärt werden. Auch sprachliche Differenzen und der Grad der Religiosität sind keine Faktoren. (ebd.: 72f) Und doch wird von einer „Islamisierung des 20. Bezirks“ durch die FPÖ gewarnt, anstatt die materiellen Voraussetzungen zu verbessern. Und wenn dieser Gentrifizierungsprozess doch einsetzt, befürchten „InländerInnen“ ihre Stellung im Bezirk zu verlieren, was zum Konflikt führt, wie später genauer erläutert.

⁷⁵ nach Smith, Neil: Gentrification in New York, in: Häußermann, Hartmut/ Siebel, Walter (Hg.): New York. Strukturen einer Metropole, 1993, Frankfurt; Für ihn passierte dieser Gentrifizierungsprozess schon in den 1980ern in den USA.

4 Begrifflicher Exkurs „Islamophobie“

Die Vorbehalte gegenüber dem Islam haben weltweit zugenommen. Assoziationen, die in alle Bereiche des Lebens vordringen haben ihre Bilder geschaffen. Mit diesen neuen Bildern ergeben sich auch neue Ängste, die mit Begriffen wie „Hasspredigern“ oder „Djihad“ in einem engen Zusammenhang stehen. Diese Bilder und starke Kritik sind keinem politischen Lager bisher eindeutig zuzuordnen und auch die Motive der Angst und das Schüren dieser scheinen sehr different. Fakt ist, dass diese Angst eine feindliche diskriminierende Haltung gegenüber MuslimInnen hervorgerufen hat, die sich nicht mehr individuell, das heißt auf bestimmte Auslegungen dieser Religion und ihrer Ausübung berufen, sondern sich zu einer generell abneigenden Haltung gegenüber dem Islam zugehörigen Personen entwickelt hat. Diese neue Entwicklung hat einen ebenso neuen Begriff erhalten: „Islamophobie“.

Dieser Begriff der Islamophobie beschäftigt derzeit die Wissenschaft, nicht nur weil er ziemlich jung ist, sondern weil der Begriff in sich einige, auch linguistische Probleme enthält und es Diskussionen um seine Entstehung gibt. Caroline Fourest und Fiammetta Venner stellen im Magazin „Prochoix“ beispielsweise die These auf, dass der Begriff schon in der Zeit der iranischen Revolution entstanden ist und innermuslimisch für die Frauen verwendet wurde, die keine Schleier tragen wollten. Noch früher, nämlich in den 1920er Jahren siedeln andere Autoren die Entstehung des Begriffs an (vgl. z.B. Fleischanderl/Kozmann/Schönberger 2008).

Zu Berühmtheit aber gelangte „Islamophobie“ vor allem durch die Definition des Forschungsinstitut „Runnymede Trust“, die die „Commission on British Muslims and Islamophobia“⁷⁶ ins Leben rief. „The term „Islamophobia“ appeared in 1997 in the British public debate to define the specific discrimination towards Muslims (Runnymede Trust 1997).“ (Cesari 2005: 1017) Seither sind einige Untersuchungen hierzu entstanden. Die vielen Definitionen zu Islamophobie ähneln sich, indem sie von *unbegründeter* Angst vor MuslimInnen sprechen. Dies lässt sich leicht ableiten: Zum einen bildet sich das Wort aus „Islam“ und zum anderen aus „Phobie“, das übersetzt aus dem Griechischen „Angst“ oder „Furcht“ bedeutet. Islamophobie steht also für die Angst vor *dem* Islam. Auch das Dokumentationsarchiv für Islamophobie in Österreich spricht von „*unbegründeter* Angst“:

„Islamophobie kann als eine unbegründete Angst vor dem Islam oder den MuslimInnen

⁷⁶ Forschungsbericht: „Islamophobia: A Challenge for Us All“. Islamophobia is “an outlook or world-view involving an unfounded dread and dislike of Muslims, which results in practices of exclusion and discrimination.” Runnymede Trust (2004)

definiert werden. Diese Angst fußt auf einem von Vorurteilen behafteten Bild von „dem“ Islam und „den“ MuslimInnen. „Der“ Islam und „die“ MuslimInnen werden dabei als homogenisierte Begriffe wahrgenommen, welchen ein Set von Merkmalen und Eigenschaften, sowie kulturelle Aspekte, zugeschrieben wird. Dieses Set wird oft im Gegensatz „zum Eigenen“ als „das Andere“ positioniert, negativ konnotiert und als objektive, festgeschriebene Entität betrachtet.“⁷⁷

Der Begriff der Islamophobie impliziert eine Verallgemeinerung des Islams und der MuslimInnen an sich durch den oder die sich Fürchtende/n. Bei Phobien wiederum handelt es sich um krankhafte Abneigungen, die mit Emotionen verbunden sind. Und eben diese Emotionen lassen Assoziationen mit gängigen Vorurteilen wach werden. Im Bericht der EUMC und späteren FRA (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia- Europäische Beobachtungsstelle für Rassismus und Fremdenfeindlichkeit, Agentur der Europäischen Union für Grundrechte) von 2006 und 2007 wurde festgestellt, dass MuslimInnen in Europa in Bereichen wie Bildung, Beschäftigung und Wohnungswesen zunehmend diskriminiert würden. Sie seien „überdurchschnittlich oft von Arbeitslosigkeit betroffen“ und „verbalen Drohungen und physischen Übergriffen“ ausgesetzt. Schließlich ist nicht die Diskriminierung an sich Islamophobie, sondern viel mehr Folge und gesellschaftliche Auswirkung dieses Gefühls.

“(…) Islamophobia affects all aspects of Muslim life and can be expressed in several ways, including:

- Attacks, abuse and violence against Muslims
- Attacks on mosques, Islamic centres and Muslim cemeteries
- Discrimination in education, employment, housing, and delivery of goods and services
- Lack of provisions and respect for Muslims in public institutions”⁷⁸

Der Begriff Islamophobie erfährt in der Diskussion drei wesentliche Bestandteile: **(1)** Die Abgrenzung zu Begriffen wie Rassismus und Xenophobie, **(2)** die Verbindung zur Islamkritik und **(3)** Ähnlichkeiten mit dem Begriff des Antisemitismus.

Islamophobie äußert sich ähnlich wie Xenophobie, und scheint ein artverwandter Teil von ihr zu sein. „Die Xenophobie oder der Hass und die Furcht gegenüber Fremden ist ein, wenn auch nicht allgemeines, so doch zumindest sehr häufig vorkommendes Phänomen. Rassisch, national, religiös, gesellschaftlich oder kulturell bestimmte Minoritäten werden unter gewissen Umständen leicht Opfer der Verachtung, des Misstrauens und des Hasses der Majoritäten.“ (Loewenstein 1971: 59) Die Furcht vor „dem Fremden“, die aus dem

⁷⁷ www.dai.or.at, Definition

Unterbewussten herrührt und Typisierungen vornimmt ist beiden Phänomenen also ähnlich. Es ist die Assoziation mit Eigenschaften, die von der Natur des Menschen aus Angst machen, die zu den generalisierten Ängsten führt. Die Verbindung zu eben den Begriffen wie Xenophobie oder weiterführend auch Rassismus und die **mangelnde Trennschärfe** machen den Begriff der Islamophobie also weiter unfassbar. Im Überbegriff oder zumindest der Schnittstelle des Rassismus⁷⁹ kann Islamophobie ebenfalls angesiedelt werden, da hier ebenfalls Kategorien angenommen werden, die als unveränderlich gelten. Islamophobe Diskriminierung ist also gleichzeitig rassistische Diskriminierung. „Rassistische Diskriminierung ist, wenn ein Mensch und/oder eine Gruppe aufgrund der Hautfarbe, der Sprache, des Aussehens, der Religionszugehörigkeit, der Staatsbürgerschaft oder der Herkunft in irgendeiner Form benachteiligt werden.“⁸⁰

Um wiederum einen Übergriff für Rassismus, Xenophobie und schließlich auch Islamophobie zu finden ist der (nicht unumstrittene) Begriff der „gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“⁸¹ von der Universität Bielefeld (Institut für interdisziplinäre Konflikt – und Gewaltforschung) ganz zentral. Diese Menschenfeindlichkeit, die sich in unterschiedlichen Ausformungen von Ängsten, Diskriminierungen und gesellschaftlichen Exklusionen zeigen kann, basiert auf der *Ideologie der Ungleichheit*. In allen Formen dieser Ungleichheit wird die Vermutung der Gruppenzugehörigkeit vorausgesetzt.

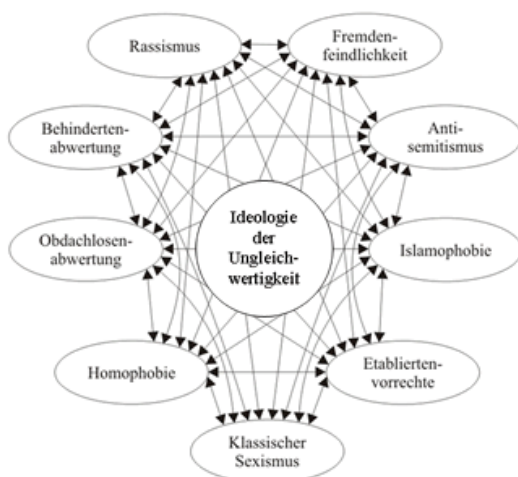


Abb. 1: Ideologie der Ungleichheit⁸²

⁷⁸ Definition FAIR ("Forum Against Islamophobia and Racism")

⁷⁹ „Rassen kategorisieren, sortieren Menschen nach vermeintlich biologischen, physischen Merkmalen, die als Determinanten für psychische und soziale Eigenschaften und Fähigkeiten betrachtet werden und die, da in der Biologie festgelegt, als vererbt und unveränderlich gelten. (Sökefeld 2007: 43) „(...) ist eine Haltung, die sich einen Grund erschafft, indem sie offensichtlich nur der Einbildung entsprungene rassistische Unterschiede erfindet, mit denen dann alle anderen eingebildeten oder tatsächlichen Unterschiede in Verbindung gebracht werden.“ (Poliakov, L./ Delacampagne, Chr./ Girard, P.: Rassismus. Über Fremdenfeindlichkeit und Rassenwahn, Hamburg, 1992, S. 37, nach Bukow 1996: 70)

⁸⁰ www.zara.or.at/materialien/leitbild/

⁸¹ <http://www.unibielefeld.de/ikg/Feindseligkeit/Menschenfeindlichkeit.html>

⁸² <http://www.uni-bielefeld.de/ikg/Feindseligkeit/Ergebnisse2004.html>

Es handelt sich also um eine bestimmte Ausformung der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit, deren Auswirkungen stets Vorurteile, Diskriminierung, Exklusion und auch physische und verbale Gewalt zur Folge haben. Diese Feindlichkeit wird selbst zur Integrationsbarriere durch die Exklusion der „Fremden“ in den gesellschaftlichen und ökonomischen Bereichen, „so dass schließlich in einer self-fulfilling- prophecy tatsächlich kulturelle zu politischen Faktoren und somit zu gesellschaftlichen Barrieren avancieren.“ (Bukow 2001: 16) „Guppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ ist also selbst Faktor der Nicht-Integration, die sich selbst ihre Vorurteile durch Ausschluss bestätigt.

Doch ist Islamophobie auch gleichzeitig Islamfeindlichkeit? Xenophobie wird in einigen Definitionen mit Fremdenfeindlichkeit gleichgesetzt. Doch wie schon kurz dargestellt, ist Feindlichkeit aber tatsächlich nicht mit Phobie gleichzusetzen. Denn die Feindlichkeit ist zwar Voraussetzung für diskriminierende Handlungen, die Phobie wiederum erst der Hintergrund dieser Feindlichkeit. Islamophobie ist also eine Art Legitimation oder besser gesagt Rechtfertigung oder Grundvoraussetzung für diese Feindlichkeit und spätere Diskriminierung. Es wird immer von islamophoben Äußerungen und Diskriminierungen gesprochen, Islamophobie für sich ist aber erst der Ausgangspunkt dieser Feindlichkeit:



Abb. 2: Kausalkette Islamophobie

Islamfeindlichkeit und Islamophobie sind also in dem Verständnis der von mir angewendeteten Definition von Islamophobie nicht ein- und dieselbe Begrifflichkeit. Während die Feindlichkeit institutionalisiert, organisiert und rechtspopulistisch manifestiert sein kann, ist die Islamophobie eine gesellschaftliche Grundlage, eine Verankerung in den Köpfen der Menschen, die sich nicht äußern und damit zwingend sichtbar werden *muss*. In welchem Zusammenhang steht der Begriff des „Anti-Islamismus“ mit dieser Diskussion? Denn in vielerlei Hinsicht spricht einiges dafür, dass Islamophobie meist tatsächlich keine Angst vor „dem“ Islam, sondern vor seinen radikalen Auslegungen und dem Islamismus ist. Doch eben diese mangelnde Trennung in dem Begriff an sich macht eine antiislamistische, den Fundamentalismus verurteilende Haltung und eine **Islamkritik** im Generellen scheinbar unmöglich. Die Ähnlichkeit des Wortes zu Krankheiten wie Klaustrophobie (Platzangst), Arachnophobie (Angst vor Spinnen) und anderen krankhaften Ängsten wirkt hierbei auf

viele KritikerInnen befremdlich. Denn sie scheint jede noch so rationale Kritik (auch zum Beispiel die feministische) am Islam als Religion, seiner Ausführung und Interpretation zu irrationalisieren und somit zum Schweigen zu bringen. Starke KritikerInnen, wie Bassam Tibi gehen sogar so weit, die These aufzustellen, bei dem Begriff der Islamophobie handle es sich um einen von muslimischer Seite geprägten Begriff, der genau diesen Zweck, die Kritik zum Schweigen zu bringen, erfüllen soll. Die Argumente dieser Kritik werden durch die Aussage, es handle sich um eine Gefühlsebene, eben um Angst, schlicht entkräftet. Die Viktimisierung der MuslimInnen, die von diesem Begriff ausgeht tabuisiert eine rationale Diskussion zur Islamkritik. Auch innermuslimische Kritik, dass heißt Kritik von dem Islam zugehörigen Menschen ihrer eigenen Religion gegenüber ist schließlich nicht auf Islamophobie begründet. Im Vorhinein also eine rassistische Konnotation auszumachen, ist also zum Beispiel in diesem Fall unmöglich. Auch ist nicht klar, ob Islamophobie eine generelle Ablehnung von Religion beinhaltet und/oder ein reines Phänomen säkularer Gesellschaften ist oder sogar gerade die Angst um den Verlust der Säkularität in Europa zur eigentlichen Voraussetzung hat. Fakt ist, dass die Diskussion um Islamophobie nicht von der internationalen Debatte rund um den

11. September 2001 ausgelöst wurde, sondern schon Jahre vorher Thema war. Eine weitere Grenzziehung wird von vielen anhand der Ethnizität gesehen, da sich Islamophobie meist gegen AraberInnen (Arabophobie) richtet und nicht gegen alle dem Islam zugehörigen Menschen. Was wieder darauf schließen lässt, dass die religiöse Komponente tatsächlich nur ein Teil dieser Feindlichkeit gegenüber Fremden ist, und dass der Begriff der Islamophobie in sich zusätzlich Unterscheidungen braucht.

Insbesondere, da es sich hierbei um „Ängste vor dem Islam bei den Europäern“ (Tibi 1993: 71) handelt, führt der Begriff zu einer geschichtlichen Tradition und kulturimperialistisch-kritischen Thesen. Denn der Kolonialismus führte schon früh zu religiösen Kategorisierungen (vgl. z.B.: Sökefeld 2007:41f) und schuf somit „eine westliche Theorie einer kulturellen Differenz“ (Handler 1985: 171⁸³) Bei der Frage nach der Ablehnung des Religiösen, der Diffamierung von Religion und den kategorisierenden Assoziationen, die die Islamophobie mit sich bringt, werden zudem immer wieder (umstrittene) **Parallelen zum Antisemitismus** gezogen. „(...)Islamophobie ist so gesprochen eine Gefahr für unsere Gesellschaft wie auch Antisemitismus (...).“⁸⁴ An sich muss vorweg geschickt werden, dass der Begriff des Antisemitismus eine viel tiefere historische Verwurzelung besitzt als der seit dem Ende der 1980er Jahre verwendete Begriff der Islamophobie. Antiislamische Tendenzen richteten sich zwar im Gegensatz zum Antisemitismus gegen einen „äußeren“ Feind, der aber heute auch durch muslimische EinwanderInnen einen in der Gesellschaft befindlichen

⁸³ Handler, Richard: On Dialogue an Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity, in: Journal of Anthropological Research 41, 1985, S171- 182 zit. nach Sökefeld 2007: 42

⁸⁴ www.dai.or.at

Charakter angenommen hat. Und trotzdem ist dieser „neue innere Feind“ bisher nicht als Rasse (im Gegensatz zur „jüdischen Rasse“), sondern als „Kultur“ ideologisiert worden. Es sind also keine biologischen Faktoren, sondern vielmehr der „Glauben“, der hier ins Visier gerät (der Vergleich tendiert hier eher zu antikommunistischen Tendenzen, als zum Vergleich mit Rassenideologien). Und auch gibt es keine grausamen Ausrottungsideologien einer „Endlösung“, sondern es wird vielmehr die Anpassung der Kulturen gefordert (und vor allem: in Aussicht gestellt). Es ist also möglich, nicht „nur“ MuslimIn, sondern auch EuropäerIn zu sein. Doch Rassismus ist in seinem Kern nicht „ausländerInnenfeindlich“, sondern benutzt diese Termini vielmehr zur eigenen Legitimierung des Ausschlusses. Und diese Form des Rassismus wurde nun schlicht modernisiert und auch linguistisch angepasst. (vgl. Bukow 1993: 85f) So wird die „Reinheit des Volkes“ zum Beispiel mit „homogener Gesellschaft“ umschrieben, die „Überflutung durch Juden und Jüdinnen“ mit der „Überflutung durch AusländerInnen“ (vgl. Bukow 1993: 87) substituiert. Und auch islamfeindliche Äußerungen bedienen sich dieser Symboliken des Überflutens, im Sinne der „Islamisierungswellen“, die immer wieder beschworen werden. Es handelt sich also um eine neue Form des Rassismus, die versucht die Machtstruktur durch eine „Leitdifferenz“ (Bukow 1996:137), anstatt einer bestehenden Leitkultur zu erhalten. Es wird so eine „andere“ zur Erhaltung der eigenen Gruppe erzeugt. „Die Vorstellung vom Volk bildet eine Brücke zwischen dem klassischen Rassismus und dem aktuellen Ethnizitätsdiskurs und eröffnet darüber hinaus den Zugang zu nationalistischen Konzepten. Sie stellt gleichsam die gemeinsame Schnittstelle dar.“ (Bukow 1996: 49) Und eben hier liegt die Gemeinsamkeit und gleichzeitig Unterschied im Vergleich zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Beide, die Juden/Jüdinnen und die MuslimInnen sind die „Anderen“. „Während Muslime nicht das Trauma des Genozids erlitten haben, ist ihre Position als „Andere“ in Europa letztlich analog zu der der Juden.“ (Bunzl 2008: 58) „Beide sind letztlich ausgrenzende Ideologien im Interesse der Schaffung von Kollektiven.“ (ebd. 73) Beide dieser Gruppen zeichnen sich durch ihr Eintreten in eine säkulare Gesellschaft und ihrer klaren Sichtbarkeit beispielsweise durch Kleidungsrituale aus. (vgl. auch Gilman 2008: 120-127) Anton Pelinka sieht einen weiteren Unterschied in der Zielgruppe dieser „Phobien“. Islamophobie sei eher ein Unterschichten-Phänomen, während Antisemitismus Sache der Bildungsschicht war. Und doch ist der rassenideologische Hintergrund innerhalb der Islamophobie verschwunden und phänotypische Elemente scheinen von Beginn an ausgeschlossen - im Gegensatz zum Antisemitismus ist es schließlich die Angst vor einer Religion und ihrer Auswirkungen, die im Mittelpunkt stehen. Doch macht die immer weiter abnehmende Religiosität, wie vorher schon eingeführt, und ihre Bedeutung für den/die Einzelne/n in Europa es tatsächlich möglich Angst vor einer Religion zu haben? Oder ist es gerade die Säkularität derer man sich in Europa schlicht nicht sicher sein kann? Islamophobie ist zu einem Begriff geworden, der hilft, eben das „Andere“ von dem „Eigenen“, das man selbst noch nicht gut genug strukturiert hat, abzugrenzen und somit die eigene Identität ein Stück weit mehr zu formen.

5 Der Konflikt

Aufgespießte Schweinsköpfe, zertretende Pappmoscheen, marschierende Rechtsradikale. Das sind die Bilder, die übrig geblieben sind von der monatelangen Berichterstattung aus Telfs, Linz, Wien oder auch Bad Vöslau. Das Gefühl der Angst ist es, das übrig geblieben von dieser medialen Präsenz. Doch eine andere Angst als die Bilder vermuten lassen. Es ist die Angst vor „den MuslimInnen“. Vor „den TürkInnen“. Vor allem aber ist es die Angst vor Internationalisierung, die die eigene Identität bedroht und mit Begriffen wie „Globalisierung“ oder „Islamisierung“ eine emotionale Debatte und weitere Feindbilder, beziehungsweise deren Manifestierung im Alltag der ÖsterreicherInnen auslöst. Um was es in diesen neuen Konflikten geht und was tatsächlich neu an ihnen ist, ist das Sichtbarwerden („Politics of visibility“) von Teilen der Gesellschaft, die seit langem als randständig gesehen wurden. Diese Randständigkeit war es die muslimische MitbürgerInnen jahrelang gesellschaftlich unsichtbar gemacht hatte. Die unsichtbaren Teile der Gesellschaft „drängen aus den Hinterhöfen, Kellern und Lagerhallen hinaus in den öffentlichen Raum und fordern ihr Recht auf die Errichtung repräsentativer Gebetshäuser ein. Vielerorts führen diese Pläne zu Konflikten mit Anrainern und Behörden.“ (Bauer 2007: 5) Neue Organisationsformen, auch zum Beispiel im Bereich von Jugendarbeit und vor allem damit verbundene Repräsentationen sind zunehmend öffentlichen Debatten um so genannte Parallelgesellschaften ausgesetzt. Die öffentliche Sphäre erhält ein neues Gesicht, und zwar ein selbstbewussteres, denn heraus gewachsen aus der Gastarbeiter-Generation forderten die türkischen MigrantInnen, als meist muslimische ÖsterreicherInnen, nun ihr Recht auf Sichtbarkeit ein. Das „Hinausdrängen“ in den öffentlichen Raum, das Sichtbarwerden ist nicht nur aufgrund neuer Generationen und ihrem Selbstbewusstsein als fester (Bestand-)Teil der Gesellschaft, sondern auch aufgrund des stetigen Wachstums der muslimischen Gemeinschaften ganz natürlich. „(...) a minority group hitherto hidden from view suddenly becomes public and migrant communities turn into public actors that are labeled Muslim (...)“ (Jonker/Amiriaux 2006: 10) Das ist die neue Situation mit der die Mehrheitsgesellschaft umgehen lernen *muss*. Und gerade in Nachbarschaftskonflikten zeigt sich das Auflösen von althergebrachten Ranghöhen, die sich nun in Augenhöhe verwandeln, besonders deutlich. Angeheizt, anstatt unterstützt von politischen AkteurInnen ergeben sich dadurch in der Mehrheitsgesellschaft feindliche Bilder, mit denen in diesem Wandel umgegangen wird. Die Sichtbarkeit wird hierbei als störend, ja sogar *verdrängend* empfunden. Die „alteingesessenen“ AnrainerInnen versuchen sich zu (in)formieren, zu „wehren“ gegen den neuen Trend der „Islamisierung“, der von Wahlplakaten herunterwinkt und gründet BürgerInneninitiativen und zugehörige interaktive Plattformen, zum Beispiel in Form von Homepages. Und sie erfahren parteipolitische „Unterstützung“. So wie zum Beispiel die *BürgerInneninitiative Dammstraße*.

Die folgende *case study* beschäftigt sich mit einem Konfliktfall im 20. Wiener Gemeindebezirk. Hier ist seit bereits zwölf Jahren ein türkisch-islamisches Kulturzentrum⁸⁵ des Vereins ATIB in der Dammstraße 37 ansässig. Seither versucht ATIB das Zentrum auszubauen. Im Jahr 1996 sprach sich die SPÖ-Bezirksvertretung aber gegen diesen Bau aus und die Baupläne wurden von ATIB freiwillig zurückgezogen. Elf Jahre später, 2007, wurden erneut Baupläne eingereicht und im März dieses Jahres schließlich auch genehmigt. Zentraler Ausgangspunkt des Konflikts ist also ein geplanter Ausbau um drei Stockwerke auf 18 Meter. Zweifel und Widersprüche gegen das Projekt wurden von vielen Seiten geäußert. Besondere Aufmerksamkeit erhielt eine Gruppe von AnrainerInnen, die sich in Folge der Bekanntgabe der Ausbaupläne zu einer BürgerInneninitiative formierten. Ihr Ziel war es, dieses Projekt auf Grund von Lärmbelästigung und Parkplatznot zu verhindern. Im März 2008 wurden dann mit den Stimmen der SPÖ und den Grünen, gegen der Willen von ÖVP und FPÖ von der Bezirksvertretung zusätzliche Baugenehmigungen erteilt, die den Baubeginn ermöglichen und besänftigen sollten. Ein Ende des Konflikts ist damit aber nicht in Sicht. Die BürgerInneninitiative erhob Einspruch gegen das Bauvorhaben. Der Baubeginn wurde damit um mindestens sechs Monate verschoben.

Die Bemühungen der Initiative auf parteipolitischer Ebene Unterstützung zu finden, transformierten den geplanten Ausbau zu einem Politikum über die Bezirksgrenzen hinaus. Denn das Thema „Islam“ oder im Speziellen das der islamfeindliche Artikulationen trifft den zentralen Nerv der rechtspopulistischen Wahlkampfthemen in westlichen Demokratien. In Österreich war es bisher vor allem die Freiheitliche Partei, die sich durch die Konstruktion des „Feindbild Islam“ profilierte, doch nun ist auch die umstehende Parteienlandschaft aufgefordert zu reagieren und das wiederum nicht nur auf Bezirksebene. Diese Arbeit hat sich den Wandel der Argumentationen, das heißt die Entwicklung der artikulierten Argumente der AusbaugegnerInnen von infrastrukturellen zu islamfeindlichen Äußerungen zum zentralen Untersuchungsgegenstand gemacht. Mit der Rekonstruktion des Konfliktverlaufs sollen die artikulierten Argumentationsmuster und die damit einhergehende Transformation dieser durch die Instrumentalisierung dritter AkteurInnen auf politischer Ebene analysiert werden.

Zunächst werden die Methoden, die bei der Herangehensweise an den Konflikt zentral waren, beschrieben, danach finden sich im nächsten Unterpunkt Fragestellungen und Hypothesen, die die Untersuchung beschäftigt haben. Schließlich werden die zentralen Ergebnisse präsentiert. In diesem ersten Teil der Analyse liegt der Fokus also vor allem auf der Frage nach dem „Wie?“, das heißt auf der Frage nach der Entwicklung und

⁸⁵ Viele Autoren bezeichnen Moscheen auch als solche „community centres“ (vgl. z.B.: Cesari 2005: 1017f), aber hierbei handelt es sich tatsächlich nicht um eine (auch nicht im architektonischen Sinne) Moschee, sondern viel mehr etwas, das mit einem Gemeindezentrum zu vergleichen wäre, das unter

Transformation des Konflikts und wie dies von Statten gegangen ist. Das „Warum?“ in diesem Prozess soll anschließend in den letzten beiden Kapiteln untersucht werden und in zwei Schritten analysiert werden.

5.1 Herangehensweise/ Methodik

In dieser Fallstudie (*case study*) sollen mehrere methodologische Zugänge verwendet werden, da es sich nicht nur um die Beobachtung eines gesellschaftspolitischen Phänomens und eine reine Rekonstruktion dieses Konfliktfalles handeln soll, sondern weites gehend um eine Analyse, in der Ursachen und Komplexität des Falles analysiert werden sollen.

„Case study research consists of a detailed investigation (...) with a view to providing an analysis of the context and processes involved in the phenomen under study. The phenomen is not isolated from its context (..) but is of interest precisely because it is in relation to its context.“ (Hartley 1994: 209⁸⁶)

Es handelt sich in diesem Fall also um die Kombination einiger Methoden. Da es in diesem speziellen Forschungsgebiet noch keine wissenschaftlichen Materialien gibt, wurden insbesondere persönliche Eindrücke, in Form von teilnehmender Beobachtung in die Untersuchung, die das Verstehen der Ursachen, Prozesse und Dynamiken im Konflikt ermöglichen sollte, miteinbezogen⁸⁷, so zum Beispiel durch

- a) einen Besuch bei dem Verein ATIB und dem dazugehörigen Kulturzentrum in der Dammstraße 37, sowie durch Gespräche mit regelmäßigen (ausschließlich männlichen) Besuchern dieses Zentrums, die bereitwillig die Räumlichkeiten und Ausbaupläne vorstellten und Auskunft über ihre gegenwärtige Situation gaben, und durch die eigene Begutachtung des Gebäudes und einzelnen Räumen. Hier wurden vor allem der schlechte Zustand und das Erneuerungsbedürfnis des Gebäudes zur Kenntnis genommen, und von den Besuchern in informellen Gesprächen einige Erfahrungen mit den AnrainerInnen und die Konfliktsituation an sich nacherzählt.
- b) die teilnehmende Beobachtung an der Podiumsdiskussion der BürgerInneninitiative am 10. April 2008, bei der sowohl kurze informelle Gespräche geführt wurden, als auch die Argumente der AusbaugegnerInnen genauer definiert werden konnten.

anderem auch einen Gebetsraum beinhaltet.

⁸⁶ zit. nach Sticker 2006: 20

⁸⁷ vgl. Methode Hüttermann 2006; Amit, Vered: Introduction. Constructing the field, in: Amit, Vered: (Hg.): Constructing the field: ethnographic fieldwork in the contemporary world, New York, 2000

- c) qualitative Interviews, geführt mit dem Generalsekretär des Vereins ATIB Nihat Koca, der Bezirksrätin und Bauausschussmitglied Ruth Dögl, mit der Initiatorin und Sprecherin der BürgerInneninitiative Hannelore Schuster und mit dem aktuellen Bezirksvorsteher Hannes Derfler (SPÖ). Zudem wurden zwei Interviews geführt, die sich zufällig ähneln, zum einen mit einem 18-jährigen österreichischen Anrainer (Schüler), der der BürgerInneninitiative beigetreten ist und einem 20-jährigen Zivildienstler mit türkischem Migrationshintergrund (und österreichischer Staatsbürgerschaft), der Vereinsmitglied bei ATIB ist. Außerdem wurden mit weiteren direkt betroffenen AnrainerInnen und Kulturzentrumsbesuchern informelle Gespräche geführt.
- d) das Stattfinden einer Medienbeobachtung, das zur Verfügung stehen der öffentlichen Protokolle der moderierten Gespräche und anderer Verhandlungen (z.B. Gemeinderatsitzungen), sowie einiger Rechtsreferenzen und Flugblättern.

Zum einen werden die Motive und Interessen im Konflikt also von innen heraus untersucht durch die (Experten-) Interviews mit den Betroffenen. Zum anderen findet diese Analyse auch von außen, anhand der Reflexion und Beobachtung der öffentlichen Wahrnehmung statt. Um diese persönlichen Erfahrungen nun besser einordnen zu können, wurden politik- und sozialwissenschaftliche, sowie kultur- und sozialanthropologische Lösungsansätze zur theoretischen Einbettung zur Hilfe bei der Frage nach dem Kausalzusammenhang des Themas herangezogen, unter anderem:

- a) Die „Gastrecht-These“ (unter anderem nach Julian Pitt-Rivers und Jörg Hüttermann)
- b) Die „Dimensionen des Fremdseins“ nach Georg Simmel
- c) Das Schema von „Staats- und Gesellschaftsbürger“ (Jürgen Habermas, Bassam Tibi)
- d) Die „Stellvertreter-Debatten“ nach Werner T. Bauer

5.2 Fragestellung und Hypothesen

Da sich nicht rein auf eine Rekonstruktion des Konfliktverlaufs beschränkt werden sollte und sich nach kürzester Zeit mehrere komplexe Bereiche des Konflikts darstellten, war schon allein zur Nachverfolgung und zum Verständnis der Analyse eine Eingrenzung notwendig. Insbesondere konzentriert sich die Untersuchung auf die artikulierten Argumentationsmuster der AusbauegnerInnen und der damit einhergehenden Transformation dieser Muster durch die Instrumentalisierung dritter AkteurInnen. Folgende Forschungsfrage wurde thematisiert:

„Inwiefern ist Islamophobie in diesem Konfliktfall nur Vorwand dritter AkteurInnen und nicht Ausgangspunkt der Debatte? Warum kam es zu dieser Transformation der Argumente?“

Die zu erklärende, abhängige Variable ist also die Transformation der Argumente, während die erklärende, unabhängige an den Argumenten an sich und der Partizipation Dritter Akteure festzumachen ist. Und die Thesen, die zu der Fragestellung formuliert wurden, lauten:

Arbeitshypothese 1: Dritte AkteurInnen instrumentalisieren den auftretenden Konflikt für sich, heterogenisieren die Konfliktparteien intern und verändern somit bestehende Argumentationsmuster, womit sich einige Argumentationsmuster nicht mit dem Ausgangsinteresse decken.

Arbeitshypothese 2: Österreich ist ein Spezialfall. Hier lassen sich (unter anderem historische) Ursachen fest machen, die auf Xenophobie gegenüber türkischen MigrantInnen an sich, anstatt auf Islamophobie schließen lassen. Islamophobie ist nicht der Mittelpunkt dieses Konflikts, soll aber dazu gemacht werden (s. AH 1).

Die Analyse der ersten Hypothese soll noch in diesem Kapitel vollständig stattfinden. Die Untersuchung der zweiten Hypothese dagegen wird aufgrund ihres Umfangs und der benötigten theoretischen Grundlage in das letzte Kapitel verschoben.

5.3 Vorerklärungen

Um das Verständnis zu vereinfachen, soll zunächst ein kurzer Überblick über den **chronologischen Verlauf** des Konfliktfalls gegeben werden.

Im Jahr 1996 erwarb der Verein Avusturya Türkiye İslam Birliği (ATIB, Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich) das 1500 m² große Grundstück des alten Fabrikgeländes eines Werkzeughandels in der Dammstraße 37 im 20. Wiener Gemeindebezirk. Hier wurden ein Gebetsraum, ein Speisesaal, ein Supermarkt und weitere Räumlichkeiten eingerichtet. Zudem sollte das Gebäude später weiter ausgebaut werden. Zu dieser Zeit erklärt die SPÖ Brigittenau und ihre Bezirksvorstehung, dass dieser Ausbau nicht möglich sei, da die „über 1.000 zu erwartenden Besuchern (...) eine nicht zu vertretende Belastung für die Anrainer dar(stellt).“⁸⁸ ATIB zog hierauf die Baupläne wieder zurück. Im April 2007, elf Jahre nach dem ersten Ansuchen reicht der Verein schließlich erneut Ausbaupläne ein. Es sollen zusätzliche Stockwerke errichtet werden, in denen ein Kindergarten für dreißig Kinder, Seminarräume, zwei Dienstwohnungen und Veranstaltungsräume errichtet werden sollen neben dem bereits bestehenden kleinen

⁸⁸ SPÖ-Bezirksvorsteher Karl Lacina, OTS-Meldung 04.12.1996

Supermarkt, dem Friseur, einer Kantine und den Gebetsräumlichkeiten für Männer und Frauen. Gegen diesen Ausbau formiert sich im Mai 2007 zunächst eine „Grätzlgemeinschaft“, die mit Unterschriftenaktionen diesen Ausbau stoppen will, hieraus gründet sich die „BürgerInneninitiative Dammstraße“. Es finden moderierte Gespräche statt, in denen Sorgen und Bedenken der Konfliktparteien geäußert werden. Im Juni 2007 erklärt die FPÖ, in Person von Bezirksvorsteher-Stellvertreter und FPÖ-Bezirksobmann Gerhard Haslinger sowie die ÖVP durch den Landtagsabgeordneten und Gemeinderat Dr. Wolfgang Aigner der Initiative ihre Unterstützung. Am 13. September 2007 findet ein Protestmarsch der AnrainerInnen statt, der unter dem Titel der „Moschee-Demonstration“ und mit dem Auftreten der Bundes-FPÖ in persona Heinz Christian Straches ein großes Medienecho und ebenfalls an politischen Unterton und Polemik gewinnt. "Erstmals seit langem traten bei einer ausländerfeindlichen Kundgebung in Wien-Brigittenau („Moschee-Demo“) organisierte Neonazi-Gruppen in Erscheinung.“⁸⁹ Am 26. November schließlich werden noch einmal von Bezirksvorsteher Karl Lacina initiierte „moderierte Gespräche“ geführt. „Es geht nicht um Ausländerfeindlichkeit gegen Islam oder Moslems. Sie schaffen einen öffentlichen Veranstaltungsraum für 400-1500 Personen. Die Verkehrssituation war schon vor der Moschee prekär, (...) jetzt katastrophal.“⁹⁰ Laut dem Protokoll wurde bei vier Info-Ständen zu den Themen „Verkehr“, „Lärm“, „Projekt“ und „Vermischtes“ den Teilnehmern die Möglichkeit geboten mit ausgewählten Experten zu sprechen sowie Meinungen abzugeben. Bei den Experten handelt es sich im Wesentlichen um MitarbeiterInnen zuständiger Magistratsabteilungen, (unter anderem: MA 17 integrations- und Diversitätenangelegenheiten; MA 67 Parkraumbewirtschaftung; MA 46 Verkehrsorganisation; MA 36 Veranstaltungswesen) sowie um die Bundespolizeidirektion Wien, den Verein ATIB und dem Architekten des Projekts. „Erst seit das Problem unaufschiebbar ist, gibt es eine öffentliche Diskussion. Mit den Leuten muss vorher geredet werden.“⁹¹ Am 18. Januar 2008 wird erneut ein Arbeitskreis einberufen und die Probleme weiter erläutert. Der Verein ATIB versucht den AnrainerInnen mit zusätzlichen Angeboten entgegen zukommen, doch die Situation ist schon zu sehr angeheizt. Im März 2008 erhält ATIB die schlussendliche Baugenehmigung für ihr Projekt durch die Genehmigung von zwei Sonderregelungen⁹² im Bauausschuss mit Stimmen der SPÖ und Grünen. Die Parteien, die die BürgerInneninitiative auf Bezirksebene unterstützen, FPÖ und ÖVP, stimmen gegen die den AnrainerInnen entgegenkommenden Sonderregelungen. Es „wurden vom Betreiberverein ATIB umfassende Zugeständnisse an die Wünsche der Anrainer gemacht. Mit Abschluss der Arbeitsgruppen ist die Causa für die Bezirksvorstehung vorerst abgeschlossen, zumal ATIB einen Rechtsanspruch auf den Ausbau ihres Zentrums

⁸⁹ David Ellensohn, Grüne Wien OTS Meldung am 08.04.08

⁹⁰ Teilnehmer Moderierte Gespräche aus dem Protokoll, S. 3

⁹¹ Teilnehmer Moderierte Gespräche aus dem Protokoll, S. 8

⁹² Hierbei handelt es sich zum einem um eine vollständige Überdachung als Schutz vor Lärm für die AnrainerInnen und eine äußerliche Ausgestaltung (Abrundung) des Gebäudes.

hat."⁹³ Die BürgerInneninitiative beeinsprucht daraufhin den Baubescheid, um eine aufschiebende Wirkung zu erzielen und plant weitere (öffentliche) Aktionen. "Im Notfall gehen wir halt vors Rathaus."⁹⁴ Im April 2008 schließlich veranstaltet die BürgerInneninitiative eine öffentliche „Informationsveranstaltung“ mit dem Thema „Islam – eine Religion für Österreich?“

Um aufzuzeigen, wie komplex die Akteurskonstellationen in diesem Konfliktfall sind und, dass es insgesamt nicht einfach ist, Position zu beziehen und, dass eben dies in der vorliegenden Arbeit nicht passiert ist, wird nun als letzte Vorerklärung noch eine Beschreibung der **AkteurInnen** skizziert. Die Unterscheidung der AkteurInnen trennt sich noch einmal in den Begriffen der *direkt betroffenen AkteurInnen*, sowie in den *Interessierten Dritten*. Darunter wird vor allem verstanden, dass es zwei Akteursgruppen gibt, die sich in organisierter Form direkt gegenüber stehen: Zum einen der türkisch-islamische Verein ATIB und zum anderen die BürgerInneninitiative Dammstraße. Die indirekten AkteurInnen, hier „Interessierte Dritte“ genannt, umfassen in dieser Art von Konflikten die Personenkreise, die beispielsweise in ökonomischer oder politischer Form Interesse an diesem Konflikt oder an einer bestimmten Art der Austragung, Ausgang und Lösung haben. Unter anderem können sich diese AkteurInnen in Form von Baufirmen, ArchitektInnen, DolmetscherInnen oder auch anderen Religionsgemeinschaften (die beispielsweise Angst um ihre Vormachtstellung haben) bemerkbar machen. In der Analyse dieses speziellen Konflikts wurden die politischen Parteien als die wesentlich „Interessierten Dritten“ erkannt und somit hier auch als solche vorgestellt. Voraus geschickt werden muss zudem noch, dass viele Aussagen von einer der Konfliktparteien über eine andere in der Konfrontation in den Interviews schlichtweg negiert wurden. So war es schwer einen tatsächlich neutralen Blickwinkel auf die AkteurInnen zu behalten, da nicht klar war, an welcher Stelle Unwahrheiten geäußert wurden. Die AkteurInnen hatten sich zuvor platziert und eine bestimmte Rolle übernommen, da die Konfliktlinien sich längst verhärtet hatten. Berücksichtigt werden muss also, dass die AkteurInnen durch das starke Interesse der Öffentlichkeit im Vorfeld der Interviews sich ihrer „zugeteilten“ Rollen bewusst waren und daher versuchten sich nach eigenem Interesse zu positionieren. Zudem bestand in vielen Punkten eine Vermischung der unterschiedlichsten Perspektiven und Themen. Aus der Zusammentragung der verschiedenen Quellen hat sich folgendes Bild der AkteurInnen ergeben:

A) Die BürgerInneninitiative Dammstraße

Aus der vormaligen politisch nicht unterstützten Grätzlgemeinschaft, bestehend aus „besorgten“ AnrainerInnen, die sich gegen den Ausbau des Kulturzentrums

⁹³ Bezirksvorstand Karl Lacina, OTS 12.03.08

zusammenschlossen, entstand am 3. Juli 2007 mit der Unterstützung Gerhard Haslinger, FPÖ-Bezirksobmann der Brigittenau und stellvertretender Bezirksvorsteher, die „Bürgerinitiative Dammstraße“, deren Name häufig mit „Moschee Ade“ verwechselt wird, da sich unter diesem Titel ihre von der FPÖ finanzierte Homepage (www.moscheeade.at) zeigt. Diese Verbindung zur FPÖ, so wird es immer wieder betont, bewirkt laut der Initiatorin Hannelore Schuster⁹⁵ vor allem eines: "Wir werden automatisch in ein rechtes Eck gestellt und als Nazis und Rassisten bezeichnet." Offiziell gibt es allerdings keine detaillierte Distanzierung. Der jetzige Bezirksvorsteher Hannes Derfler⁹⁶ benennt das Problem darin, dass die BürgerInneninitiative zu „naiv“ war, was die politische Unterwanderung anbelangt.

Die BürgerInneninitiative besteht laut Angaben der Initiatorin aus einem engeren Arbeitskreis von rund 25 Personen. Insgesamt seien zwischen 80 und 200 Leute aktiv, die Zahl der SympathisantInnen werden auf Grund der zahlreichen (auch internationalen) Unterstützungserklärungen für die Initiative auf 10.000 Personen geschätzt. „Für schnelle Entscheidungen“ wurde ein Team von vier Personen, darunter die Initiatorin, ermächtigt ohne Rücksprache aller SympathisantInnen für die BürgerInneninitiative zu sprechen, weswegen das Interview mit ihr in dieser Arbeit stellvertretend für die BürgerInneninitiative zu werten ist. Hannelore Schuster wird im Wesentlichen von dem Verein ATIB Vorwürfe gemacht, gezielt eigennützige Ziele zu verfolgen, nämlich selbst politisch tätig sein zu wollen.⁹⁷ Das Ziel der BürgerInneninitiative ist es, das gesamte Kulturzentrum in die 44.000 m² großen Nordwestbahngründe zu verlegen, die momentan neu bebaut werden. Allerdings sieht die Stadtplanung hierfür keine Möglichkeit und ATIB bekam bisher kein Ausweich-Grundstück angeboten. Auf diese restriktive Lösung besteht die BürgerInneninitiative und hat sich von Kompromissen deswegen ferngehalten. „Der BI unterstelle ich, dass ihr nicht darum geht ein Problem zu lösen, die wollen keine Menschen mit Kopftüchern dort (...) und das ist nicht lösbar“, meint der Bezirksvorsteher Hannes Derfler.

Die Aussage der BürgerInneninitiative, warum es zu diesem Konflikt überhaupt kommen konnte, soll hier noch vorneweg gestellt werden. Sowohl während der Podiumsdiskussion, als auch im Interview mit Frau Schuster betont sie deutlich: „Wir (Anm.: Die „österreichischen“ AnrainerInnen) waren zu tolerant.“ Elf Jahre lang gab es kein Aufbegehren, somit keinen Konflikt und keine Involvierung politischer Parteien. Doch jetzt, so formuliert es die BürgerInneninitiative, könne man sich wehren, da das Bauvorhaben über den „rechtfertigenden Anspruch der „freien Religionsausübung weit hinaus“ gehe. Nihat

⁹⁴ Hannelore Schuster in "Die Presse" vom 14.03.2008

⁹⁵ Interview Hannelore Schuster, 09.05.08

⁹⁶ Interview am 22.08.2008

⁹⁷ Dies wird unter anderem mit ihrem Verwandtschaftsverhältnis zum Wissenschaftsminister Johannes Hahn argumentiert.

Koca⁹⁸ meint dazu im Interview schlicht, dass es ein großer Fehler von ATiB war die AnrainerInnen in diesen Prozess einzubinden und „bei ihnen nachzufragen“, denn rechtlich gab es hierzu keinen Grund. Das Vorgehen der BürgerInneninitiative wird als Agieren aus Betroffenheit gewertet und als Versuch durch gesteigertes Sozialkapital mehr Macht über den Konflikt zu gewinnen. Momentan besteht die BürgerInneninitiative auf ihrem Einspruch gegen den Ausbau und obwohl der Bezirksvorsteher die Initiative als „eingeschlafen“ empfindet, sollen neue (politische) Unterstützungen mobilisiert worden sein. Die BürgerInneninitiative als Repräsentation der imaginierten „Hausherren“ (vgl. Hüttermann 2006) und die Transformation ihrer öffentlichen Argumentation stehen im Mittelpunkt dieser Arbeit auf der Suche nach Islamophobie in Österreich und diesem Konflikt, weswegen sie später noch detaillierter Beachtung finden.

B) Der türkisch-islamische Verein ATiB

Ist es auch nicht direkt Thema dieser case study, müssen gerade in Bezug auf den Kontext dieser Arbeit einige Widersprüche und Unstimmigkeiten, die sich hinsichtlich des Vereins ATiB nicht ausräumen ließen an dieser Stelle zumindest angemerkt werden. Um die aufgetretenen Kritikpunkte an dem Verein zu ordnen, lassen sich vor allem zwei Punkte charakterisieren: Eine **innere und äußere Manipulation**. So wird dem Verein nicht nur die Abhängigkeit vom türkischen Staat (außen), sondern vor allem die soziale Kontrolle seiner Mitglieder⁹⁹ vorgeworfen. Nihat Koca, Generalsekretär ATiBs dementiert diese (1) äußere Manipulation, trotzdem ist bekannt, dass ATiB vom Auswärtigen Amt als beobachtungswürdig erklärt ist. Zudem taucht bei Recherchen immer wieder die Nähe zur AKP auf und wiederholt wird dem Verein die Nähe zu DITIB¹⁰⁰ in Deutschland als Dachverband vorgeworfen. Diese Nähe wird auf der Internetseite des Vereins nicht deutlich genug dementiert, weswegen sich diese Behauptungen halten. Nihat Koca sagt im Interview aber ausdrücklich, dass keine Verbindung zum Verein DITIB bestünde. ATiB selbst wird vom DIB (Diyanet Isleri Baskanligi, dem Direktorium für religiöse Angelegenheiten) kontrolliert. ATiB ist nicht Mitglied der Islamischen Glaubensgemeinschaft, allerdings gäbe es momentan den Wille einer Annäherung und eine gute Zusammenarbeit, meint Koca. Aus den 31 Mitgliedervereinen gründete sich 1990 die ATiB Union, heute gibt es insgesamt 62

⁹⁸ Interview Nihat Koca, 28.05.08

⁹⁹ „(Diese Vereine) stellen auch wichtige Organe sozialer Kontrolle dar und behindern die Assimilierung einzelner Mitglieder in die Aufnahmegesellschaft.“ (Francis 1976: 152f)

¹⁰⁰ „Die türkischislamische Union der Anstalt für Religion (DITIB) untersteht unmittelbar der Jurisdiktion der Obersten türkischen Religionsbehörde in Ankara und wird vom türkischen Staat unterstützt.“ (Gümüs 1995: 116, vgl. auch Hüttermann 2006: 31) „The DITIB is devoted to combatting „religious extremism of all kinds“ among Turkish workers in Europe“ (Seufert 2004: 77)

Mitgliedervereine.¹⁰¹ Zu der Bestellung der Imame aus der Türkei¹⁰² sagt Koca, die würde vollzogen, da diese schlicht besser ausgebildet seien und um eben fundamentalistische Annäherungen und damit Extremismus innerhalb des Vereins zu verhindern: „(...) Wir möchten eine Sicherheit haben gegen Islamismus, Extremismus. Wenn es hier (Anm.: in Österreich) gleichwertige Imame geben würde, würden wir sie auch hierher nehmen.“

Laut Aussagen von Frau Schuster hat das Auswärtige Amt ATIB zwar für „beobachtungswürdig“ erklärt, ATIB würde aber tatsächlich in Österreich politisch agieren und netzwerken. So bestünde zum Beispiel eine Zusammenarbeit mit den politischen Institutionen der Stadt Wien, die vor allem darin zum Ausdruck käme, dass die von ATIB vorbereiteten behördlichen Schriftstücke für seine Mitglieder im „Rathaus“ blind gegengezeichnet werden. Außerdem wirft sie ATIB Wahlmanipulation im Bundesland Vorarlberg und sehr nahe Verbindungen zu unterschiedlichen österreichischen Parteien und einzelnen Mitgliedern vor. Fakt ist, dass höherrangige ATIB-Mitglieder Botschaftsräte an der türkischen Botschaft sind, Nihat Koca bestreitet aber im Konfliktverlauf durch jegliche politische AkteurInnen Unterstützung erfahren zu haben.

„Kann es uns wirklich egal sein, dass ein fremder Staat – hier die Türkei – unter dem Deckmantel eines Vereines die Politik in Österreich zu beeinflussen sucht und erhebliche finanzielle Mittel für die Schaffung einer parallelen islamischen Infrastruktur zur Verfügung stellt?“¹⁰³

„Um die Werte des laizistischen Staates, den die Türkei vertritt, aufrecht zu erhalten, ist diesen Gemeinschaften jegliche politische Betätigung untersagt.“¹⁰⁴

Die Macht, die ATIB außerdem (2) innerhalb des Vereins Macht auf die Mitglieder ausübt sei enorm, meint Hannelore Schuster. So hätten sich viele MuslimInnen im 20. Bezirk von ATIB abgewandt, da es sich hierbei um eine sehr strenge Auslegung der sunnitischen Glaubenslehre handle. „Die Frauen können gar nicht anders, die müssen bei ATIB Kopftücher tragen, schon die ganz jungen Mädchen.“¹⁰⁵ Um darzustellen, wie die soziale Kontrolle des

¹⁰¹ „Aufgrund des dezentralen Organisationsmodells hängt die Ausrichtung von den jeweiligen Machtverhältnissen vor Ort ab. Daher kann es vorkommen, dass einzelne Vereine stärker am offiziellen Verständnis des türkischen Islams orientiert sind, während andere eine Hinwendung zum nationalistisch oder politisch ausgerichteten Islam vollzogen haben.“ (Lemmen 2002: 38)

¹⁰² „Der jeweilige „din görevlisi“ (= Religionsbediensteter, entspricht im Normalfall einem Hodscha bzw. Imam) wird von der Türkei entsandt und bezahlt. Er ist Inhaber eines türkischen Dienstpasses. Seine theologische Ausbildung hat er meistens an einer türkischen Universität erhalten. Die theologische Ausrichtung der entsandten „din görevlileri“ entspricht in etwa der theologischen Ausrichtung des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten.“ zit. nach:

<http://www.tirol.gv.at/fileadmin/www.tirol.gv.at/themen/gesellschaft-und-soziales/integration/downloads/Leitbild/AK7/islam2.pdf>

¹⁰³ Gemeinderat Dr. Wolfgang Aigner (Bezirksjournal Wien Nord Woche 17, 2008)

¹⁰⁴ <http://www.tirol.gv.at/fileadmin/www.tirol.gv.at/themen/gesellschaft-und-soziales/integration/downloads/Leitbild/AK7/islam2.pdf>

¹⁰⁵ Interview Hannelore Schuster 09.05.08

Verein ATIB funktioniert, erwähnt Hannelore Schuster außerdem weiter kodierte Fernseh – Reciever, die von ATIB verteilt worden seien und ausschließlich türkische Fernseh-Programme zuließen. Dies dementiert Koca ebenfalls. Außerdem stünde die Wahl des Vereins schließlich jedem Muslim und jeder Muslimin frei. Der Verein hat insgesamt 75.000 Mitglieder und der Generalsekretär gibt im Interview an, dass 70% von ihnen die österreichische Staatsbürgerschaft besäßen. ATIB verwaltet in etwa sechzig Gebetsstätten in Österreich und verteilt, so gesehen, „Rückführungskarten“ an seine Mitglieder, die im Sterbefall ein Begräbnis in der Türkei ermöglichen. Als Kulturzentrum bezeichnet sich das Gebäude in der Dammstraße deswegen, weil hier nicht rein religiös gefärbte Unternehmungen und Zusammenkünfte der Mitglieder im Mittelpunkt stehen. Vielmehr gibt es regelmäßige Veranstaltungen, zum Gesundheitssystem, dem Wohnservice, Bildungs- und Schulsystem in Österreich, es ginge weitestgehend um Aufklärung des ArbeitnehmerInnenrechts (auch Hilfe bei der Arbeitsplatzsuche) und des politischen und Wahlsystem in Österreich.¹⁰⁶ Gerade im letzten Punkt ist es ATIB wichtig, als unabhängiger ziviler Verein zu gelten. Es ginge nur um die Wichtigkeit der Wahlstimme des Einzelnen, die hier im Vordergrund stünde. Integrationsarbeit für seine Mitglieder zu leisten und Diskriminierungen zu reduzieren, steht für den Verein an erster Stelle, wird immer wieder betont. So ginge es vielmehr darum auch Gemeinsamkeiten des Islam und dem Christentums aufzuzeigen, wie zum Beispiel das Fasten, Pilgern, das Gebet und die Almosen.

Die Kooperation im Bezirk an sich sei sehr gut, hört man auch von SPÖ-Bezirksvorsteher Hannes Derfler. Beim Besuch des Kulturzentrums fielen vor allem Deutschkurs - Angebote ins Auge, die ATIB in Zusammenarbeit mit BFI organisiert. **Im Konfliktverlauf** an sich zeichnet sich ATIB durch große Zurückhaltung aus. Kontakte zu zuständigen Behörden werden ohne großen Aufwand hergestellt um hitzige Auseinandersetzungen, welche in anderen österreichischen Städten bereits ausgefochten wurden zu vermeiden. Generalsekretär Koca betont mehrfach im Interview dass es im Konfliktverlauf zu keinerlei Zusammenarbeit mit politischen Parteien gekommen sei, dass es auch keine Versuche dazu gegeben habe. Die Parteien bestätigen diese Haltung. Von der BürgerInneninitiative wird diese zurückhaltende Art allerdings als „ignorant“ und „dikussionsunwillig“ empfunden¹⁰⁷, was in weiterer Folge dazu anregt auf etwaige verdeckte Vernetzungen zu schließen. Herr Koca erklärt, dass die Gesprächsbereitschaft vor allem mit den Medien in Folge des starken Interesses weiter sank, da vielfach „Unwahrheiten“¹⁰⁸ verbreitet worden waren. Die von der BürgerInneninitiative empfundene Gesprächsverweigerung ATIBs scheint allerdings in der

¹⁰⁶ www.infopoint.atib.at/Bezirksarbeit_Atib.htm

¹⁰⁷ Wiederholt gibt Frau Schuster an, ihr wäre der Dialog aufgrund ihres Geschlechts verweigert worden.

¹⁰⁸ Hiermit spielt Koca insbesondere auf die Behauptung der Bürgerinitiative an, es gäbe keine Dialogbereitschaft mit Frauen (vgl. auch CLUB 2, ORF, 23.01.2008), obwohl sich ATIB die Gleichberechtigung der Geschlechter zu einem Grundpfeiler gemacht habe

Zusammenarbeit mit den zuständigen Magistratsabteilungen kein Thema zu sein. Und auch in den Recherchen zu dieser Arbeit ergaben sich keine Schwierigkeiten aufgrund mangelnder Gesprächsbereitschaft.¹⁰⁹(Anmerkungen hierzu vgl. Anhang) Bei den im November 2007 stattgefundenen moderierten Gesprächen, die Bezirksvorsteher Karl Lacina initiierte, wird ATIB sogar eine „starke Dialogbereitschaft“¹¹⁰ zugeschrieben. Und zum Beispiel die Forderung der AnrainerInnen, die Homepage auf Deutsch zu übersetzen, wurde in den darauf folgenden Tagen direkt umgesetzt. Auch die Übertragungen der Fußballspiele, an denen sich die AnrainerInnen insbesondere störten, wurden bereits vor einem Jahr eingestellt.

An den Informationsständen der „Moderierten Gespräche“ war ATIB ebenfalls anwesend und konkret bei dem Infostand „Projekt“ neben dem Architekten, Magistratsabteilung 17 (Integrations- und Diversitätenangelegenheiten) als Experten ansprechbar. Auch in einzelnen Berichten der Medien wird wiederholt Kompromissbereitschaft von Seiten ATIBs beschrieben. Beispiele hierfür sind das Angebot eines zusätzlichen Baus einer schalldichten Innenhof-Überdachung oder auch der Parkgarage mit neunzehn hauseigenen Parkplätzen. Die nicht überdachte Grünfläche, die ATIB für den Kindergarten errichten wollte, wurde schließlich nach Verhandlungen untersagt. Insgesamt, so sagt es Nihat Koca, seien die Pläne bis zu zwanzig Mal verändert worden. Eine Moschee, eine Kuppel, ein Minarett seien nie geplant gewesen. Es ging von Anfang an um eine Optimierung des Gebäudes, das schon lange nicht mehr den Bedürfnissen der Mitglieder des Vereins entsprach. Das Gebäude an sich ist renovierungsbedürftig, einige Räume haben kein Licht, Decken Risse und das Haus muss renoviert werden. Der Verein wollte diese Umbauarbeiten gleich mit einem Ausbau verbinden. „Wenn wir schon investieren, dann machen wir gleich was Gescheites“, meint Nihat Koca zu der Modernisierung des Hauses. Für die Eskalation des Nachbarschaftskonflikts macht ATIB gerade die BürgerInneninitiative und die FPÖ verantwortlich, da von ATIB aus stets Kontakt zur MA 17 und die Dialogbereitschaft mit den NachbarInnen bestanden hätte, obwohl hierzu rechtlich kein Grund vorhanden war. Nihat Koca hat nicht das Gefühl als wäre die BürgerInneninitiative nicht mehr an einer tatsächlichen Lösung des Konflikts interessiert. Vielmehr kritisiert er den Konfliktverlauf und die mediale Verzerrung. Das wiederholte Abändern der Pläne und die nicht vorhandene Reaktion auf das Entgegenkommen ATIBs zeigen ihm, dass es den AnrainerInnen nicht um eine Verbesserung der infrastrukturellen Situation ginge. ATIB dagegen wäre es von Beginn an um eine gemeinsame Lösung für ein friedliches Zusammenleben gegangen.

¹⁰⁹ Obwohl der Verein ATIB sich seit der Demonstration in der Dammstraße, an der auch Heinz Christian Strache teil genommen hatte, weigerte ein Interview zu geben, erklärte sich der Generalsekretär Nihat Koca bereit, im Zusammenhang mit dieser Untersuchung ein Interview zu geben und der Analyse die Möglichkeit zu geben auch die Perspektive ATIBs mit ein zu beziehen.

¹¹⁰ Moderierte Gespräche Protokoll

C) Politische Parteien

„With the expetion of construction permits and security regulations, the question of Islam should not be a subject for Urban policy. (...) Political involvement at the local level is the most significant.“ (Cesari 2005: 1020f)

Wie schon beschrieben, sind es in diesem konkreten Konfliktfall vor allem die politischen Parteien, die zu Interessierten Dritten geworden sind. Ihre Haltung, Aktionen, Aussagen und Teilnahmen an dem Konflikt sollen hier kurz zusammengefasst werden. Die Vorstellung der Parteien und ihrer Stellung zum Konflikt soll in der Reihenfolge ihrer Sitzverteilung im Gemeinderat passieren (SPÖ:31; FPÖ 9; Die GRÜNEN:6; ÖVP: 6):

Der Patron und die SPÖ

Die Sozialdemokratische Partei Österreichs in ihrer Politik im Allgemeinen versucht regen Kontakt zu Moscheen und Vereinen zu halten, und mit zum Beispiel Deutschkursen („Mama lernt Deutsch“) gerade die Bildung der ersten Generation zu unterstützen. Sie spricht sich generell gegen das Kopftuchverbot aus. Der Bau von Gebetshäusern solle jeder anerkannten Religion gewährt werden, wenn Bauvorschriften eingehalten werden. Aufgrund der Sozialisation wären der SPÖ Imame mit einer Ausbildung aus Österreich lieber.

Im Konflikt nimmt die SPÖ als stimmenstärkste Partei natürlich eine zentrale Rolle ein. In einer Pressesendung, die die BürgerInneninitiative oft zitiert, spricht sich der damalige Bezirksvorsteher Karl Lacina konkret gegen das Bauprojekt aus. Diese zu Beginn ablehnende Haltung der SPÖ zum Ausbau des Kulturzentrums von 1996 hat sich in diesen elf Jahren in der öffentlichen Wahrnehmung hin zu einer Zustimmung auf Gemeindeebene gewandelt. Allerdings, so betont der jetzige Bezirksvorstand Hannes Derfler habe sich die generelle Ablehnung eines Veranstaltungszentrums im Wohngebiet nicht verändert, es wurde schlicht das Recht des Bauwerbers ATIB auf den Ausbau akzeptiert. Jetzt bemüht sich die Bezirksvorstehung vor allem um Deeskalation des Konflikts. Den Sondergenehmigungen im März 2008 wurde von der SPÖ deswegen zugestimmt, da es sich um eine Verbesserung für die AnrainerInnen dabei handelte. Wegen dieser Zustimmung wird ihr jetzt allerdings „Vertrauensbruch“ von Seiten der BürgerInneninitiative gegenüber den WählerInnen der Brigittenau vorgeworfen. Man fühle sich über die Bauverhandlungen nicht informiert, meint Hannelore Schuster. Der Bezirksvorsteher sei „plötzlich dafür und bis heute wissen wir nicht warum.“ Die SPÖ wird als „Verräter“ bezeichnet. Vor allem die These, das „rote Rathaus“ wäre auf der Seite des Vereins ATIB, wird von vielen UnterstützerInnen der BürgerInneninitiative immer wieder erwähnt. Und auch das Nichterscheinen der SPÖ zu der von der BürgerInneninitiative gestalteten Veranstaltung, passiere laut Hannelore Schuster weil „nicht mehr mitdiskutiert wird, wenn es um Islam und Moscheen geht“. Und Hannes Derfler selbst sieht keinen „Grund über den Islam zu diskutieren“, weil dies ein Thema sei,

das er nicht vor habe in seinem Bezirk zu lösen. Dies wird als Feigheit empfunden, als Feigheit „der Rathaus SPÖ“ „sich politisch nicht zu stellen“. Auch im Publikum dieser Veranstaltung wurde die Abwesenheit der SPÖ wiederholt als enttäuschend beziehungsweise als „Schande“ empfunden („dass sich niemand von der Wien diktatorisch beherrschenden SPÖ herabgelassen hat mit dem Fußvolk zu reden“¹¹¹). Die Stellung der SPÖ hat sich für die AnrainerInnen also konkret gewandelt. Bisher (konkret seit 1945) hatte die SPÖ eine Patronatsstellung über den Bezirk. Bis hier her hatte dagegen niemand etwas, doch nun wird durch die angeblich paternalistische Haltung der SPÖ gegenüber dem Ausbau diese Beziehung als asymmetrisch empfunden. ATIB und SPÖ sehen sich aber in keinerlei Patronatsverhältnis, da wie von beiden Seiten bestätigt schlicht Gesetze eingehalten werden und baupolizeiliche Bestimmungen durchgesetzt werden. Die Bezirksvertretung ist bemüht, keinen „Grundsatzkonflikt“ zu führen, da es sich um einen „klassischen AnrainerInnenkonflikt“ handle, in dem beide Seiten Recht haben. Zum einen stimmt die SPÖ also den Bedürfnissen der AnrainerInnen nach mehr Ruhe und zum anderen dem Verein in einer Verbesserung seiner Möglichkeiten zu. Die Bezirksvertretung versucht für beide Seiten Lösungen zu finden. Zum einen arbeiten sie mit ATIB, so wie auch mit anderen Vereinen zusammen an einem Mobilitätskonzept und nehmen das Entgegenkommen des Vereins wahr, wie zum Beispiel durch den angebotenen Ordnerdienst oder regelmäßige Gespräche. Die Zusammenarbeit mit der BürgerInneninitiative gestaltet sich aber laut Bezirksvorsteher Derfler zunehmend schwierig, da sie weitere Gespräche abgelehnt hat. Das Beharren auf einer restriktiven Lösung der Aussiedlung des Kulturzentrums macht den Dialog schwierig, meint Derfler. „Sie suchen immer das Haar in der Suppe.“

Die SPÖ wandte sich zudem deutlich gegen die Demonstration der BürgerInneninitiative am 13. September 2008. „Es gibt Gruppen, die sich freuen würden über eine Eskalation“, meint Hannes Derfler und dies wollte man verhindern. Man äußerte gegenüber der BürgerInneninitiative den Wunsch diese um eine Woche zu verschieben, da man durch die vorangegangene mediale Berichterstattung und diverse Aufrufe in Internetforen die politische Unterwanderung und die Beteiligung Rechtsradikaler und damit eine Eskalation nicht ausschließen konnte. Derfler sah in dieser Demonstration eine Eigendynamik entstehen und „das war nicht mehr das Thema, um das es den Anrainern eigentlich gegangen“ sei. Doch die Antwort Frau Schusters sei gewesen, jeder, der Interesse hätte, könne an der Demonstration teilnehmen. „Ich glaube, dass die Bürgerinitiative zu naiv war.“ Bei der Bezirksvorstehung gab es zwar während der Europameisterschaft einige Beschwerden über türkische Fans, seit dem scheint es aber ruhig geworden zu sein im Konflikt. Man erwartet sich ab dem Zeitpunkt des Baubeginns einen erneuten Aufschwung des Konflikts.

¹¹¹ Teilnehmer der Veranstaltung am 10. April 2008

Die FPÖ und die rechte Ecke

Die Freiheitliche Partei Österreichs ist diejenige Partei, die die BürgerInneninitiative offiziell vollends unterstützt. Im Gespräch mit Frau Schuster, der Initiatorin der BürgerInneninitiative, stellte sich heraus, dass die Unterstützung der FPÖ nicht generell erste Wahl gewesen sei. Jedoch seien deren FunktionärInnen, im Speziellen Gerhard Haslinger, die einzigen, die sich tatsächlich bemüht hätten, der BürgerInneninitiative Unterstützung zu bieten. Die FPÖ, so Schuster weiter, sei es auch gewesen, die ihnen nahe gelegt habe, sich eine Plattform zu geben und in die Öffentlichkeit zu gehen. Die FPÖ Brigittenau finanzierte daraufhin umgehend die Homepage der BürgerInneninitiative, richtete sie, da keine fachspezifischen Kenntnisse unter den Mitgliedern vorhanden gewesen seien (auch formal) ein. Ein inhaltliches Mitspracherecht von der FPÖ hätte es aber nicht gegeben, es ging hierbei, so Schuster nur um die technische und finanzielle Hilfeleistung. Trotzdem lassen sich auf der Homepage nun auch FPÖ-Parolen finden wie zum Beispiel „Wo der Halbmond aufgeht, geht das goldene Wienerherz unter“. Und sobald die FPÖ mit dem Engagement für die BürgerInneninitiative begonnen hatte, wurde diese „in ein rechtes Eck gestellt“, so Schuster. Der Kommentar Haslingers zu diesem Problem lautet: „Ich glaube, sie haben damit leben gelernt. (...) Die rechte Ecke ist sehr sehr voll, jeder der nicht kommentarlos hinnehmen will was da passiert, steht mittlerweile in dieser Ecke.“¹¹²

Auf der Podiumsdiskussion am 10. April zeigte sich die Unterstützung besonders deutlich. Und hier erklärte Haslinger auch, warum mittels Schlagworten („Heimat, Vaterland, Schnitzelphilosophie“) diese Haltung der FPÖ im Konflikt plakativ weiter getragen werden sollte, da ansonsten niemand darüber sprechen und auf das Problem aufmerksam werden würde. Genau mit diesem Wort lässt sich die Vorgehensweise der FPÖ (insbesondere auch ab dem Einschalten der Bundesebene) beschreiben: Aufmerksamkeit. (Diese Art der Unterstützung wird in dem später folgenden Unterkapitel zum „Wahlkapital“ detaillierter beschrieben.) Die FPÖ machte durch ihren Wahlkampf insbesondere seit 2005 mit islamfeindlichen Äußerungen auf sich *aufmerksam*. Kontakte zu Vertretern des Islam existieren nicht. Die FPÖ setzt sich generell für ein Kopftuchverbot im öffentlichen Bereich ein und beschreibt Moscheen als politische Symbole, die in Österreich keinen Platz hätten. Und so äußert sich zum Beispiel Haslinger im Aufruf zur Demonstration in der Brigittenau wie folgt: „Wir sind stolz auf unsere österreichischen Sitten, Bräuche und unsere Leitkultur. In unserer Brigittenau ist diese Entwicklung deutlich sichtbar geworden. (...) ihre Moscheen sind ihre Ausbildungszentren, die Eroberung und Landnahme der Bezirke, Gemeinden, Städte und schlussendlich unseres Landes vorzubereiten.“¹¹³

¹¹² Gerhard Haslinger, 10.04.2008, Podiumsdiskussion

(Anm.: Das BZÖ scheint in diesem Konfliktverlauf nicht relevant, was sich unter anderem in der Nichterwähnung aller Konflikt – Parteien zeigte und auch in der Überraschung Frau Schusters über das Beiwohnen der Podiumsdiskussion Herrn Helmut Stubners und seiner Wahlwerbung. „Ich wusste gar nicht was er da machte.“)

Die Grünen und die Croissants

Die Rolle der Grünen in dem Bezirkskonflikt ist de facto keine große. Zwar hatten die Bezirk-Grünen zunächst Kontakt zur BürgerInneninitiative, aber dieser Kontakt wurde beendet, da der Konflikt sich „derartig radikalisiert und sehr emotional“ entwickelt hatte. Klubobfrau Ruth Dögl¹¹⁴ hatte weiter das Gefühl, dass „(...)Kommunikation im rationalen Sinne nicht möglich (...)“ sei. Dadurch hätten sich neue Handlungsfelder ergeben, die nicht mehr mit Fragen zu Verkehr und Lärm gelöst werden konnten. Stattdessen ginge es nun um rassistische Motive, die sich konkret gegen die TürkInnen im Bezirk richtet. „Wenn Moslems so aussehen wie wir sind sie kein Problem“, meint Ruth Dögl. Für die Grünen ist Deeskalation der zentrale Punkt, der nur durch eine starke Trennung der Motive innerhalb der BürgerInneninitiative erreicht werden kann. Sie wollen versuchen die tatsächlich noch an der Verkehrs- und Lärmsituation interessierten BürgerInnen „abzuholen“ und so die Vermischung mit rassistischen Argumenten vermeiden. Die Klubobfrau der Grünen meint im interview, dass sie sich als Bezirkspolitikerin nicht verantwortlich sehe für die Tragweite, die dieser Konflikt mit den islamfeindlichen Äußerungen angenommen hat: „Da (Anm.: Im Konfliktverlauf) geht’s nicht mehr um die Bezirke, da geht’s nicht mehr um Wien, das ist europaweit.“ Zu ATIB konkret bestehe von Seiten der Grünen „wenig bis gar kein Kontakt“.

Ebenso wie die SPÖ werden die Grünen aufgrund ihres Fernbleibens bei der Veranstaltung der BürgerInneninitiative als überheblich empfunden („dass sie es nicht Wert finden in die Brigittenau herabzusteigen“¹¹⁵). Die TeilnehmerInnen der Podiumsdiskussion sahen hier eine Verbindung zwischen der Berichterstattung in den Medien und der Abwesenheit der politischen VertreterInnen der Grünen, nämlich die Möglichkeit, die Veranstaltung im Nachhinein als „rassistisch“ abzustufen zu können. Ruth Dögl¹¹⁶, Bezirksrätin der Grünen meint hierzu, gar nicht erst eingeladen gewesen zu sein. Die BürgerInneninitiative hatte aber wiederholt betont, dass an alle in Österreich vertretenen Parteien Einladungen zur Podiumsdiskussion ausgesandt wurden. Doch bereits an den öffentlichen Einladungen in Form von Flugblättern ist zu erkennen, dass dieser inklusive Anspruch nicht allen Parteien gleich entgegenkam. Dem öffentlichen Dokument nach findet eine „Podiumsdiskussion mit

¹¹³ www.fpoe.at/index.php?id=10020

¹¹⁴ Interview am 09.05.2008

¹¹⁵ Teilnehmer der Podiumsdiskussion, 10.04.2008

¹¹⁶ Ruth Dögl, Interview am 09.05.08

Vertretern der SPÖ, ÖVP und der FPÖ“ statt. Die Grünen sind hier gar nicht erst erwähnt.

Generell sehen die Grünen einen Kommunikationsfehler auf beiden Seiten. „Es liegt in der Natur der Sache, dass solche Konflikte auch mal eskalieren, aber jetzt geht es um Mediation und Moderation und nicht um zusätzliche Hetze“, meint Gemeinderätin Ruth Dögl. Und auch wenn es für die Grünen klar ersichtlich sei, dass die BürgerInneninitiative sich von den ursprünglichen Zielen weg entwickelt hätte und von fremdenfeindlichen Parolen unterwandert sei, geht es nicht darum Position gegen die AnrainerInnen zu beziehen. Denn die infrastrukturellen Probleme seien vorhanden und „die Feinde meiner Feinde sind nicht zwingend meine Freunde“, stellt Dögl weiter fest. Es ginge nicht darum blind alles abzusegnen, rechtliche Bestimmungen seien stets einzuhalten. Gleichzeitig müsse das Recht der freien Religionsausübung gewahrt werden. Die Grünen sprechen sich insgesamt gegen ein Kopftuchverbot aus und für den Bau von Moscheen, sowie für eine islamisch ausgerichtete Ausbildung an der theologischen Fakultät in Österreich. Die eigene Rolle im Konfliktverlauf beschreibt Dögl als sehr schwierig, da die Aufmerksamkeit auf der Bezirks-FPÖ und -ÖVP läge und ihre eigene Einbindung zunehmend unsichtbar bleibe. So waren die Grünen beispielsweise ebenfalls bei der Demonstration und strebten auch hier Deeskalation an und verteilten Flugblätter, die aufklären sollten, worum es tatsächlich geht und verteilten Croissants (in Anspielung auf die Halbmondform). Der Konflikt sei für die Grünen also zunehmend unlösbar geworden, auch nach der Genehmigung, da es weniger um tatsächliche Problemlösung ginge, sondern eine islamfeindliche Stimmung verbreitet wurde.

Eine gespaltene ÖVP und Herr Dr. Aigner

Die Unterstützung der Österreichischen Volkspartei der BürgerInneninitiative gegenüber zeigt sich sehr different und personenzentriert. Zum einen ist Hannelore Schuster mit Wissenschaftsminister Johannes Hahn verwandtschaftlich verbunden und hat somit zumindest theoretisch einen Ansprechpartner innerhalb der Partei. Er selbst äußert sich öffentlich wie folgt: „Es geht um eine Deeskalation der Debatte, denn diese Art der Auseinandersetzung hilft nur der FPÖ (...) Moscheen entsprechen nicht der klassischen europäischen Situation, aber wir haben welche und das ist in Ordnung.“¹¹⁷ Dr. Wolfgang Aigner von der ÖVP unterstützt *innerbezirklich* die BürgerInneninitiative, was ihm angeblich *innerparteilich* Widerspruch eingebracht haben soll. Im Interview mit Frau Schuster berichtet diese über interne Meinungsverschiedenheiten zwischen dem ehemaligen Parteiobmann Dr. Wolfgang Schüssel und Dr. Wolfgang Aigner vor allem was die Anwesenheit bei der durch die BürgerInneninitiative initiierten Demonstration betraf. Hier versuchte sich Aigner von den Parolen, unter denen demonstriert wurde zu distanzieren. Auch unterstützt die ÖVP die

¹¹⁷ Johannes Hahn im Profil 39, 24. September 2007, S. 30f

BürgerInneninitiative durch Postwurfsendungen, wie Frau Schuster hervorhebt. Bei der Podiumsdiskussion gab man Herrn Dr. Aigner als einer der Vertreter der Parteien am Podium Raum, seine Stellung zu diesem Thema klar zu stellen. Er sieht das Kernproblem in einer Unvereinbarkeit der Lebensweisen in der Dammstraße und spricht damit den türkisch muslimischen MigrantInnen, trotz mancher „gelungener Beispiele“ die Integrationsfähigkeit ab. Er bezieht dies insbesondere auf „bestimmte Auslegungen“ des Islams, die sich nicht mit der Lebensweise der ÖsterreicherInnen schwer vereinbaren ließen oder auch die mangelnde weibliche Gleichberechtigung, die er durch die Nicht-Teilnahme am gemischten Sportunterricht und die Verschleierung für erwiesen hält. In der Stellungnahme zum muslimischen Kopftuch wird innerhalb der ÖVP generell immer mit Gleichberechtigung und gegen den Zwang argumentiert. Aigner spricht sich zudem positiv gegenüber dem Engagement der BürgerInneninitiative und der Mündigkeit der BürgerInnen aus. Er empfindet es als wertvoll daran teilzunehmen auch wenn er „nicht mit allen Meinungen total konform geht“. Er selbst betont dass er sich damit das „politische Leben nicht immer leicht gemacht hat“. Im Bauausschuss hatte die ÖVP den unwesentlichen Abweichungen, die dem Wunsch der AnrainerInnen nachkommen und den Verein ATIB selbst mehr Geld kosten nicht zugestimmt. Man sei generell gegen das Zentrum und deswegen auch gegen die Abweichungen.

Aigner unterstrich auch bei der Podiumsdiskussion die Andersartigkeit des Kulturzentrums, zum Beispiel durch die Öffnungszeiten, die 24 Stunden lang gelten würden, aber ist gegen die pauschale Diskriminierung von Religionen und fordert eine Sonderwidmung für Zentren, da er der Meinung ist, „eine Großdisko wollen wir ja dort auch nicht“. Aigner kritisiert insbesondere den neuen Bezirksvorsteher: „Die Art und Weise, wie Hannes Derfler der Einladung der Bürgerinitiative Dammstraße die kalte Schulter gezeigt hat, lässt punkto Bürgernähe Schlimmes erahnen.“¹¹⁸ Als neueste Tendenz soll angeblich der ehemalige Nationalratspräsident und Ehrenmitglied ATIBs Andreas Khol der BürgerInneninitiative Unterstützung zugesagt haben, meint Hannes Derfler im Interview. Diese ehemaligen guten Kontakte zu Khol waren auch der Grund, warum Nihat Koca enttäuscht ist über die Haltung der ÖVP im Konflikt ist. Insgesamt lassen sich in der ÖVP immer mehr Annäherungsversuche an eine „islamdistanzierte“ Politik erkennen, die teilweise antimuslimische Züge annimmt. So „geht das schüren antimuslimischer Vorurteile sogar weit hinein in die politische Mitte bis zur ÖVP.“¹¹⁹ Aussagen, wie die des Landeshauptmann von Niederösterreich Erwin Pröll („Minarette sind etwas Artfremdes. Und Artfremdes tut auf Dauer der Kultur nicht gut.“) im öffentlichen Raum ließen dies immer deutlicher werden. Dagegen gibt es aber auch PolitikerInnen, die sich gegen diese Argumentation stellen, so auch der Bürgermeister Stephan Opperer aus Telfs.

¹¹⁸ Hannes Derfler in: Bezirksjournal Wien Nord Woche 17, 2008

5.4 Die drei Ebenen des Konflikts

Im Hinblick auf die Fragestellung und die Untersuchung der Entwicklung der Transformation der Argumentationsmuster der AusbaugegnerInnen, ist generell zu beobachten, dass die BürgerInneninitiative, die sich vormals auf den infrastrukturellen Gründen der Parkplatznot, des ansteigenden Verkehrs und der Lärmbelästigung begründet hatte, einen Prozess durchlaufen hat. Zu Beginn gab es nur eine Säule, auf die sich die Argumentationen stützten oder anders gesagt, nur eine Ebene, auf der sie stattfanden: Den Ausbau als Störfaktor für die Nachbarschaft in Hinsicht auf die umliegende Infrastruktur. Die neuen Ebenen, und zwar die der Xenophobie und der „Religion der Fremden“ als Faktor der Angst und die Frage nach ihrer Integrationsfähigkeit kamen erst mit dem Einschalten der politischen Ebene, im Speziellen durch die Unterstützung der FPÖ hinzu.

Nach der Auswertung der Interviews, relevanten Medienberichten und anderer Zusatzmaterialien ist also besonders ein Ergebnis zentral geworden: Im Konfliktverlauf fand eine **Transformation der Argumente** der AusbaugegnerInnen statt. Und die Entwicklung dieser Muster lässt sich als eine Entwicklung „vom Profanen zum Sakralen“ (vgl. z.B. Hüttermann 2006: 50) beschreiben. Mit der Politisierung des Konflikts hat sich die Argumentation immer weiter von der lebensweltlichen Ebene entfernt. Und diese Entwicklung hat zu einer Wandlung von der rationalen, alltäglichen Ebene auf eine emotionale, eine „Ebene der Gefühle“ (Hüttermann 2006: 35), eine Ebene der Kultur und Religion geführt. Um diese Entwicklung darzustellen wurden diese drei Ebenen konzipiert, deren Entstehungsmomente zwar in eben dieser Reihenfolge als Etappen anzuordnen sind, deren Gleichzeitigkeit sie heute aber nebeneinander existent macht, wie später noch einmal detaillierter erläutert.

Die Entstehung der drei Ebenen

„Es stimmt, alles hat angefangen mit ein paar Parkplätzen und jetzt geht’s gar nicht mehr nur um uns, das ist viel größer, in ganz Europa.“

(Hannelore Schuster, Gründerin der BürgerInneninitiative Dammstraße)

EBENE 1

Vor der Gründung der BürgerInneninitiative bestand ein Zusammenschluss unter dem Titel einer Grätzlgemeinschaft. Diese Grätzlgemeinschaft setzte sich mit Hilfe von Unterschriftenaktionen gegen den Ausbau des türkisch-islamischen Kulturzentrums in der Dammstraße 37 ein. Hier war die die Argumentationsweise rein auf infrastrukturelle

¹¹⁹ Profil 39, 24. September 2007, S. 30f

Probleme, wie Verkehr (insbesondere Parkplatznot) und Lärm beschränkt, wie sich auf ihrer offiziellen Homepage noch nachlesen lässt. So spricht Hannelore Schuster vor der Angst der Eskalation dieser Situation: „Es geht in der Herrgottsfrüh los und dauert bis Mitternacht.“¹²⁰ Auch die logistische Bauweise in Bezug auf Notausgänge und Evakuierungswege wurde mehrmals angezweifelt. Immer wieder, so beschreibt es der Generalsekretär Koca, kamen neue Anfragen von Baupolizei und Feuerwehr, doch die technische Seite des Ausbaus war geklärt. Dieser Zeitpunkt mit Entstehung der Grätzlgemeinschaft lässt sich ebenfalls als den Entstehungsmoment der ersten Ebene, der Ebene der infrastrukturellen Problematik beschreiben. Auf dieser Ebene sind weder Berichte in den Medien zu diesem speziellen Fall zu finden, noch gibt es bis zu diesem Zeitpunkt eine offizielle Unterstützung von politischen Parteien.

EBENE 2

Die Grätzlgemeinschaft, die die Interessen der AnrainerInnen vertrat, wandte sich am 29. Juni 2007 an Herrn Gerhard Haslinger (FPÖ), den Bezirksobmann der FPÖ in der Brigittenau, um Unterstützung zu erfahren. Daraufhin fand am 3. Juli 2007 die **Gründung der BürgerInneninitiative Dammstraße** statt. Die Erklärung hierzu:

„Wir haben uns entschlossen eine Bürgerinitiative zu gründen um gegen die politische Übermacht die auf Seiten des türkisch- islamischen Kultur- und Integrationsvereins ATIB herrscht zu reagieren.“¹²¹

Ab diesem Zeitpunkt begann sich die Argumentation in Richtung mangelnder Integration türkischer MigrantInnen zu verschieben. Das türkisch-islamische Zentrum wird von der unterstützenden ÖVP-Seite sogar als „DESintegrationszentrum“ bezeichnet und Dr. Wolfgang Aigner meint weiter, „dass es hier nicht um Integration geht, sondern darum, eine abgeschlossene Parallelwelt zu errichten, die für die Besucher jeglichen Kontakt zur einheimischen Bevölkerung überflüssig macht.“¹²² Gleiche Töne kamen auch aus der FPÖ: "Man redet von Integration und macht diese durch die Förderung von Parallel- und Gegengesellschaften im gleichen Moment unmöglich.“¹²³ Die BürgerInneninitiative erfährt wie bereits dargestellt von Seiten der FPÖ und ÖVP Unterstützung. Von der FPÖ beispielsweise wird, wie schon erwähnt, die passende Homepage formuliert und finanziert, von Seiten der ÖVP gibt es finanzielle Unterstützung zur Verbreitung von Postwurfsendungen. Der Wandel ist also nach zu vollziehen.

¹²⁰ Vgl. Zum Beispiel auch Standard, 13.09.2008

¹²¹ Erklärung der Bürgerinitiative Dammstraße, www.moschee-ade.at

¹²² OTS, 12. 03.08

Frau Schuster stellt in dem mit ihr geführten Interview fest, dass die Integration an sich natürlich nicht Thema und Aufgabe der BürgerInneninitiative sei. Sie sieht es aber ab diesem Zeitpunkt als unvermeidlich, dieses Thema ebenfalls in diesem Konflikt zu involvieren, da sie der Meinung ist, dass der Ausbau des Kulturzentrums einer Parallelgesellschaft gleich kommen würde. Den Kindergarten, den ATIB eröffnen will zum Beispiel, empfindet Frau Schuster als bestes Beispiel der Integrationsunwilligkeit. Sie behauptet in einer Entfernung von 15 Minuten alle öffentlichen Kindergärten abgegangen zu sein und jeder von ihnen sei bereit noch mehr „auch türkische Kinder“ aufzunehmen. Das sei nur ein weiterer Schritt „dort unten (Anm.: Dammstraße 37) einen türkischen Staat“ zu erschaffen.¹²⁴ Auch die umliegenden Parkanlagen seien nur noch von türkischen Kindern genutzt, „österreichische Kinder“ trauen sich angeblich nicht mehr in diese Bereiche.

Ihrer Meinung nach wurde in den letzten dreißig Jahren von Seiten der Politik in Österreich versäumt Integration und Integrationspolitik zu betreiben. Diese Versäumnis werde jetzt anhand dritter Generationen türkischer MigrantInnen sichtbar, die keine Zugehörigkeit empfinden. Und das sei jetzt auch das Problem, mit dem man in der Dammstraße zu kämpfen hätte.

EBENE 3

Die **Demonstration** am 13. September 2007, organisiert von der BürgerInneninitiative Dammstraße offenbarte schließlich unter der Teilnahme Heinz Christian Straches, und damit der Bundesebene der FPÖ und rechtsradikaler Gruppierungen¹²⁵ nicht mehr ausschließlich xeno- ("Hier marschiert der Nationale Widerstand", „Sofort abschieben“ oder "Ausländer raus!"), sondern insbesondere islamophobische Parolen („Dammstraße- Ka Moschee wär schee“ „SPÖ vertritt Muslime. Wer uns?“ „Wiener Islamisten regieren die Sozialisten“) als gängige Argumentation. Ziel des Protestmarsches war das Überreichen der Petition mit 4000 Unterschriften an den damaligen Bezirksvorsteher Karl Lacina im Amtshaus des 20. Bezirks. Die SPÖ-Bezirksvorstehung wollte die Demonstration der BürgerInneninitiative verschieben, um eben diese Überlagerungen zu vermeiden. „Man hat begonnen, das Thema Islam mit rein zu nehmen, und ich glaub das war ein riesen Fehler“, meint Hannes Derfler hierzu.

Für den ATIB- Generalsekretär Nihat Koca war insbesondere die Demonstration am 13. September der Moment, in dem der Konfliktverlauf für ATIB „gekippt“ ist. „Jeder, der hingekommen ist, hat wirklich geglaubt, dass hier eine Moschee oder sogar ein Minarett

¹²³ Heinz Christian Strache, OTS, 27.07.08

¹²⁴ Anm.: Dem entgegen hält Ruth Dögl beispielsweise das Argument, dass in eben diesen Kindergärten Kinder mit berufstätigen Müttern bevorzugt würden, was bei den MigrantInnenfamilien meist nicht gegeben sei.

¹²⁵ Die Angaben zu den genauen Zahlen schwanken zwischen 24 und 100 teilnehmenden Rechtsradikalen

gebaut wird.“¹²⁶ Dass Heinz Christian Strache gerade durch die mediale Darstellung zur Leitfigur dieser Aktion gemacht wurde und rechtsradikale Gruppierungen an dieser Demonstration teilnahmen, war für Koca der Auslöser, sich von Gesprächen teilweise zurückzuziehen. Er sieht in der Demonstration vor allem problematisch, dass die meisten, der in etwa 2000¹²⁷ anwesenden TeilnehmerInnen der Demonstration, erst an dem ATIB Informations-Stand erfahren haben, dass es sich hierbei nicht um einen Moschee- oder Minarettbau¹²⁸, sondern um eine Stockwerkerhöhung handelt. Die Leute seien nicht gekommen, da sie tatsächlich gegen den Ausbau oder in irgendeiner Art und Weise von ihm betroffen gewesen wären, sondern, und eben das bezeichnet Koca als kippenden Moment, aus vordergründlichen Wahlkampfthemen und der generellen Ablehnung des Islams und der Angst vor dieser fremden Religion, die hier geschürt wurde.

Und auch in Fernsehbeiträgen und Interviews, die man immer noch im Internet (z.B.: <http://www.youtube.com/watch?v=JgTyoBnB12c>) ansehen kann, geht es, fragt man die DemonstrantInnen, bei dieser Demonstration gegen den Bau einer Moschee. Was wiederum perfekt zu der von FPÖ gestalteten Homepage der BürgerInneninitiative passt: [moschee-ade.at](http://www.moschee-ade.at). Hier werden plötzlich ganz andere Töne angeschlagen: „Die Dammstraße soll so zu einem islamischen Pilgerzentrum werden. (...)“¹²⁹

Interessanterweise wurden auch FPÖ-Wahlkampf-Flugblätter verteilt, auf denen eben dieser Bau des „islamischen Pilgerzentrums“ angekündigt wird. Und weiter liest man auf der Homepage: „Wir stehen zur freien Religionsausübung in Österreich, wo aber der Versuch eines Miteinander scheitert, Integration zur Invasion und das Angebot der Teilnahme an unserer Gemeinschaft zu deren Übernahme führt, muss Toleranz aus Gründen des Selbstschutzes enden. Wir haben den muslimischen Mitbürgern und -bürgerinnen einen Finger gereicht und müssen heute feststellen, dass uns nicht nur eine Hand, sondern bald ein ganzer Arm genommen wird. Wir müssen daher mit Sorge - speziell in unserm Bezirk - erkennen: Wo der Halbmond aufgeht, geht das goldene Wienerherz unter!“

Die BürgerInneninitiative richtet sich laut ihrer Homepage also gegen Moscheen in Wohngebieten. Dass es sich aber tatsächlich nicht um einen Moscheebau, sondern um den Ausbau des schon bestehenden Kulturzentrums handelt, wird hier übertönt. Und auch die Medien reflektierten diesen Argumentationswechsel, so liest man zum Beispiel einen Tag nach der Demonstration in der Tageszeitung „Österreich“: „Auf der Homepage der Bürgerinitiative wird jedoch deutlicher, wogegen man wirklich kämpft: Im Internet wird

¹²⁶ Interview Nihat Koca, 28.05.2008

¹²⁷ Die Angaben variieren hier zwischen 700-2000 Teilnehmern

¹²⁸ „Die Religion darf ja ausgeübt werden man will nur die Moschee nicht“ Trex30M im Standard-Blog, 12.04.08, 8:30

¹²⁹ http://www.moschee-ade.at/index.php?sid=darum_geht_es

gegen einen angeblichen Moschee-Neubau skandiert und Ängste vor Moslems werden geschürt.“¹³⁰ Auch andere Zeitungen weisen auf diesen Richtungswechsel hin: „Schuster, die mit der BI „einer Islamisierung ihrer engeren und weiteren Heimat“ entschlossen entgegen tritt.“¹³¹ „Demo gegen Moscheebau in Wien – Bürgerinitiative wettet mit Bezirks-FPÖ und ÖVP gegen den Bau – eigentlich handelt es sich nur um die Aufstockung eines türkischen Vereins“¹³² Und auch die Grünen machen auf einem Flugblatt darauf aufmerksam, dass „die entstandene BürgerInneninitiative sich inzwischen von ihren ursprünglichen, berechtigten, regionalen Anliegen verabschiedet hat.“

Nihat Koca, Generalsekretär von ATIB, meinte im Interview, die Leute seien seiner Meinung nach richtig „enttäuscht“ gewesen an seinem Informationsstand zu erfahren, dass es sich hierbei gar nicht um einen Moscheebau handelt. Und auch Mit-Unterstützer Wolfgang Aigner von der ÖVP fühlt sich sichtlich unwohl unter der Überschrift, unter der demonstriert wurde und versucht sich hier zu distanzieren. "Die Nachbarn des Veranstaltungszentrums Dammstraße wollen ihre wohlverdiente Ruhe und Wohnqualität. Was sie sicher nicht wollen, ist eine allgemeine Islam- oder Moscheendebatte, wie sie jetzt von FP-Obmann Strache in bekannter Weise inszeniert wird.“¹³³ Allerdings *kann* es zu diesem Zeitpunkt nicht mehr nur um Ruhe und Wohnqualität gehen, denn genau diese versucht der Verein ATIB mit einem Entgegenkommen (zum Beispiel mit dem Bau einer Überdachung als Schutz vor Lärm oder einer eigenen Tiefgarage mit neunzehn Parkplätzen) zumindest im Sinne eines Nachbarschaftsverhältnisses zu verbessern. Dieses Entgegenkommen musste in einem Bauausschuss durch zwei Genehmigungen zum §69 manifestiert werden, da es sich um zwei Sonderregelungen (*für* Wohnqualität und Ruhe) handelte. Ruth Dögl, Bezirksrätin und Mitglied des Bauausschusses erklärt im Interview, ebenfalls wie SPÖ-Bezirksvorsteher Hannes Derfler, dass diese Regelungen von FPÖ und ÖVP generell abgelehnt wurden. So gab die FPÖ auch bekannt, warum die entsandten Bauausschussmitglieder „gegen den Antrag im Bauausschuss stimmen. Vor allem, weil die Islamisierung in unserer Stadt bereits Überhand nimmt und diesem Treiben, zum Schutze der Bevölkerung, Einhalt geboten werden müsse“, so Heinz Christian Strache und Gerhard Haslinger.¹³⁴ Nach der Demonstration habe sich auch der 20-jährige Interviewpartner mit muslimischen Hintergrund als Vereinsmitglied unwohl gefühlt. „Ich weiß nicht, wie viele genau da waren. Aber es war schlimm zu sehen, wie viele Leute dich hassen und hier nicht haben wollen, nur weil du Moslem bist.“ Er erzählte bei dem Besuch des Kulturzentrums außerdem von rassistischen Parolen, die in dieser Zeit an die Wand des Zentrums geschmiert wurden. „Vorher gab es eigentlich nie Probleme.“

¹³⁰ „Österreich“, 14.09.07

¹³¹ Standard 12.04.2008

¹³² Standard, 14.09.2007

¹³³ Wolfgang Aigner, ÖVP, OTS, 13.09.08

¹³⁴ in der OTS – Aussendung vom 12. März 2008

Die Wirkung der Ebenen

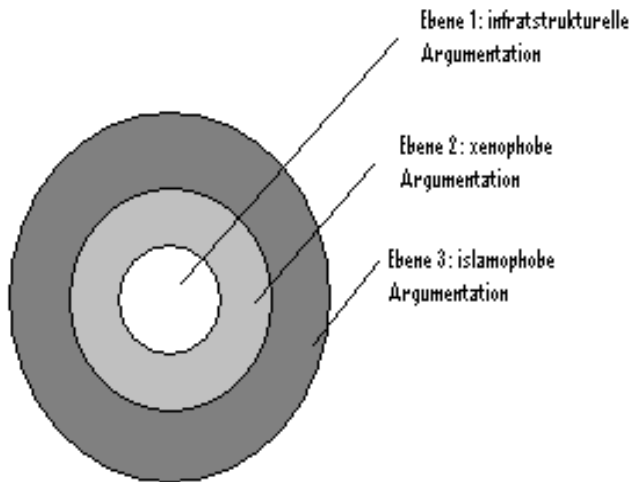


Abb. 3: Die Wirkungskreise der drei Ebenen

In dieser Abbildung soll zusammenfassend noch einmal die Wirkung der eben vorgestellten Entstehung der drei Ebenen beschrieben werden. Der Kern ist die Ebene 1, in der es um den Ursprung des Konflikts, die tatsächlichen infrastrukturellen Probleme geht. Diese Ebene betrifft tatsächlich auch nur den Kern, das heißt, um in der Terminologie zu bleiben die direkt betroffenen AkteurInnen. Der Kreis, der sich um diese erste Ebene legt, ist der, der xenophoben Argumentationsmuster gegen türkische MigrantInnen und der als Übergang zu der von außen hinzugefügten Ebene 3, der Islamophobie dient. Der äußerste Kreis ist der „neu“ hinzugefügte, der von seiner Lage her auch von Außenwirkungen beeinflusst ist. Der innere Kreis, die infrastrukturellen Probleme sind dagegen durch das Hinzukommen der neuen Ebenen zum einen unantastbar, zum anderen aber auch immer weniger sichtbar geworden und kaum noch lösbar durch die Umklammerung der zwei weiteren Ebenen. Die Wirkung, die diese drei Ebenen haben, ist also zum einen nicht nur eine Neugestaltung der Argumentationen, sondern auch eine Überdeckung beziehungsweise Vermischung mit anderen Argumentationsmustern. Dieses Phänomen soll versucht werden anhand des Begriffes der Gleichzeitigkeit dargestellt zu werden.

Die Gleichzeitigkeit der Ebenen

Was die Diskussion und Verhandlungsbasis in diesem Stadium des Konflikts besonders erschwert ist die Gleichzeitigkeit, mit der die Ebenen als Argumentationslinien hervorgebracht werden. Dies zeigte sich schon anhand protokollierter Gespräche und den Interviews, die mit den Konfliktparteien geführt wurden. Diese Vermischung und das

(gleichzeitige) Argumentieren auf unterschiedlichen Ebenen ist auch das eigentliche Problem, das diesen Konflikt unlösbar macht. Um zu verdeutlichen, wie diese Gleichzeitigkeit praktisch aussieht, wurde für diese Arbeit der 10. April 2008 ausgewählt. Zu diesem Zeitpunkt waren alle drei Ebenen entstanden und öffentlich diskutiert worden. Am 10. April 2008 fand eine von der BürgerInneninitiative gestaltete Podiumsdiskussion statt. Diese Podiumsdiskussion, ließ, da die direkt betroffenen und Dritt- AkteurInnen des Konflikts vertreten waren eben diese drei Ebenen der Entwicklung aufschlüsseln und zeigt außerdem die gegenwärtige Situation der Argumentationslinien und die Schwierigkeit, hier eines vom anderen zu trennen.

EBENE 1

Zum einen ließ sich die zu Beginn dominante infrastrukturelle Argumentation anhand kurzer Gespräche, eines längeren Interviews und permanenter Beobachtung an den anwesenden direkten AnrainerInnen fest machen.

„Sie sollen halt den Fernseher bei den Fußballspielen leiser drehen“; „Wir finden ja jetzt schon keine Parkplätze“, waren beispielsweise gängige Argumentationen auf dieser rationalen Ebene. Diese erste Ebene diente außerdem der Rationalisierung und Entpolitisierung der anderen hervorgebrachten Argumente, sowie zu einer Art Ausweichmöglichkeit, um die weiteren Ebenen zu legitimieren. Außerdem ließen sich einige Personen ausmachen, die nicht Teil der BürgerInneninitiative waren und die Veranstaltung zum Zeitpunkt der Diskussion um den Islam schließlich verließen, wie später noch detaillierter erwähnt. Zudem schien es als könne man generelle Probleme des Bezirks, sowie zum Beispiel schlechte Parkmöglichkeiten auf den Konflikt projizieren und begrenzen.

EBENE 2

Die xenophoben und ausländerInnenfeindlichen Argumentationsmuster waren zwar in Grenzbereichen angesiedelt, jedoch zum großen Teil bei fortschreitender Diskussion den direkten AnrainerInnen und vor allem SympathisantInnen aus anderen Bezirken zugeschrieben.

So wurden zum einen „TürkInnenwitze“ erzählt, sowie auf mangelnde Integration („Die wollen sich ja gar nicht integrieren, wenn die da ihren eigenen Kindergarten bauen.“) und auf das Problem von Inklusion und Exklusion hingewiesen („Die kaufen ja nur in *ihrem* eigenen Supermarkt und fast nie bei *uns*.“). Ganz deutlich zeigt sich diese Transformation von Ebene 1 zur zweiten auch in dem Interview mit einem direkten Anrainer aus der Dammstraße vor der Podiumsdiskussion. Zunächst wies der 18-jährige Interviewpartner noch darauf hin, dass für ihn besonders die Übertragungen der türkischen Fußballspiele zum Problem geworden sind. Hierbei stört ihn vor allem die Lautstärke und regelmäßige

Lärmbelästigung. Als er darauf hingewiesen wird, dass der Ausbau den Lärm durch die Überdachung eingrenzen und abhalten würde, fügt er hinzu, dass es nicht nur um den Lärm an sich gehe. Vielmehr störe es ihn, dass „sie (Anm.: die TürkInnen) nur *ihre* Fußballspiele schauen. (...) Das Problem ist, die wollen sich nicht integrieren.“ Der Bau des Kindergartens zum Beispiel oder der eigene Supermarkt, seien ihm deswegen auch ein Dorn im Auge. Schlechte Erfahrungen mit den BesucherInnen des Kulturzentrums habe er zwar noch keine gemacht, aber die fehlende Integration sei „ja auch eher ein generelles“ Problem. Doch für ihn sei es nicht die Religion, der Islam sei ihm „egal“, viel mehr ist es die Nationalität, der Faktum Türke oder Türkin zu sein, Grund der Nichtintegration.

Ab diesem Zeitpunkt wird sich also die Frage gestellt, ob es tatsächlich *nur* um Lärmbelästigung gehen kann. Die jetzt endende Toleranz der „österreichischen“ (viele der BesucherInnen des Kulturzentrums besitzen wie erwähnt ebenfalls die österreichische Staatsbürgerschaft) BürgerInnen gegenüber der Live-Übertragung einiger türkischen Fußballspiele, war eines der ersten Themen, die auf der Podiumsdiskussion explizit angesprochen wurde. Diese Erwähnung erzeugte vor allem unter den Männern im Publikum sofort Reaktionen. Was stört die Teilnehmer(Innen) der Diskussion also an der Übertragung der türkischen Spiele? Die Exklusion, die Angst im Fußball nicht mithalten zu können, die Missgunst eines jeden Tores beim Stellvertreter Fußball? „Der Lärm“ kann es nicht sein, denn die EngländerInnen schreien auch, wenn ein Tor für ihre favorisierte Mannschaft fällt. Denn was ist der Unterschied zwischen der Übertragung eines UEFA-Cup Spiels oder eines Champions –League Halbfinals zwischen Manchester United und Chelsea (22.05.2008) beispielsweise, bei denen auch nie eine österreichische Mannschaft teilnimmt? Warum stört sich daran niemand? Hiergegen gibt es seit Jahren keine Proteste. Und bei der Europameisterschaft gab es nur aufgrund der „Lärmbelästigung“ der türkischen Fans Beschwerden bei der Bezirksvorstehung. Dieses Thema ist nur die Einleitung eines sehr weit führenden Thema: Xenophobie gegenüber türkischen MitbürgerInnen.

Ein weiterer Punkt, in dem genau die Angst erneut sichtbar wurde, war die These, die von Frau Schuster auf der Podiumsdiskussion angegeben wurde, warum es zu einem „Ja“ von der SPÖ zum Ausbau kam. Die Erklärung für den Meinungsumschwung gibt sie in folgendem Argument: „Die SPÖ und die Grünen haben Mandate und Mandatäre, die türkischer Herkunft sind und ATIB nahe stehen.“ Das sei eine Art der „türkischen Invasion“ meint einer der Teilnehmer und wird von den Rednern am Podium unterstützt. So zum Beispiel Christian Zeitz („Islamexperte“), der nicht nur einen selektiven Ausflug über die Geschichte des Islams macht, sondern auch den passenden Übergang zur Türkenbelagerung. Um also eine weitere „Türkenbelagerung“ in Wien zu vermeiden, sollten die Menschen sich gegen die schleichende Machtübernahme durch türkische MigrantInnen in Form des Ausbaus des Kulturzentrums beispielsweise wehren. Auch Sedat Pero (türkischer Volksschullehrer in der

Brigittenau und Unterstützer der BürgerInneninitiative) unterstützt in seinem Vortrag diesen Punkt. Er beschreibt, wie unter der Regierung Erdogans eben diese türkische Missionierung von statten gehen soll. Für ihn ist der Lärm ganz klar nicht das Problem, das es zu bekämpfen gilt, hier geht es um Diskussion um den politischen Islam, der nach Europa schwappt und die Religionsfreiheit nur nutzt, um die „Verbreitungspolitik der AKP“, das heißt den türkischen Nationalismus im Gegensatz zur geforderten Integration ins Land zu bringen. „Eine unheilige Allianz also“, so ein Kommentar aus dem Publikum. Eine andere ältere Dame im Publikum meint: „Ich will hier zuhause sein und nicht in einem türkischen Dorf. *Wir* sind doch Österreicher und *unsere* Politik sollte das für uns machen.“

EBENE 3

Die Ebene der „Islamophobie“ und Islamfeindlichkeit schließlich ließ sich nur am Podium feststellen, was vor allem an den Reaktionen der TeilnehmerInnen auf die Referenten (in diesem Fall Christian Zeitz), die den Islam versuchten sehr einseitig darzustellen, festzumachen war („Was hat des mit die Ausländer zum tun?“, „Ich weiß nicht, was das jetzt mit unserem Problem zu tun haben soll.“, „Haben wir Religionsunterricht?“), und auch nicht spurlos an den Medien vorbei gehen konnte:

„Ging es bisher vor allem um die drohende Lärm- und Verkehrsbelastung, warnten nun gleich mehrere Veranstaltungsredner von der Gefahr einer "schleichenden Islamisierung".“¹³⁵

In seinem einführenden Vortrag, einer „Analyse des Islams“, durchflog Christian Zeitz zum einen wie erwähnt sehr selektiv die Geschichte des Islams und der Türkei, des Osmanischen Reiches, in dem laut ihm der kriegerische Islam alles vernichtet hatte, was ihm im Weg stand. Er spielt auf erzwungene Arbeitslosigkeit durch die Universalität der Gläubigkeit im Alltag an, auf die immense militärische Gewalt, mit der das Osmanische Reich die Welt zu überrollen versuchte. Zwischen Islamismus und dem Islam an sich bestünde kein Unterschied, aufgrund der Universalität des Islams im Alltag der MuslimInnen. Der Vormarsch des politischen Islam ist nicht nur ein Problem der Brigittenau sondern „in ganz Europa“. Die Politisierung des Islam sei für Österreich ein Sicherheitsproblem erster Ordnung. Es kommt zu einer Zuschreibung von Attributen mit Begriffen wie zum Beispiel Trägheit, Regression oder Polygamie und er meint, dass nur „möglicherweise“ die gleiche Moral, wie bei ÖsterreicherInnen und ChristInnen vorhanden sei. Der Islam aber schreibe kein Tötungsverbot vor und beinhalte so barbarische Züge. Schnell führt er diese geschichtliche Instruktion mit dem aktuellen Problem der Gewalt an Schulen zusammen und weist darauf hin, dass dieses Problem durch die große Zahl der türkischen und vor allem muslimischen MigrantInnen ausgelöst wird. Er weist außerdem darauf hin, dass es geheime

militärische Pläne gäbe, die eben mit denen in der Vergangenheit viel gemein haben. Und er gibt den Anwesenden einen historischen Vergleich mit ihrer momentanen Situation. 1529. Damals hatten die Menschen den gleichen „Fehler“ gemacht. Er stellt ganz klar fest, dass es sich um eine Islamisierung der Brigittenau handelt, ein Problem der sich die BewohnerInnen der Dammstraße stellen müssten, da die ChristInnen sonst „schauen müssen, wo sie bleiben“.

Viele ZuhörerInnen wirken im Interview darüber ein wenig überrascht, hatten sie bisher nicht die Religion der NachbarInnen mit in ihre Probleme des Parkplatzmangels einbezogen. Einige verlassen, wie schon bemerkt die Veranstaltung und auf Nachfrage meinen sie, weil sie „nicht am Islam, sondern an Ruhe“ interessiert seien, und „die Religion kein Thema“ und „das Ganze ein bisschen fad“ sei. Andere beginnen den Schnelldurchlauf durch den Islam mit Ausklatschen zu unterbrechen, werden aber von den VeranstalterInnen zur Ruhe gebracht. Und auch ein Mitglied der SLP (Sozialistische Linkspartei) meldet sich im Publikum zu Wort: Er dachte, es ginge der BürgerInneninitiative um die Verminderung von Lärm- und Verkehrsbelästigung, aber „heute stellt sich heraus dass hier der Versuch gemacht wird eine Anti-Islamische Organisation aufzubauen. Ist die Bürgerinitiative gegen die Muslime?“ Vielmehr scheint es nun, als läge der Versuch einer „Islamophobisierung“ in der Luft.

5.5 Ausblick/ Resümee

Momentan ist der Bau bis zu sechs Monaten verschoben aufgrund des Einspruches der BürgerInneninitiative. Bis zum Ende des Jahres erwartet niemand einen Baubeginn. Doch wie geht es dann weiter? Tatsache ist, es gibt drei Ausgänge, die der Konflikt haben könnte. Zum einen besteht die Forderung seitens der BürgerInneninitiative, den Standort in die Nordwestbahngründe zu verlegen, was laut Aussagen ATIBs und der Bezirksvorstehung nicht möglich ist. Dieser Standortwechsel ist aber für den Verein ATIB unnötig. Sie besitzen bereits ein Gebäude. Ein Zuhause. Die zweite Möglichkeit, ist das Verwerfen der Ausbaupläne. Mit einem Laienblick gewertet, ist aber schon zumindest ein Umbau des Hauses dringend notwendig. Momentan ist der Ausbau nur aufgeschoben, wegen des Einspruchs der BürgerInneninitiative. Die dritte und wahrscheinlichste Möglichkeit schließlich ist der rechtmäßige Ausbau des Kulturzentrums. Doch selbst wenn es zu einer solchen „Einigung“ oder „Lösung“ des Konflikts kommt, ist der Konflikt wirklich gelöst? Zwar wurden in den letzten Gesprächen weitere Kompromisse geschlossen, wie zum Beispiel die verstärkte Kontrolle der Kurzparkzone, das Bewerben der öffentlichen Verkehrsmittel für die BesucherInnen des Kulturzentrums und einen Ordnerdienst von ATIB bei größeren Veranstaltungen, sowie regelmäßige Gespräche miteinander. Und trotzdem: Dass sich die

¹³⁵ „Österreich“, 12.04.08, Ressort „Wien“

BürgerInneninitiative nach dem Konflikt auflöst, kommt für Frau Schuster nicht in Frage, da sie das Gefühl hat, dass diese Initiative für viele Menschen ein Ansprechpartner geworden ist. Sie sieht die Möglichkeit eines „weltweiten Vernetzungssystems“, da sie schon jetzt viele internationale Anschreiben erhält. Sogar aus Kanada hat sie Unterstützungsbekundungen erhalten. Eine Gruppierung aus Holland beispielsweise soll der BürgerInneninitiative Dammstraße das Angebot einer gemeinsamen Demonstration in Wien zum „Jubiläum der Türkenbelagerung“ gemacht haben. Diese Aktion lehnte Frau Schuster allerdings ab. Diese Veranstaltung klinge ihr „zu rechts“. Es scheint als wäre zu viel vorgefallen in der Dammstraße, als dass der Nachbarschaftsstreit tatsächlich mit ein paar Stockwerken mehr oder weniger entschieden werden kann. Denn die Form der Ebene 1 scheint schematisch für solche Konflikte, doch mit ihr verbunden scheinen generelle Argumente der danach entstandenen immer existenten zwei Metaebenen des Konflikts: „The arguments put forward on the local level to justify refusal are the same throughout Europe: noise and traffic nuisance, incompatibility with existing urban planning, non-confirmity with existing security norms. But beyond these technical obstacles, the resistance to new mosques is always linked to a meta-narrative about Islam.“ (Cesari 2005: 1019)

Vor allem aber scheint es, dass der Konflikt insbesondere eines ausgelöst hat und zwar eine Unlösbarkeit und die Unfähigkeit, emotionslos zu debattieren. Gerade den Schulterschluss mit rechtspopulistischen Aussagen bewertet die Bezirksvorstehung als einen der Faktoren, der eine Lösung schwer gemacht hat. Nicht aus dem Grund, dass diese Argumente nun existieren, sondern viel mehr ein anderes Problem steht hinter dieser Entstehung: Es kam zu einer **Vermischung der drei Ebenen**. „Einerseits geht es um die Ablehnung einer Religion, andererseits um das Bedürfnis nach Ruhe. Inzwischen weiß niemand mehr, wer aus welchen Gründen dagegen ist.“¹³⁶ Tatsächlich zeigt sich neben der Entstehung der drei Ebenen, ihrer Wirkung aufeinander und ihrer Gleichzeitigkeit, dass es vor allem zu einer Vermischung der Argumente gekommen ist in diesem Konfliktverlauf. Infrastrukturelle Diskussionen scheinen sich nicht mehr lösen zu lassen, da sofort die mangelnde Integration und im Zuge dessen die Argumentation mit der Angst vor der „Islamisierung“, vor der man gewarnt wird, vorgebracht wird. Und vor allem die Vermischung der letzten beiden Ebenen zeigt neben der Ethnitisierung schließlich eine Politisierung des Konflikts, weswegen zwischen der Bezeichnung von „TürkInnen“ und „MuslimInnen“ geschwankt wird. Warum Entstehung und Verwendung dieser Argumentationsmuster den Konflikt unlösbar machen, zeigt der Vergleich mit einer Metapher eines „multikulturellen Ballspiels“ im Fall einer Regelverletzung:

„Wer in der Spielsituation rassistische Argumente einbringt, greift auf einen anderen Diskurs zurück, der mit dem Spiel nichts zu tun hat, sondern in einem ganz anderen Zusammenhang

¹³⁶ Karl Lacina im Standard, 18.03.2008

(z.B. der Politik) entstanden sein mag. Das Spiel lässt sich solange weiterführen, wie die Diskussion streng von den Elementen des Spiels und den dazu erforderlichen Elementen bestimmt wird. Es scheitert, wenn „sachfremde“ Argumente einbezogen werden.“ (Bukow 2001: 55)

Werner T. Bauer geht sogar soweit zu sagen, infrastrukturelle Probleme seien in dem Konflikt um Sichtbarmachung nur „Scheinargumente“ (2007:7). Und tatsächlich dienen diese Argumente einem gewissen Rationalisierungsmechanismus, der den Konflikt entpolitisieren könnte, der aber nur zum Schein und Ausweichen auf „Ebene 1“ und der damit verbundenen Legitimation der anderen Argumente verwendet wird. Zwanzigmal hat der Verein den Architekten laut Nihat Koca neu beauftragt wegen Änderungen, die dann letztendlich wieder nicht genügten. „Ich hab das Gefühl gehabt, sie (Anm.: die AnrainerInnen) sind nicht an einer Lösung interessiert.“ Zunächst wurde explizit gesagt, man sei nicht gegen ein Kulturzentrum oder auch eine Moschee, man habe nur Bedenken aufgrund zum Beispiel der Verkehrssituation und schließlich bleibt von den Aussagen übrig, man sträube sich gegen weitere Moscheen in Österreich generell.

Die Konfliktdynamik hat sich also wesentlich verändert. So fließen in den Konflikt um die Infrastruktur nicht nur Fragen zu Parkplätzen, Verkehr, Lärm und Logistik, sondern vor allem „(...) sämtliche Themen des Integrationsdiskurses“ (Bauer 2007: 7) ein. Eng verbunden mit dieser Art von Konflikten sind dieselben Fragen, die sich auch in der Integrationsdebatte immer wieder aufs Neue stellen. Zum einen sind das Generationskonflikte, die hier mit einfließen, ebenso, wie der Kampf um den sozialen Status des Einzelnen. Der Konflikt in der Dammstraße wird somit zur **Stellvertreter-Debatte**. Doch anstatt diesen Integrationsdiskurs weiter voran zu treiben, so dass der Konflikt selbst zum integrativ wirkenden Faktor werden und ein „Learning by doing – Prozess“ (Hüttermann 2006: 23) entstehen könnte, werden schlicht Vorurteile weiter geschürt und demagogische Parolen formuliert.

6 Grundlagen des Konflikts

Bevor auf den letzten Punkt, die Schlüsse aus diesem Konflikt in Bezug auf die Islamophobie in Österreich, und der Weg des Argumentationswandel in Richtung dieser eingegangen wird, stellen sich zu diesem Zugang noch einige Fragen: Wie konnte dieser Konflikt überhaupt entstehen, wo hat er seine Grundlage, wie ist seine Transformation und Vorgehensweise zu verstehen und in welchem theoretischen Kontext könnte man Antworten für diese Fragen ansiedeln? Dieses Kapitel soll also eine Hilfestellung und eine Art Einführung für das darauf folgende sein, dass sich dann schließlich mit der Frage nach Islamophobie in Österreich beschäftigt. Doch zuerst wird sich mit der Entstehung und der gesellschaftlichen

Vorraussetzung solcher Konflikte, wie zum Beispiel in der Brigittenau, auseinandergesetzt. Warum kommt es zu einem Konflikt zwischen NachbarInnen? Kommt es vielleicht daher, dass sie gar keine sind oder sich zumindest nicht als solche fühlen? Diese These wird anhand der Theorie des Gastrechts durchleuchtet und greift über in seine Auswirkungen in andere theoretische Bereiche wie zum Beispiel den des Diskurses um Öffentlichkeit und Privatheit.

6.1 Das Gastrecht

„Wir wollen Herr im eigenen Haus bleiben.“¹³⁷

Was den Konflikt in der Dammstraße bestimmt, ist die Verbindung von sozialer Distanz und räumlicher Nähe (vgl. Böltken 2000: 147 – 195). Die „Ungastlichkeit der Nachbarschaft“ (Hüttermann 2006: 75) ist es, die den Konflikt als solches zusätzlich bewegt. Doch, wie kommt es so weit seine NachbarInnen als (ungeliebten¹³⁸) Gäste zu sehen? Bei der Beantwortung dieser Frage reicht die Suche nach der Antwort natürlich in die Arbeitsmigration der 1960er Jahre zurück, in denen der Begriff „Gastarbeiter“ geprägt wurde. Vor allem aber geht es um Macht, und weiter um Machtbeziehungen, die der Mensch erhalten will. Es sind die vielleicht nicht ganz so „geheimen Hierarchien“ (Leggewie/Joost/Rech 2002: 814), die „Machtasymmetrie zwischen Platzanweisern und randständigen Fremden“ (Hüttermann 2006: 15), die jede Gesellschaft in sich birgt. Es ist die Angst davor, dass sich soziale althergebrachte Muster beginnen aufzulösen. Hier bildet sich eine Debatte, die zwar schon oft diskutiert, aber völlig neu definiert werden muss, weil sie einer neuen Gesellschaftsform und vor allem selbstbewussteren MigrantInnen, die sich nicht länger als (ungeliebte) Gäste empfinden wollen, gegenüber sieht.

„Das europäische Prinzip der kulturellen und territorialen Sortierung von Fremden und Eigenem hat sich bis in die „tiefsten“ Schichten des Alltagslebens und des Alltagswissens hinein in die Vorstellungs- und Handlungswelt der Europäer eingelassen. Im Zuge dieser Entwicklung hat die neuzeitliche europäische Welt was verloren, worüber sie zuvor durchaus verfügte: ein Verständigungs- und Regelwerk für die Koexistenz mit Fremdem im „eigenen Haus“, in räumlicher Mischung.“ (Matthes 2000¹³⁹)

Bei der Theorie zum Gastrecht geht es also um ein Modell von **Inklusion und Exklusion**. Hier siedelt sich die allgemeine Unterscheidung zwischen Alteingesessenen und „Gästen“ an.

¹³⁷ Peter Westenthaler, im Standard, 26.07.06, S.8

¹³⁸ Auch in Ostdeutschland sprechen sich z.B. nur ein Viertel der Befragten für eine multikulturelle Nachbarschaft aus. (vgl. Böltken 2000: 190)

¹³⁹ Matthes Joachim: Wie steht es um die interkulturelle Kompetenz der Sozialwissenschaften? In: Michael Bommes (Hg.): Transnationalismus und Kulturvergleich (IMIS-Beiträge 15/2000), S.13 zit. nach Aydin/ Halm/ Sen 2003

Und die Alteingesessenen versuchen alles, ihre Gäste in eben dieser Position zu halten. Der Gast wird zwar akzeptiert, allerdings nur unsichtbar am Rand der Gesellschaft und nicht auf Augenhöhe. „Die Alteingesessenen betrachten und akzeptieren die Muslime als periphere unsichtbar Fremde am Rande der Stadtgesellschaft.“ (Hüttermann 2006: 56)

Alteingesessene sind in diesem Fall die „Platzanweiser“ (Pitt-Rivers 1992: 34), die die Rangordnung in einer Generation der „Gastarbeiter“ festlegt, das heißt, man ist gewohnt, dass Gäste keinen Anspruch stellen. „Als „periphere Fremde“ sind gerade die Akteure der Gastarbeitergeneration darin geübt, Konflikten mit den „Platzanweisern“ der Mehrheitsgesellschaft – vom Vorarbeiter über den Hausmeister und den Polizisten bis hin zum mehrheitsgesellschaftlichen „Jedermann“ – auszuweichen (...) und sich gegenüber Akteuren der Mehrheitsgesellschaft gleichsam unsichtbar zu machen.“ (Hüttermann 2006: 60) Das heißt aber auch, dass dieses Gastrechtssystem erst funktionieren kann, wenn jeder, sowohl die GastgeberInnen, als auch die Gäste ihre Rollen nicht nur kennen, sondern auch leben. Ohne diesen Gedanken kann es nicht zum Konflikt kommen in diesem Fall, da dieses Modell als eine Art Legitimität für alle Konfliktparteien angesehen wird. Dass der Gedanke des Gastrechts bei den Alteingesessenen der Dammstraße verankert ist, zeigen wie selbstverständlich der 20. Bezirk als „unser Bezirk“ bezeichnet wird. „Dieser Eindruck wird den Leuten immer wieder vermittelt.“ (Hannes Derfler, Bezirksvorsteher) Und das Bild des Gastrechts ist auch im „orientalischen“ antiken Bereich bekannt gewesen. „ (...) ein Gast zieht vorüber, bleibt für eine Nacht oder einige Tage und richtet sich selbstverständlich nach dem Hausbrauch.“ (Heine 1999: 71; vgl. auch Pitt-Rivers 1922: 27f) Es geht also um eine gleichzeitige Selbst – und Fremdpositionierung, wobei jedem die ihm zugeteilte Rolle (auch im Verständnis von Erving Goffman) im Sinne der sozialen Positionierung bekannt ist, die man in der öffentlichen Sphäre zu erfüllen hat. Wirt und Gast können in keinem Fall „gleich“ sein in diesen Rollen, denn Gleichheit fordert Rivalität heraus und bricht das Gastrecht. (vgl. Pitt-Rivers 1992:31) Diese Ungleichheit wird aufgrund einer Art des Nativismus, das heißt anhand der Überlegenheit der hier Geborenen gegenüber den zugezogenen ÖsterreicherInnen argumentiert. Es besteht also eine asymmetrische Beziehung zwischen den Konfliktparteien. Übersetzt auf den Konflikt in der Dammstraße heißt das grob:

Die türkischen MuslimInnen der Dammstraße sind Gäste

Die („österreichischen“ und „christlichen“) AnrainerInnen sind die GastgeberInnen

Gäste haben sich den Regeln der GastgeberInnen zu unterwerfen

Dass die Mitglieder des türkisch-islamischen Verein ATIBs sich über ihre „Gastrolle“ in der Gesellschaft sicher sind, zeigt sich vor allem in der Tatsache, dass sie bei den AnrainerInnen quasi um Erlaubnis für den Bau fragten. „Wir haben gedacht wir sind Nachbarn, wir wollen gemeinsam leben, wenn wir das bauen, interessiert das jeden und dann sollte man das

sagen. (...) Das hätten wir nicht machen müssen. Wir hätten es einfach gemacht.“ (Nihat Koca, Generalsekretär ATIB) Und die Rolle der GastgeberInnen und somit auch als EigentümerInnen der Straße, des Bezirks, des Raumes an sich bestärkt sich für die BürgerInneninitiative anhand von der politischen Miteinbindung und durch die Unterstützung einer „heimischen“ Partei. Und auch die Art und Weise, in denen sich artikuliert wird, soll diese GastgeberInnenrolle untermauern. Eine weitere Bestätigung dieser Haltung lässt sich auch in folgendem Moment des Konflikts erkennen: Während der moderierten Gespräche kam es von Seiten ATIBs aufgrund des immer wieder kehrenden Arguments an türkischen und islamischen Feiertagen würde der Verkehr in der Dammstraße unfassbare Ausmaße annehmen, zu dem Angebot, ein Vereinsmitglied als VerkehrsreglerIn zu stellen. Das löste eine weitere Diskussion aus: „Ein Türke soll *unseren* Verkehr regeln?“ „Die Idee, einen türkischen Ordnerdienst am öffentlichen Grund bei Veranstaltungen werken zu lassen, ist überhaupt der Gipfel (...) Das sollte doch Aufgabe der Polizei oder der endlich zu schaffenden Stadtwache sein.“¹⁴⁰ Der Eingriff in den „österreichischen“ Verkehr und die Reaktion darauf zeigt, wie ungleich die beiden GesprächspartnerInnen scheinen. Wolfgang Aigner meinte zum Beispiel auch auf der Podiumsdiskussion zu den Anwesenden, dass ihr Selbstbewusstsein auf die eigene Kultur in diesem Konflikt nicht außer Acht gelassen werden dürfe. Es zeigt, dass das Gefühl der GastgeberInnen besteht, das Gastrecht sei verletzt worden. Das Gastrecht kann vom Gast dadurch verletzt werden, dass er nicht annimmt, was ihm angeboten wird (z.B. Nordwestbahngründe als Ausweichgebiet), Befehle missachtet oder sich die Rolle des Wirts (gleich hohes Haus) anmaßt. (Pitt-Rivers 1992: 37f)

Vor allem scheint es, als würden **zweierlei Bedingungen an den Fremden** gestellt werden, eine materielle, „die es dem Gast verbietet, sich über die Zeit seines Willkommenseins hinaus aufzuhalten und seinen Wirt arm zu machen“ (Pitt-Rivers 1992: 17) und im anderen Sinne eine kulturelle. Die materielle Forderung bezieht sich innerhalb des Konflikts in Brigittenau vor allem auf den Raum, um den es geht und die Machtansprüche durch Sichtbarkeit in diesem im weitesten Sinn. („In *unserer* Brigittenau ist diese Entwicklung deutlich sichtbar geworden.“¹⁴¹) Die kulturelle Forderung dagegen ist verbunden mit der Frage der Integration und der Frage, inwiefern der Konflikt durch den Faktor des „Fremdseins“ bestimmt wird. So werden an den Fremden bestimmte Fragen gerichtet. „Verfügt er über die nötige Kenntnis der Kultur der fremden Gesellschaft, um sich korrekt zu verhalten und um Verhalten nach ihren Maßstäben zu bewerten? Mit einem Wort, kann er sich an die Regeln ihrer Kultur halten?“ (Pitt-Rivers 1992: 23) Doch an wen werden diese Fragen überhaupt gerichtet, **wer ist fremd?**

„Ich will mich als Österreicher sehen, aber irgendwie geht das nicht, bis sie (Anm.:

¹⁴⁰ Wolfgang Aigner nach <http://wien.orf.stories/270006>

AnrainerInnen) mich auch so sehen.“¹⁴²

„Werden Menschen verschiedener, einander fremder Kulturen miteinander konfrontiert, so werden sie zunächst in einen Zustand des Irritiertseins versetzt. Sie sind sich fremd.“ (Loyke 1992:104)

Man kann nicht einfach „fremd“ sein ähnlich einer Charaktereigenschaft, man muss dazu gemacht werden und bestimmte Faktoren erfüllen. Das Fremdsein, sowie die Unterscheidung zwischen Gästen und GastgeberInnen manifestiert sich vor allem darin, dass es zwei Seiten des Fremdseins gibt, zum einen, dass sich der Fremde als eben ein solcher empfindet, die Gesellschaft, die ihm gegenüber steht aber auch als fremd ansieht. Das Fremdsein ist also eine „Wechselwirkungsform“ (Simmel¹⁴³). Dem Fremden wird dadurch eine Art objektiver „Zuschauerrolle“ zuteil als „potenziell Wandernder“ (Simmel 1992: 9), der jederzeit wieder ohne eine Lücke zu hinterlassen weiterziehen könnte. Der Fremde sieht die Alteingesessenen aus der „Vogelperspektive“ (Simmel 1992: 12) Und es geht bei der Klassifizierung eines Fremden um die Einheit von Nähe und Ferne, denn der Fremde scheint gerade deswegen trotz seiner Nähe fern, weil ihm persönlich eben dieses Ferne nah ist.

„Der Fremde ist uns nah, insofern wir Gleichheiten nationaler oder sozialer, berufsmäßiger oder allgemein menschlicher Art zwischen ihm und uns fühlen; er ist uns fern, insofern diese Gleichheit über ihn und uns hinausreichen und uns beide nur verbinden, weil sie überhaupt sehr Viele verbinden.“ (Simmel 1992: 13f)

Von dieser Frage nach Zugehörigkeit und möglicher Identifikation im Gegenüber lässt sich auch der Grad der Einbeziehung in die Gesellschaft definieren. Wenn nämlich weiter der Boden der allgemeinen (moralischen, gestaltmäßigen, etc) Vergleichbarkeit fehlt, verliert auch die Legitimation der Gruppenzugehörigkeit im Generellen (vgl. ebd. 14f) und die damit verbundene Identipathie¹⁴⁴. Das bedeutet konkret in diesem Konfliktfall, dass den türkischen NachbarInnen allgemeine Gemeinsamkeiten, wie zum Beispiel in der Frage nach der Gleichberechtigung der Geschlechter oder anderer moralischen Güter abgesprochen werden und damit ebenso eine allgemeine Grundlage der Nähe zueinander, womit die (auch rechtliche) Nichtmiteinbeziehung in die Gesellschaft gerechtfertigt scheint. So werden dem Fremden Attribute zugeschrieben, die Angst machen, da man vor dem Unbekannten an sich Angst hat. Und diese Attribute werden schließlich interpretiert und mit Fehlassoziationen

¹⁴¹ Gerhard Haslinger, nach www.fpoe.at/index.php?id=10020

¹⁴² 20-jähriges ATIB- Mitglied im Interview

¹⁴³ zit. nach Loycke 1992: 103

¹⁴⁴ Mischung aus Identifikation und Sympathie, aus der Psychologie: „Wir finden Menschen sympathisch, mit denen wir uns identifizieren können.“

verknüpft. Was zum Beispiel auf der Podiumsdiskussion durch den Referenten Christian Zeitz praktiziert wurde.

„Der wandernde Unbekannte wiederum kam aus jener bedrohlichen Fremde, erschien gefährlich oder mitleidheischend und stieß deshalb auf Abwehr oder Aufnahme, je nach dem Bild, das man sich von der Rolle des Fremden gegenüber dem Eigenen zu machen pflegte.“ (Bade 1996: 14f)

Auf diesen Fehllassoziationen beruhen schließlich meist die Wir –Ihr Bildungen, die sich auch in der Dammstraße in einzelnen Artikulationen wieder finden lassen.¹⁴⁵ Doch wie stellt man aber fest, ob oder wann der Fremde Teil der Gesellschaft ist oder zumindest das Potenzial zur Aufnahme hat? Eine weitere Anmerkung zum Gastrecht ist die These, dass ein solcher Konflikt eine Art Prüfung zu sein scheint, in der ausgelotet wird, wie weit der Gast schon in die Sphäre des Gastgebers eingedrungen ist. Vergleichen lässt sich diese Situation mit **Aufnahmeritualen** („Prüfung“, Pitt Rivers 1992: 40) in Stammesgesellschaften.

„Dann schlägt ihm ein Eingeborener mit voller Kraft auf die rechte Wange, worauf dieser seinerseits den Kopf neigt und auf den Gegenschlag des Fremden (...) wartet. (...) Der Sinn des Duells ist nach Meinung der Eingeborenen, dass die beiden sich gegenüberstehenden Männer wissen möchten, wer von ihnen der bessere Mann ist.“ (Boas 1887: 609¹⁴⁶)

Zwar scheinen diese Aufnahme-rituale nicht in eine „moderne westliche Gesellschaft“ zu passen, da keine offiziellen Boxkämpfe für Asylwerber oder mittelalterliche Ritterspiele um die Staatsbürgerschaft stattfinden und doch selektieren auch diese „modernen Gesellschaften“. Ob sich diese nun in Aufnahmetests an Universitäten, schlichte Bewerbungsgespräche oder eben einen „multiple-choice“-Staatsbürgerschaftstest handelt – auf eine gewisse Art muss die Aufnahme legitimiert werden und der Wert und der Willen des Gegenübers Teil dieser Gruppe zu sein „getestet“ werden. Und der Konflikt, der in der Nachbarschaft der Dammstraße eskalierte lässt sich in gewisser Weise ebenso mit dem Erämpfen eines Status der Anerkennung gleichsetzen. Wie in althergebrachten Aufnahme-ritualen üblich, steht dem Fremden ein selbsternannter Herausforderer als Verteidiger der „heimischen“ Gruppe gegenüber. Hierbei geht es diesem zusätzlich um die persönliche Sicherung des persönlichen (Macht-, Ehren-) Status des Einzelnen in der Gruppe (vgl. Pitt-Rivers 1992: 23). Dieser selbst ernannte Herausforderer scheint in diesem speziellen Fall die BürgerInneninitiative, die sich auf eine Kraftmessung mit den „Gästen“

¹⁴⁵ „Wir wollen erreichen, dass das Wohnen in Wien erträglich bleibt – ein konfliktfreies Miteinander im Hinblick darauf, dass es sich um *unser Land* handelt und wir *unsere Traditionen* gewahrt wissen wollen. Wir sind für eine multikulturelle Gesellschaft, solange die Spielregeln eingehalten werden und wir nicht das Gefühl haben, selbst Fremde im eigenen Land zu werden.“ (<http://www.moscheeade.at/index.php?sid=klarstellung>)

ihrer Straße einlässt. Denn es funktioniert nicht, dass ein bundesweit gültiges Recht diesen Machtkampf für jeden Bezirk ausficht, tatsächlich hat jede Gemeinschaft ihre eigenen Rituale und damit eigenen Maßstäbe (vgl. Pitt-Rivers 1992: 22), geht es um die Integration eines oder mehrerer Fremder. Die Subeinheiten einer postmodernen Stadt schaffen sich interne Regelsysteme (vgl. Bukow 2001: 47), die als Aufnahme-rituale gewertet werden können.

Doch wie endet nun ein solches Ritual, bei dem man sich bis aufs Blut gegenüber gestanden ist? Kann nach einem solchen Kräftemessen überhaupt noch eine (gute) Nachbarschaft möglich sein? In Stammeskulturen gingen diese Kämpfe meist friedlich aus und endeten mit der Aufnahme der Fremden und der Herausforderer übernahm eine Art Patenverhältnis zum Fremden. Und auch heute kann ein Konflikt um „Fremdartigkeit“ integrativ wirken, da seine Sichtbarkeit eine Lösung anstrebt. Allerdings kann es auch zu einer Verhärtung der sozialen Positionen in dieser Gruppenbildung führen, die wiederum zu einer Rationalisierung führt und als Kategorie legitimen Bestand hat.

Zusammengefasst entstehen diese Kategorien von Gast und GastgeberInnen durch das „Fremdsein“ an sich, aber diese gesellschaftlich fixierte Zuschreibung des „Fremden“ hilft auf der andere Seite eben diese Ängste vor den Fremden zu bannen, in dem es die eigene „Wir“-Position des Alteingesessenen, die Versicherung der eigenen Gruppenzugehörigkeit als Bezugssystem bestärkt. Und so ergeben sich zuletzt drei Reaktionen auf das Fremde:

1. „Fremdes wird schematisch abgewehrt.
 2. Unverstandenes wird magisch-kausal gedeutet.
 3. Verunsicherung wird durch gruppenhaftes Vorurteil gedämpft.“
- (nach Buchkremer 1977:34)

6.2 Öffentlichkeit und Privatheit

In diesem speziellen Konfliktfall wird auch die raumbezogene Kategorie des sozialen Lebens in der Frage nach Öffentlichkeit und Privatheit gestreift. Diese beiden ungenauen Begrifflichkeiten und ihre liberale Auslegung gerade seit der Aufklärung beschäftigen viele politikwissenschaftliche TheoretikerInnen von Aristoteles (oikos und polis) und Platon (politeia) über Hobbes (Leviathan) oder Locke oder bis hin zu Arendt (vita activa) und Habermas (Strukturwandel der Öffentlichkeit). Die Trennung zwischen dem Politischen und Nicht-Politischen ist es, das die Abgrenzung der beiden Sphären für liberale DenkerInnen ausmachte. Der Staat repräsentierte die unantastbare Institution der Öffentlichkeit und die

¹⁴⁶ Boas, Franz: The Central Eskimo, 1887, Washington, S.609, zit, nach Pitt Rivers 1992: 18f

Menschenrechte als jene Verteidigung der privaten Sphäre gegen diese Institution. Die Privatsphäre nahm die Dimension von Gesellschaft, beziehungsweise der persönlichen Entfaltung des Individuums ein. Doch diese Trennung löst sich auf und scheint willkürlich, denn zum einen drängt das Private in den öffentlichen Raum (vgl. Diskussion um Personenwahlkämpfe, Politainment, Geschlechterkonstruktionen, etc.), und gleichzeitig beschränkt und regelt dieser den Raum des Individuums (vgl. Diskussion zur Regelung von Sexualität, Abtreibung, Genmanipulation, (Daten-) Überwachung, etc.).

Es scheint offensichtlich, dass es zu Überschneidungen und Vermischungen des Öffentlichen und Privaten kommt. Doch was bedeutet diese Vermischung für den Bereich der Religion? Die Religion scheint eine Art „Sonderstatus“ in der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit einzunehmen. Denn sie ist zwar nach den Bestrebungen eines säkularen Staates Teil der privaten Sphäre, nimmt aber doch Platz im öffentlichen Leben ein, soll aber von den Institutionen der Öffentlichkeit getrennt sein. So würde sich als theoretisches Konstrukt eine Art „doppelte Staatsfreiheit“ ergeben. Das bedeutet, dass eben wie die Kirche, die Religion an sich keinen Einfluss mehr auf den Staat auswirken soll, soll auch der säkulare Staat keinen Einfluss auf Religion haben.

Und eben dieses Dilemma, das anhand des Paradoxon der Säkularisierung schon aufgezeigt wurde, beinhaltet den Streit zwischen Religionsfreiheit und Neutralitätspflicht und die Sicherung dieser Freiheiten als moralische Qualität des Staates. (vgl. Bauer 2007: 1, Bielefeldt 2003: 15) Und eben diese Doppelmoral des Säkularismus, die „dem christlichen Glauben im öffentlichen Leben (...) einen zentralen Platz zuweist, in den Manifestationen islamischer Religiosität hingegen sofort ein existenzbedrohendes Problem sieht“ (Bauer 2007: 8) ist es auch, die verhindert, „dass der europäische Islam aus den Hinterhöfen und Kellerlokalen herauskommen und sich der Öffentlichkeit stellen kann (und muss!).“ (ebd.)

Doch in diesem konkreten Konfliktfall geht es nicht um die Sichtbarmachung eines islamischen Symbols, wie zum Beispiel einer Moschee oder eines Minarets sondern um die Aufstockung eines bereits bestehenden Gebäudes. In der Regel stößt sich schließlich die GastgeberInnengesellschaft an der ersten Änderung, die sie erfährt – und zwar meist im Stadtbild, dass durch die Einführung von neuen, „fremden“ religiösen Symboliken eine Neuerung erfährt. Meist ist es also der Architekturstil, den es zu verhandeln gilt und den man zu „europäisieren“ versucht¹⁴⁷. Darf eine Moschee ein Minarett haben, muss jede Moschee ein Minarett haben, wie hoch darf es sein, in Europa, in Österreich und in der Türkei? In diesem speziellen Konfliktfall gibt es aber gar keine Moschee und kein Minarett, und es gibt auch kein Ansuchen des Muezzinrufs. In diesem Fall ist es ein schlichtes,

¹⁴⁷ Vgl. Kompromiss in Bad Vöslau: Hier wird ein Minarett errichtet, das aber nicht so aussieht, weil es

baufälliges Haus, das um einen Ausbau und eine Aufstockung ansucht. Ein Hochhaus zwischen vielen. Aber es ist eben nicht „nur“ ein Haus, es ein Kulturzentrum. Ein türkisch-islamisches Kulturzentrum. Nicht das Bild des Hauses passt nicht in die Öffentlichkeit, sondern, das was sich darin befindet. Am Ende ist es also ein Machtkampf, der keine Fragen um islamische Symboliken im öffentlichen Raum oder die Stadtentwicklung betrifft. Es geht hierbei nicht um Religion. Und trotzdem benennt sich die BürgerInneninitiative „moscheeade“, weil eben dieser Titel der Frage nach Öffentlichkeit und Privatheit und die Frage nach den „Eindringlingen“ in die österreichische, christliche Öffentlichkeit aufwirft. Sie klammert sich an den Konflikt den es im Allgemeinen zu geben scheint, aber nicht ihren speziellen Fall dominiert. Vielmehr ist es der Angriff auf den öffentlichen Raum, der den GastgeberInnen „gehört“ und eine Art Gleichberechtigung zumindest in der Höhe des Hauses einfordert. (Vgl. Rex 1991¹⁴⁸)

In gewisser Weise hängt die Idee von Öffentlichkeit und Privatheit also auch mit dem sozialen Zusammenleben, dem Geflecht von Machtbeziehungen innerhalb einer EinwandererInnen-Gesellschaft zusammen. Denn es sind aus der Sicht der GastgeberInnen die ZuwandererInnen, die in „ihren“ öffentlichen Raum, ihre „private, geschlossene“ Öffentlichkeit eindringen wollen, ob es nun durch religiöse Symboliken, eben den Ausbau von Gebäuden oder Repräsentation im öffentlichen Dienst ist. Die Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit ist zum Selbstverständnis der westlichen Demokratien geworden und so wurden bestimmten Lebenswelten und eben auch den Gästen die Existenz im öffentlichen Raum unausgesprochen abgesprochen. Vielleicht muss dieses Prinzip der Trennung neu verhandelt werden und die darin Agierenden sich diesem neuen Muster anpassen (vgl. Pitt-Rivers 1992: 30). Oder ist dieser Konflikt um MuslimInnen oder ZuwandererInnen im Allgemeinen im öffentlichen Raum noch nicht stark genug, um diese Ordnung zu zerstören? Kann die althergebrachte Staatsform tatsächlich in Frage gestellt werden?¹⁴⁹ Solange es nicht zum Konflikt mit offenem Ausgang kommt, wird es eine „österreichische“ Lösung, ein „Muddeling Through“ geben, aber keine Antwort auf diese Frage.

“Islam – in its context as a representation and an instrument of collective action – not only wants to be accepted in the public space, but also needs to be recognised (...) in, by, and through the public space.” (Allievi 2004: 187)

die Höhe der Moschee nicht überragt.

¹⁴⁸ „Schon die Differenzierung in privat und öffentlich selbst ist aus Rex´ Sicht eine Herrschaftstechnik. Dominante Gruppen versuchen so; Zuwanderer von der Teilhabe am öffentlichen Raum aus- und in die Privatsphäre einzuschließen.“ zit. nach Hüttermann 2006: 14

¹⁴⁹ Vgl. Begriff Verfassungspatriotismus nach Sternberger, D.: Verfassungspatriotismus, Schriften Bd. 10, 1990, zit. nach Rieger, Günter 2004: 1034

6.3 Staats- und Gesellschaftsbürger

Was mit dem Konzept vom Gastrecht schließlich vor allem deutlich geworden ist, ist, dass es keine Integration und vor allem keine Lösung des Konflikts geben kann, solange die Konfliktparteien sich nicht auf gleicher Augenhöhe zueinander sehen. Dieser Zustand muss existent sein, damit „(...) diese sich in der Zivilgesellschaft gegenseitig als Staatsbürger, (...) anerkennen können“ (Habermas 2008: 39) und sich diese Koexistenz weg von einer Duldung und hin zur Inklusion entwickelt. Man muss MigrantInnen im Staatssystem sehen können (vor allem in der Partizipation am politischen System), sie müssen ihren Teil der politischen Rechte auch wahrnehmen, fehlen sie in der Repräsentation und sind somit schon wieder nicht Teil des Staates, sind sie über den Zustand der Duldung noch nicht emporgewachsen.

„Das Toleranzprinzip wird vom Verdacht der hocharfahenen Duldung erst befreit, wenn die Konfliktparteien auf gleicher Augenhöhe zu einer Verständigung *miteinander* gelangen.“ (Habermas 2008: 40)

Diese „Toleranz“ muss als eine rechtliche Basis von Seiten des Staates, die unterschiedlichen Überzeugungen Raum gibt, ermöglicht werden. Daneben muss aber auch gegenseitige Anerkennung und Zugeständnisse unabhängig von der eigenen Wertschätzung existieren, und dieser Prozess wiederum kann nur in der Zivilgesellschaft erfolgen. Um eine Inklusion aller BürgerInnen in die Zivilgesellschaft zu erreichen sind also zum einen materielle Voraussetzungen vom Staat aus zu erfüllen, die eine soziale Gleichstellung ermöglichen. Diese materiellen Aspekte, wie zum Beispiel die Integration in Institutionen wie Kindergärten, Schulen, Hochschulen sind aber ebenfalls Teil der Debatte und eben Orte, an denen diese Diskussionen weiter ausgetragen werden. Das bedeutet für beide Seiten eine Veränderung. Was der Integrationsprozess für die GastgeberInnen bedeutet, ist sich zunächst nicht mehr als solche zu sehen und die Strukturen zu schaffen, in denen ZuwandererInnen nicht nur die Staatsbürgerschaft annehmen, sondern auch Teil der Gesellschaft sein können. Zum anderen bedeutet es aber auch für die „Gäste“, die keine mehr sein wollen, sich aus der Umklammerung ihrer Subkulturen¹⁵⁰ zu lösen. Dieses (fehlgeschlagene) Zusammenspiel lässt sich auch in dem gegebenen Konflikt beobachten. So zum Beispiel sieht die BürgerInneninitiative, dass die „Toleranz zu schmerzen beginnt“¹⁵¹

¹⁵⁰ „Dieser Verfassungsstaat kann den Bürgern gleiche Religionsfreiheit nur unter den Auflagen garantieren, dass sie sich nicht länger in den integralen Lebenswelten ihrer Religionsgemeinschaften verschanzen und gegeneinander abschotten“. (...) „Bereits der liberale Staat gewährleistet Religionsfreiheit als Grundrecht, so dass religiöse Minderheiten nicht mehr nur geduldet und vom Wohlwollen einer mehr oder weniger toleranten Staatsmacht abhängig sind. Aber erst der demokratische Staat ermöglicht die unparteiliche Anwendung dieses Prinzips.“ (Habermas 2008: 39)

¹⁵¹ Hannelore Schuster

und die Voraussetzung zur Integrationsbereitschaft und der Wille zur Loslösung aus der Subkultur als kulturelle Voraussetzung beispielsweise durch den Bau des eigenen Kindergartens innerhalb des Kulturzentrums nicht gewährleistet sind. Das Gegenargument der ZuwanderInnen hierzu ist allerdings, dass die materiellen Aspekte nicht erfüllt sind, da in alternativen, österreichischen Institutionen die Struktur zur Integration (z.B. keine Deutschkurse für Kinder) nicht gegeben ist und sich dieser (eigene¹⁵²) Kindergarten als ein Versuch der Schaffung einer solchen Institution sieht, die Chancengleichheit garantieren kann. „Uns geht es in erster Linie um Deutsch. Das ist eine Kooperation mit MA 17.“(Nihat Koca) Die Schaffung dieser eigenen Institution wird also als Beitrag eben zur Integration auf dem Weg zum Staats- und schließlich auch Gesellschaftsbürger gesehen.

„Als demokratische Staatsbürger geben sie sich selbst die Gesetze, unter denen sie als private Gesellschaftsbürger ihre kulturelle und weltanschauliche Identität bewahren und gegenseitig respektieren können.“ (Habermas 2008: 39) Zuerst muss also das Konzept des Systems an sich, auf dessen Grundlage individuelle (religiöse) Identitäten gepflegt werden können, akzeptiert werden. „Citoyennete ist die individuelle Zugehörigkeit zu einem demokratischen Gemeinwesen, nicht zu einem Kollektiv. Für einen Euro-Muslim müsste die Erlangung einer europäischen Staatsbürgerschaft mit der Erwartung einer Identifikation und der Loyalität zum demokratischen Gemeinwesen verbunden sein (...)“ (Tibi 1993: 72) Und als GesellschaftsbürgerIn ist es als österreichische(r) StaatsbürgerIn mit türkisch muslimischen Hintergrund möglich nicht nur Träger und Mitglied des politischen Systems zu sein, sondern auch seinen Glauben im Rahmen der Gesetzeslage auszuleben und seine eigene Identität somit zu bewahren. (vgl. Habermas 2008: 39) Die Öffnung muss also von beiden Seiten passieren, wie schon angemerkt. Das bedeutet „erstens die differenzempfindliche Öffnung des politischen Gemeinwesens für die gleichberechtigte Einbeziehung fremder Subkulturen und zweitens die liberale Öffnung dieser Subkulturen für die gleichberechtigte individuelle Teilnahme ihrer Mitglieder am demokratischen Prozess“ (Habermas 2008: 40f) zu garantieren.

7 Islamophobie in Österreich

In diesem Kapitel sollen schließlich die Thesen erläutert werden, warum es sich speziell in diesem Konflikt nicht um das Phänomen der Islamophobie handelt. Oder konkreter, was für die These spricht, dass es sich hierbei um Begriffe wie Rassismus oder im Speziellen Xenophobie gegenüber türkischen MigrantInnen handelt und es nicht der Faktor der Religion ist, der die Debatte bestimmt. Diese dargestellte Transformation der Argumente, liegt laut

¹⁵² Der Kindergarten ist für die Anmeldung Kinder jeder Staatsbürgerschaft und Herkunft offen.

den folgenden Thesen auf dem KultUr-Knall als Voraussetzung, dem Islam an sich als Kristallisationsereignis und auf der Einreihung des Konflikts in internationale und nationale Ereignisse. Die Nutzung dieser Faktoren durch Dritte AkteurInnen wird durch die Pfadabhängigkeit und dem Faktor des Wahlkapitals versucht aufzuzeigen und soll den für Österreich, in diesem Fall der Brigittenau zutreffenden Spezialfall in Bezug auf Islamophobie skizzieren.

7.1 Der KultUr- Knall

Zunächst möchte ich hier ein gedankliches Experiment und einen Exkurs wagen und damit versuchen zu erklären, woher die Annahme kommt, dass sich ein Konflikt, wie er hier dargestellt wurde nicht anhand von Begriffen wie Religion oder „Kultur“, die sich auf ein Glaubensbekenntnis begründet, analysieren lässt. In den letzten Jahren hat sich die Debatte um Zuwanderung zunehmend in den Bereich der „Kampf der Kulturen“ verschoben. Insbesondere der gleichnamige Artikel in „Forgein Affairs“ und das später erschienene Buch von Samuel P. Huntington und seine These des Rassismus der Kulturen und dessen Unvereinbarkeit mit Multikulturalismus läuteten den KultUr- Knall ein, womit die Instrumentalisierung von Kultur, die „Kulturalisierung“¹⁵³ gemeint ist. Innerhalb dieser neuen Konflikte ist es zu einer sehr einseitigen Fixierung auf Religion und Kultur gekommen. (vgl. Bielefeldt 2007: 32) Denn auch („blockfreie“) Gegenthesen, wie die von Francis Fukuyama zum Beispiel, begründeten das „Ende der Geschichte“ unter anderem anhand homogener Kulturen.¹⁵⁴ Dass die westliche und die islamische Welt (Die Religion Islam wird hier mit einer Kultur gleichgesetzt ohne Berücksichtigung von Nationalität oder Ethnizität.) sich mit all ihren kulturellen Unterschieden gegenüber stehen, sah Huntington nicht nur als internationales Phänomen, sondern auch innerstaatliches Konfliktpotenzial. „Huntington wurde – ganz besonders nach den Anschlägen vom 11. September 2001 auf das World Trade Center in New York – als Prophet eines westlich-muslimischen Konflikts rezitiert.“ (Schmidt-Laubner 2007: 11)

Nach der Frage einer solchen Einordnung der Welt und dem kulturellen Rassismus (vgl. z.B. Bade 1996: 20) ließen sich schon viele hinreißen. Henry Kissinger zum Beispiel, der die Welt nach einem neuen Blockmodell zu ordnen versuchte. Auch Galtung, der von einer siebenpoligen Welt ausgeht, schließt sich der Idee der Blöcke an. Er konstruierte in dieser Idee schon zusätzlich kulturelle Grenzen, die vor allem an den Beziehungen „Christentum und Islam“ oder „Okzident und Orient“ entlangliefen. (vgl. Flatz 2000: 61) Vom „Krieg der

¹⁵³ Im Sinne des Beschränkens auf Kultur und Kulturkreise und Ausblendens anderer, wie zum Beispiel sozialer Dimensionen. (vgl. Schmidt-Laubner 2007: 9)

¹⁵⁴ Fukuyama nennt die Kultur als Überbegriff für die Gemeinsamkeit von freier Marktwirtschaft und liberaler Demokratie als einen der verbindenden Gründe, warum westliche Demokratien keinen Krieg mehr gegeneinander führen.

Zivilisationen“ spricht dann außerdem in den neunziger Jahren Bassam Tibi, der einen Konflikt zwischen grenzgängigen Weltanschauungen als zukünftige Kriegsargumentation sieht. Und so entfesselte Samuel P. Huntington und sein Artikel „Clash of Civilisations?“ nur einen Riesen, der bis zu diesem Zeitpunkt friedlich unter der Oberfläche geruht hatte. Und aus diesem moralischen Kapital und dem „religiösen Gewissen“ der Menschen wurde Kapital geschlagen. Nicht nur berief sich Huntington, wie seine Vorgänger, auf die Blocktheorien, sondern stellte eindeutig klar, dass die diversen Kulturkreise¹⁵⁵ einzige Grundlage für zukünftige Konflikte seien. Seine überschlagende Zuteilung und die groben Unterscheidungen wurden so nicht nur Mittelpunkt einer bis heute andauernden Debatte, sondern fanden sich in mitten einer selbst erfüllenden Prophezeiung wieder. Denn die stärkste Kritik, die in diesem Zusammenhang getätigt wurde, kam von Dieter Kramer, der feststellte: „Er (Anm.: Huntington) *beschreibt* nicht den Krieg der Kulturen, sondern es *ist eine Kriegserklärung an andere.*“ (Kramer 1994: 463)

Es gibt verschiedene Möglichkeiten an die Erklärungsversuche von Konflikten heran zu gehen. So können Konflikte beispielsweise rein materialistisch als Analyse der ökonomischen Faktoren gesehen werden, psychologisch analysiert würde man wahrscheinlich im Bereich der Gruppendynamik und Aggression argumentieren oder innerhalb der Biologie die Instinkte als Ursache sehen. Huntington hat sich entschieden Konflikte auf eine idealistische Art und Weise abzuhandeln und sucht die Ursache des Konfliktes im Menschen, genauer in seiner Kultur. Die Kultur wird für Huntington zum Dreh- und Angelpunkt des weiteren Verlauf der Konflikte. Kulturelle Bruchlinien stellen laut Huntington die größte Gefahr für den Frieden dar. Weder die ökonomischen, politischen oder ideologischen Differenzen, sondern die kulturellen Grenzen werden zu blutiger Feindschaft führen. (vgl. Huntington 1996: 21) „Die wesentlichen Unterschiede zwischen Menschengruppen betreffen ihre Werte, Überzeugungen, Institutionen und Gesellschaftsformen, nicht ihre Körpergröße, Kopfform und Hautfarbe.“ (Huntington 1996: 53) Warum wird die „Huntington-Theorie“ über die neuen Grenzen des Krieges mit in diesen Bezirk-Konflikt einbezogen? Weil es sich um eine Art „lokale Variante des Clash of Civilizations“ (Hüttermann 2006: 61) handelt, wie viele öffentliche Wahrnehmungen bestätigt meinen:

„In der Dammstraße in der Brigittenau herrscht ein regelrechter *Streit zwischen den Kulturen.*“ (ORF, Wien heute, 11.04.08)

¹⁵⁵ Die Idee Huntingtons beruht auf der Annahme, dass nach dem 19. Jahrhundert, das den Kampf der Nationen beinhaltete und dem 20. Jahrhundert, das von Kämpfen um Ideologien geprägt war, jetzt im 21. Jahrhundert der „Kampf der Kulturen“ („Clash of Civilisations“) bevorstände. Damit widersprach er den Thesen, die bis hier hin Kooperationseuphorie vorausgesagt hatten. Die Kulturkreise, die sich in diesem Kampf gegenüberständen seien folgende: Der Westen, Lateinamerika, Japan, Orthodoxie, der

„Kulturkampf in der Brigittenau“ (Standard, 13.09.08)

Doch wenn es um die Frage nach Kulturen geht, sollte auch kulturwissenschaftlich an eine Antwort herangegangen werden. In Hinsicht auf die Darstellung der Transformation des Konflikts auf drei Ebenen gibt es ein Modell, das hier eingeschoben werden sollte, das sich ebenfalls auf drei Ebenen der Gesellschaft begründet: Die pyramidische Grundlage des Kulturmaterialismus nach Marvin Harris (1989). Der Kulturmaterialismus verfolgt ein Modell nach drei Grundpfeilern, nach denen eine Gesellschaft aufgebaut ist.

Infrastructure – Structure – Superstructure¹⁵⁶

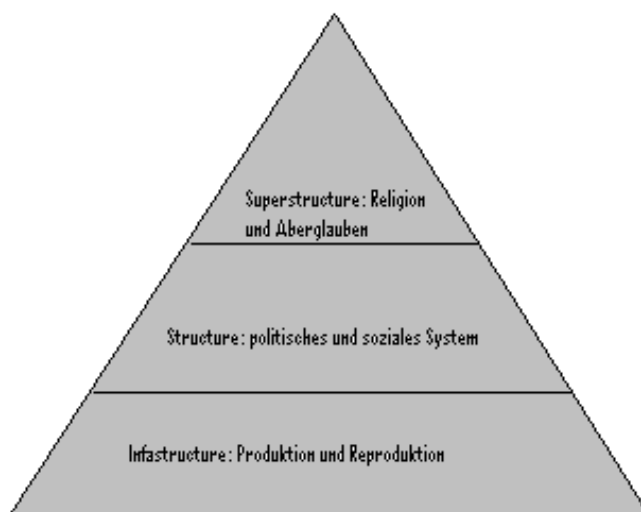


Abb. 3: Pyramide des Kulturmaterialismus

In diesem Dreieck des Kulturmaterialismus bauen die drei Grundpfeiler basisgebend aufeinander auf. Die Ebene der *infrastructure* beherbergt den Modus der Produktion und Reproduktion. Die *structure* dagegen stellt die Ebene der sozialen und politischen Struktur dar, in der auch ein solcher Konflikt, wie er in dieser Arbeit untersucht wird, angesiedelt werden könnte. Diese *structure* wird von der *infrastructure* und den Voraussetzungen, die sich durch sie ergeben bestimmt. Die letzte Dimension, die *superstructure* dagegen stellt die Ebene des religiösen Kults, der Kultur an sich oder zum Beispiel Spiritualität dar, die sich aufgrund der Voraussetzungen der zweiten Ebene, der *structure* bilden konnten. Dieses Modell funktioniert nicht rückläufig. Das bedeutet, dass die Religion, die sich in dem Modell von *infrastructure*, *structure* und *superstructure*, in der *superstructure* befindet, nicht als Auslöser für die Gegebenheiten in der *structure* zu werten ist. Wichtig ist, was in der *infrastructure* an Voraussetzungen, auch zum Beispiel oder gerade der Vergangenheit

Islam, Konfuzianismus (und Afrika). Afrika wird von ihm jedoch nicht klar als eigener Kulturkreis definiert.

gegeben sind, denn nur hier lassen sich die Kausalketten herleiten. Die Kultur allerdings ist etwas Höhergeistiges, dass in diesem Themenkomplex selbst nicht als Auslöser, sondern wenn als Legitimation für den Einzelnen zu werten ist.

Geht man zum Beispiel der Frage nach der Unterscheidung der Konfliktparteien in der Brigittenau und der raschen überregionalen Zustimmung durch SympathisantInnen nach, stößt man ebenfalls auf die theoretische Differenzierung in „Kulturkreise“:

„Die Gewalt zwischen Staaten und Gruppen aus unterschiedlichen Kulturkreisen jedoch trägt den Keim der Eskalation in sich, da andere Staaten und Gruppen aus diesen Kulturkreisen ihren „Bruderländern“ (...) zu Hilfe eilen werden.“ (Huntington 1996: 24)

Huntington sieht die gemeinsame Kultur als gemeinsamen Grund für und miteinander zu kämpfen. Das ist den Kulturmaterialisten zu wenig. Die Erklärung liegt laut ihnen in dem Modell der „indirect fitness“, die die Verteidigung des eigenen (direct) oder blutsverwandten Genpols als Erhaltung und Weiterverbreitung des Genpols, im Sinne von Geburtenraten beispielsweise sieht, was auch zur Erklärung für die Unterstützung der Sympathisanten aus anderen Bezirken im speziellen Fall der Brigittenau herangezogen werden könnte. Es geht also um einen Kampf, der Kapital im räumlichen Sinn (weitere Beispiele sind auch ökonomische Faktoren, wie zunehmende Arbeitslosigkeit) und nicht die Kultur als Ursache hat.

„Wir werden zur Minderheit im eigenen Land gemacht. Das ist ein Überlebenskampf für unser Land (...)“¹⁵⁷

Und auch in der Theorie des Fremdseins stecken territoriale Instinkte, die eine „Fremdabwehr“ (Buchkremer 1977: 38) bedingen. So kann dieser kulturmaterialistische Ansatz im Kampf um räumliche Ressourcen (infrastructure) und ihrem Zugang beispielsweise zum Konflikt werden. Der Aspekt der steigenden Bevölkerungsdichte (auch durch Zuwanderung) scheint als immer wiederkehrende kulturmaterialistische Begründung für Konflikte auf. Schon Malthus beschäftigte sich 1798 mit der Schere zwischen Ressourcenbedarf und -angebot, die sich bei steigender Bevölkerung immer weiter öffnet. „In der Tat spricht etliches dafür, dass das Gleichgewicht zwischen Bevölkerungsgröße und Ressourcen der eigentliche Grund für Banden- und Dorfkriege ist.“ (Harris 1990: 50) Es geht also um den eigenen „Platz“¹⁵⁸, den man sich schaffen will, auch den, den man im übertragenden Sinne in der Gesellschaft halten möchte. Und nicht nur im übertragenden Sinne – tatsächlich argumentieren AusbaugegnerInnen in kurzen Gesprächen und bei der

¹⁵⁶ Nicht mit den drei Ebenen des Konflikts gleichzusetzen

¹⁵⁷ Peter Westenthaler, im Standard, 26.06.06, S.8

¹⁵⁸ Frau Schuster argumentiert zum Beispiel mit sichtbaren religiösen Symbolen, die ihrer Meinung nach in Österreich keinen „Platz“ haben, wie zum Beispiel dem Kopftuch.

Demonstration mit der Theorie, es würden immer mehr türkische Kinder geboren, sie würden so zu sagen zu einer Mehrheit heran wachsen und sich „hier (Anm.: in Österreich, Wien, der Brigittenau, Dammstraße) breit machen.“ „Österreich hat viel zu viele Asylanten, die bei uns wie die Made im Speck leben. (...) Es sei deshalb klar und deutlich gesagt: Es gibt keinen Rassismus, sondern nur einen Selbsterhaltungstrieb.“¹⁵⁹

Warum also dieses Fokussieren auf die „Kultur“ als Auslöser und Grund für Konflikte, wenn doch deutlich ist, dass es (speziell durch Politisierung) viel mehr Legitimationsversuch ist? Warum wird der Versuch unternommen, Fremdheit und Konflikte anhand von Glauben und damit verbundenen Kulturkreis „Islam“ zu manifestieren und somit eine „kulturalistische Reduktion“ (Bukow 1996: 49) zu provozieren? Der eigentliche Hauptanspruch kommt vom Menschen selbst, der wissen will, warum. Überschlagsmäßige Gut- und Böse-Einteilungen, die Gewissheit selbst auf der „richtigen“ Seite zu stehen und darüber hinaus, die Bestätigung selbst nur Teil eines Ganzen zu sein und keine Verantwortung für individuelle Handeln zu tragen – das sind die Anforderung an neue Konflikterklärungen. Und das sind auch die Gründe, warum idealistische Erklärungsversuche immer wieder an Aufmerksamkeit gewinnen, während materialistische Aussagen gemieden werden.

Bei diesem gedanklichen Experiment geht es nicht darum eine Reduktion der Konfliktgründe durchzuführen, sondern viel mehr Konflikte dieser Art zu hinterfragen. Denn es zeigt sich generell eine grobe Fehlwahrnehmung in der Dynamik des Integrationsprozesses, weil es sehr oft hierbei nur um islamische, religiöse Symbole geht, die sinnbildlich für den Integrationskonflikt geworden sind, während gerade Faktoren der Bildung oder auch sozialökonomische oder rechtliche Aspekte zunehmend in den Hintergrund treten und innerhalb des Konflikts keine Erwähnung mehr finden. „Mit einem „clash of civilizations“ zwischen Christentum und Islam hat dies alles wenig zu tun.“ (Bielefeldt 2007:10)

7.2 Pfadabhängigkeit / Österreich als Spezialfall

„Wenn ich bei den (Anm.: israelisch-palästinensischen) Friedensgesprächen etwas zu sagen hätte – egal, ob in Wye, Oslo, oder wo auch immer- , würde ich die Tontechniker anweisen, die Mikrophone abzuschalten, sobald irgendeine Verhandlungspartei anfängt, von der Vergangenheit zu reden. Sie werden dafür bezahlt, Lösungen für die Gegenwart und für die Zukunft zu finden.“¹⁶⁰

In einer perfekten Welt, in der absolute Gerechtigkeit herrschen kann, muss, so sagt unter

¹⁵⁹ Leserbrief von Werner Weiser (Wien), Kronenzeitung, 27.07.2008, S.27

¹⁶⁰ Oz, Amos: Israelis und Araber: Der Heilungsprozess, in: Dialog der Kulturen im Zeitalter der Globalisierung, 1998, Bad Homburg, S. 83; zit. nach Assmann 2000: 34

anderem einer der berühmtesten Gerechtigkeitstheoretiker, John Rawls, der *status naturalis* herrschen („initial situation“ nach Rawls 1971: 28). In diesem Status wissen die Menschen nichts von sozialen Schichten, kennen ihren eigenen Stand nicht und ihr Blick auf die Vergangenheit ist durch den **Veil of ignorance** („Schleier des Nichtwissens“ nach Rawls 1971: 159ff) verschleiert. In diesem Moment können die Menschen Gesellschaftsverträge schließen und gerecht handeln. Es gibt keinen veil of ignorance. Vielmehr gibt es das eigene, das kollektive, das konstruierende Gedächtnis, es gibt Gruppenabhängigkeiten, Geschichtsbücher und Historiker. Und dann gibt es Konstruktionen und Argumentationen, die auf eben diese zurückgreifen.

In der Frage, inwiefern die Pfadabhängigkeit im Sinne von weit hergebrachten Argumentations- und Legitimationsmustern in diesem Konfliktfall eine tragende Rolle in Hinsicht auf die von den AusbauegnerInnen formulierte Xenophobie gegen türkische MigrantInnen spielt, werden zunächst zwei theoretische Begriffe verwendet:

Primordialismus und Konstruktivismus.

Im Konzept des Primordialismus (vgl. z.B. Edward Shils 1957; Clifford Geertz 1963,1973¹⁶¹) wird davon ausgegangen, dass sich ethnische Gruppen anhand ihres kulturellen Erbes formieren. Damit gemeint ist die gemeinsame Vergangenheit und darüber hinaus die ursprünglichen Beziehungen, die schon vor der Geburt des Einzelnen existent waren. Dies bildet eine Art „Basisidentität“ (Sökefeld 2007: 32), die auf einer gemeinsamen „Wesenheit“, hervorgerufen durch die gemeinsame Vergangenheit, beruhen. „Damit verbunden ist die Sicht, dass Gemeinschaften und Identitäten historische Kontinuität aufweisen und sich – wenn überhaupt – eher langsam verändern.“ (ebd.) Somit sieht der Primordialismus das „Hineingeborenwerden“ in eine Gemeinschaft als gegebenes Faktum. Im Gegensatz hierzu verläuft die Theorie des Konstruktivismus (vgl. z.B. Max Weber 1990), der davon ausgeht, dass diese Art der Identität schlicht Konstrukt ist. Und auch hierbei spielt der Gedanke des Primordialismus eine zentrale Rolle, da sich auch dieses Konstrukt auf Historie berufen und die Identität als gegeben erachtet werden kann. „In der Regel sind Identitätskonstruktionen nur dann erfolgreich und durchsetzbar, wenn sie an Erfahrungen anschließen können, wenn sie etwa wichtige Symbole aufgreifen und überzeugende Interpretationen für Ereignisse und gesellschaftliche Konstellationen anbieten.“ (Sökefeld 2007: 33) Tatsächlich ergibt sich also eine Art des Zusammenwirkens zwischen diesen zwei Begriffen, da die Gruppe, die ihre gemeinsame Identität konstruiert, sich im Glauben auf den Primordialismus begründet und auf den Gedanken, dass Sprache, „Rasse“ und die regionale Abstammung auf ewig verbinden. (Geertz 1963 nach Gröpel 1999: 146)

In Hinsicht auf die Projektion des Konflikts in eine weit zurück liegende europäische Vergangenheit, muss gerade in Österreich, wo der Zwiespalt zwischen Erinnern und Vergessen Teil einer eigenen Debatte über Vergangenheitspolitik ist, eine Geschichte von Imperialismus, Kolonialismus bis hin zum Antisemitismus Erwähnung finden. Im untersuchten Konflikt in der Brigittenau tauchen vor allem die Jahreszahlen 1529 und 1683 immer wieder auf. Die **Türkenbelagerungen von Wien** wurden beispielsweise auf der Podiumsdiskussion, der Veranstaltung der BürgerInneninitiative mehrmals wiederholt, so betonte unter anderem der „Islamreferent“ Christian Zeitz dort: „In der Wolfsau, das ist die heutige Brigittenau. Auf diesem historischen Boden stehen wir auch heute.“ Oder die späteren Äußerungen des Parteiobermannes der FPÖ, Heinz Christian Strache, wurden wie folgt in den Medien zitiert:

„Er (Anm.: Heinz Christian Strache) warnte vor einer Islamisierung und der ‚*dritten Türkenbelagerung*‘, die es zu verhindern gelte.“¹⁶²

In diesen Aussagen werden die Zusammenstöße kriegerischer Natur (unter anderem auch direkt in der Brigittenau, die früher Wolfsau hieß) mit den „Türken“ (dem Osmanischen Reich) gegenübergestellt. Hier wird nach einer Art „politischen Totenkults“ (Assmann 2000: 34) versucht eine emotionalisierende (Bluts-) Verbindung zu den damals kämpfenden ÖsterreicherInnen zu konstruieren, die mobilisieren und eine Pflicht verankern soll. „Unsere Väter“ haben gegen die Türken gekämpft, es scheint somit Aufgabe, es ihnen nach zu tun. („Da die Grünen immer behaupten, dass wir Österreicher ausländerfeindlich und rassistisch sind, möchte ich folgendes sagen: Unsere Großeltern und Eltern haben nach dem Krieg dieses Land wieder aufgebaut(...).“¹⁶³) Und diese Verbindung wird durch PolitikerInnen gefördert: „Wozu haben unsere Vorfahren denn gegen die Türken gekämpft, wenn wir sie heute wieder hereinlassen?“ (Jörg Haider zit. nach: Gingrich 1999: 33)

Es wird gezeigt, dass „schon einmal“ (1529) „die Türken“ in Wien eingefallen sind und das stößt auf die gemeinsame Identität der Belagerungsmentalität. Hiermit soll ein verbindendes Gefühl zwischen der beinahe 500 Jahren zurückliegende „Türkenbelagerung“ und der Zuwanderung türkischer MigrantInnen in der Gegenwart erzeugt werden. Dieses Gefühl wiederum soll durch eine Art des moralischen historischen Gewissens der Menschen für politische Zwecke missbraucht werden. Und im Gegensatz hierzu wird nach dieser Emotionalisierung mobilisierend gezeigt, dass es tatsächlich möglich ist gegen diese

¹⁶¹ zit. nach: Feischmidt 2007: 52 und Gröpel 1999: 146

¹⁶² <http://www.orf.at/?href=http%3A%2F%2Fwww.orf.at%2Fticker%2F255123.html>

¹⁶³ Leserbrief von Werner Weiser (Wien), Kronenzeitung, 27.07.2008, S.27

Belagerung vorzugehen mit der Erwähnung von 1683 und dem imperialen Aufstieg Österreichs. Religiös wird das Ereignis der Türkenbelagerung aber hier nicht dargestellt. Nicht nur speziell in diesem Konfliktfall, also konkret bei der Podiumsdiskussion, sondern auch in den Geschichts- und Schulbüchern wird „die Türkei wird als politische Macht dargestellt, deren Bestreben die geografische Expansion ist.“ (Hamtoun 2005: 115)¹⁶⁴ Es geht also um das Territorium, die Stadt, den Bezirk, die Straße, die man „vor den Türken schützen soll“ und nicht um eine religiöse Revitalisierung. Und dabei wird die Befreiung Wiens als eine Art Vorzeichen für ganz Europa gewertet. Ebenso verhält es sich mit den Kreuzzügen, als Umbruch Europas und der Moment der Begegnung mit dem Orient. „Die Türken werden als „gemeinsamer Feind“ gesehen.“ (Hamtoun 2005: 127f) Die Darstellung in den Schulbüchern ist nicht mehr die, des Krieges gegen eine Religion, gegen „Ungläubige“, sondern vielmehr das Aufeinandertreffen politischer und ökonomischer Kräfte. Und so kam es auch zum Beispiel zu diesen Berichterstattungen (Auszüge) zur ersten Moschee in Wien:

„(...) denn gar viele kannten den Islam nicht in seinem Glaubensinhalt, und in seiner geistigen Kraft, auch nicht in seiner Spiritualität, sondern nur in Äußerlichkeiten, verbunden mit politischen und geschichtlichen Assoziationen.“ Wiener Zeitung, 21.11.1979

„(...) die politischen Assoziationen zum Islam – von den Kreuzzügen über die Türkenkriege bis hinauf zu den aktuellen Ereignissen- verdeckten den Blick auf den religiösen Kern.“ Die Presse, 21.11.1979¹⁶⁵

Die Geschichte der Türkenkriege hat aber nicht erst mit den Pflichtschulen und Medienberichten Einzug in die Köpfe der ÖsterreicherInnen gehalten, vielmehr ist sie Teil vieler Redewendungen, Sprichwörtern, Denkmäler und somit Alltag der ÖsterreicherInnen. Das „remembering together“ (Middleton/ Edwards 1990: 1-23) beruht auf dieser Form des „rhetorical organization of remembering and forgetting“¹⁶⁶ und ebenso auf seiner sozialen Institutionalisierung und erzeugt eine gemeinsame Basis für die Zukunft.

Geht man heute beispielsweise durch den Wiener Stephansdom, entdeckt man an der Nordseite bald die Kapistrankanzel, die nach dem heilig gesprochenen (1690) Johannes Kapistran benannt wurde. Ihm zu Ehren wurde die barocke Apotheose (1738) über dieser Kanzel errichtet. Es zeigt ihn als Überwinder der Türken, wie er selbst auf einem halbnackten Türken in den Himmel auffährt. Mit solchen Manifestationen und Verbildlichungen durch Denkmäler zum Beispiel wird die Verbindung zu dieser Vergangenheit Teil des **kulturellen**

¹⁶⁴ „Die Darstellung der Kriege am Balkan zwischen der Türkei und Österreich wird als Konflikt zwischen zwei weltlichen Staaten verstanden. Die beiden Staaten streben nach pragmatischen politischen Zielen, wie der Sicherung ihrer Großmachtstellung, ihrer Grenzen und ihrer Besiedlungspolitik.“ (Hamtoun 2005: 116)

¹⁶⁵ Die Presse, 21.11.1979, S.10; Wiener Zeitung 21.11.1979 ; Zit. nach Loidl 1979: 3

¹⁶⁶ „Languages (Anm.: und ihre Inhalte) are collective memory“ (Middleton/Edwards 1990: 190)

Gedächtnis. Kultur an sich ist ein ständiger Kampf gegen das Vergessen, weswegen das kulturelle Gedächtnis vor allem im Kollektiv¹⁶⁷ eine kommunikative Grundlage besitzen muss, denn erst im Kontakt mit anderen kann es sich herausbilden und erhalten werden. Das kulturelle Gedächtnis muss also erst wachsen, und das wiederum von außen in „uns“ hinein, als ein sozialer und kommunikativer Prozess. Und damit ist dem kulturellen Gedächtnis auch ein Wandel in den Auslegungen der Generationen und seine verschiedenartige Instrumentalisierung möglich (vgl. Assmann 2000: 11, 37f) denn „gerade Sichtbarkeit setzt kulturellen Sinn der Veränderung aus.“ (Assmann 2000: 103) Nach Maurice Halbwachs haben nicht nur Individuen, sondern auch Gruppen ein gemeinsames Gedächtnis, dass entwickelt werden kann, um die eigene Identität zu schützen und sie in einen Rahmen einzubinden. Damit entwickelt sich eine gewisse Kontinuität und Beständigkeit, in deren Strukturen man sich einordnen kann. „Nach Halbwachs erhält sich die Vergangenheit nicht als solche, sondern als kollektive Repräsentation in der jeweiligen Gegenwart (...)“ (Prenner 2007: 53)

Der Gedanke der Pfadabhängigkeit im Zusammenhang mit dieser Arbeit und der Beschäftigung mit dem Konflikt in der Dammstraße wird durch historische Ereignisse vor allem als Teil der Rechtfertigung einer Gruppenzugehörigkeit und auch als großer Teil der allgemeinen Legitimität des Konflikts an sich erachtet. Hier wird eine Verbindung zu einer historischen Vergangenheit geschaffen, die jetzt in der gegenwärtigen Realität Gültigkeit besitzen soll. Was hier passiert, ist zum einen eine Emotionalisierung des Konflikts, die gleichzeitig zu einer Mobilisierung einer Gruppe dienlich scheint. Die Berufung auf dieses „kulturelle Gedächtnis“ ist es, was den Weg für die Vermischung und Instrumentalisierung ebnet.

Geschichte in der Verbindung mit der Moderne und im Nutzen dieser als Erklärungsmuster für moderne Ereignisse bedeutet schlicht eine Neudefinition von Geschichte und eine Erfindung von Tradition „(*Invention of Tradition*, Hobsbawm) (...), im Sinne derer Kontinuitäten konstruiert und beworben werden, die zwischen Muslimen im heutigen Europa und jenen Individuen, Gruppierungen und Bevölkerungsgruppen verschiedener Vergangenheiten in dieser Interpretation bisher nicht existierten.“ (Tiesler 2006: 61) Es ist also eine Neukombination von **mythos und logos**, wie es speziell bei der Bildung von Neo-Nationalismen (vgl. Bade 1996: 21) der Fall ist, während der man sich auf markante historische Ereignisse und ihre Neuinterpretation und sehr einseitige Auslegung beschränkt.

¹⁶⁷ Erinnerung ist „gesellschaftliche Konstruktion, die von der Gegenwart ausgeht und dass (...) das kollektive Gedächtnis im Vorhinein gruppenbezogen erstellt (...), durch Kommunikation und Interaktion also (...) das Individuum erinnert sich also, indem es sich auf den Standpunkt der Gruppe stellt, und das Gedächtnis der Gruppe verwirklicht sich und offenbart sich in individuellen Gedächtnissen.“ (Vgl. Halbwachs Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Berlin-Neuwied, 1966; ders.: *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart 1967; zit. nach: Oexle 1995: 23

Dieses „kulturelle Gedächtnis“ wird hier von mobilisierenden und identitätskonstruierenden Kräften missbraucht und damit in ein „**Bindungsgedächtnis**“ (Assmann 2000:38¹⁶⁸) transformiert, das rückbezüglich auf die Vergangenheit prägend für das Bewusstsein nationaler Zusammengehörigkeit ist. Die mythologische Komponente ist die, die in den Köpfen der Menschen Einzug gehalten hat und derer man sich nun spezifisch regional bedient. Der Teil des logos dagegen wird beliebig politisiert und mit der Gegenwart verbunden. Hierbei ist also der Konstruktivismus zentral, der von außen angewandt wird, der aber behauptet, den Primordialismus zur Grundlage zu haben. Der Homogenisierungsprozess, das Zusammenfassen eines gemeinsamen „Schicksals“ wird Teil dieser neuen ideologischen Grundlage, die auf „kultureller Hegemonie“ beruht. „Kulturelle Hegemonie im Kontext von Geschichts- und Vergangenheitspolitik bezeichnet die im gesellschaftlichen Konflikt artikulierte Bestrebung politischer Akteure, Gruppen – und klassenübergreifende Geschichtsdeutungen zu definieren (...)“ (Sandner 2001: 14) Und hiermit scheint es leicht, dass rassistische Merkmale und Slogans entstehen. Was also deutlich zu erkennen ist, ist dass Erinnerung manipulierbar ist und den nationalen Charakter des Kollektivs aufgrund zum Beispiel eines nationalen Gründungsmythos bestimmen kann. Dieser Mythos wird durch die Medien, Schule, oder auch alltägliche Volklieder als Vermittlungstätigkeit aufrechterhalten. (Hois/Karoshi/Munz/Stachel/Suppanz/Uhl 2004: 222) Es handelt sich also um eine Art immaterielles Kulturerbe, das aber materiell verankert in Symbolen in der Gesellschaft teilweise sichtbar wird und die diese gemeinsame, sichtbare Identität als Quelle zur Legitimierung der eigenen Politik nutzt.

Und doch ist Österreich eine Art *Spezialfall*. Das Konzept des **frontier orientalism** (Grenzland-Orientalismus), das von Andre Gringich verfolgt wird, lässt sich als Beschreibung dieses Phänomens heranziehen und als Erklärungsmuster seiner Anwendungsform des „Orientalismus“ (Edward Said) in Österreich darstellen. „Anders als die klassische Form (Anm.: des Orientalismus) bezieht er sich nicht auf ferne, unterworfenen Kolonien in Übersee, sondern auf nahe Eindringlinge an „unserer“ Grenze.“ (Gingrich 2008: 6f) Österreich selbst besaß nie bedeutende Kolonien in islamisch dominierten Gebieten, sondern nur in Grenzgebieten zu diesen. Dieses direkte Gegenüberstehen im Gegensatz zu kolonialen Erklärungsmustern zeigt eine Ebenwürdigkeit und das direkte Kräftemessen mit dem „türkischen“ Gegner. In Österreich ist diese Konfrontation aber nicht nur in die Oberschichten, sondern vor allem in die „Volkskultur“ (Gingrich 1999: 31) mit eingeflossen. Anders als ein Orientalismus nach klassischem Prinzip, mit dem exotische Abenteuer in Übersee assoziiert werden, waren es viel elementarere Kämpfe um das eigene Land, von denen Österreich betroffen schien. Und gerade das Zusammentreffen mit „den Türken“ ist

¹⁶⁸ „Im Rahmen des Bindungsgedächtnisses wird die Vergangenheit immer „instrumentalisiert“.“ (Assmann 2000: 38)

das zentrale Erlebnis hierzu. „Funktionieren kann solcherlei nur, weil eine Mythos von „uns und den Türken“ schon lange vorher in die Gefühle und Denkweisen der öffentlichen Wahrnehmung eingegangen ist“ (Gingrich 2008: 6), wie eben zum Beispiel durch Schulbücher, Denkmäler, Erzählungen, Musik, Literatur und viele andere Formen. „*Turkophobie ist Nationalcharakter.*“¹⁶⁹ Gerade in Österreich war diese Form des Orientalismus identitätsbildend, da dieser im 20. Jahrhundert zur Untermauerung nationalistischer Ideologien und damit zur Instrumentalisierung diente. (vgl. Gingrich 1999: 32) Die Türkenkriege stellten den Mittelpunkt einer gemeinsamen schrecklichen, und später siegreichen Vergangenheit dar.

„In keinem anderen Mitgliedsland der EU hat die Türkei mehr Gegner. Lediglich zehn Prozent sind für den Beitritt (EU-Durchschnitt: 35 Prozent), während 80 Prozent ihn ablehnen (EU-Durchschnitt 52%).“¹⁷⁰ Und dieser xenophobe Ausnahmezustand scheint sich durch die Unterstützung der Politik, wie zum Beispiel der Aussage vom Grazer ÖVP Bürgermeister Siegfried Nagel, Graz sei ein „Bollwerk gegen die Türken“¹⁷¹ zu manifestieren. Somit ergibt sich eine Form des latenten (Grenzland-) Orientalismus, der sich immer wieder in Sprache oder Soziologie manifestiert. Unterstützt aber wird diese immer neu aufgewärmte Form der Kategorisierung des Orientalen auch durch die (österreichischen) Medien, die in Formulierungen meist eben auf diese „orientalen, türkischen, muslimischen Stereotype“ zurückgreift. Diese Art der medialen Beeinflussung ist eben schon vor 9/11 präsent und damit schon lange zurück reichend Teil der Tradition gewesen, was zum Beispiel diverse Inhaltsanalysen (z.B.: Zentrum für Türkeistudien 1995, S. 46-61; Elibol 1999: 61; Gingrich 2008: 6) vor diesem Zeitpunkt untermauern. „These examples of *kulturkampf* often become „media events“, which play an important role in the production of the social imaginary. (...) they become in the collective memory the equivalent of the historical monuments: a sort of rhetorical instrument through which social memory is constructed and remembered.“ (Allievi 2004: 195)

Und so kommt es, dass auf der Podiumsdiskussion trotz der Überschrift des „Islams“ und in der allgemeinen Argumentationsweise der rechtspopulistischen Parteien auf Formulierungen, die eine Neuauflage der Belagerung von Wien durch türkisch – muslimische MitbürgerInnen in den Wiener Parkanlagen¹⁷² prophezeien, zurück gegriffen und darauf hingewiesen wird: „Wien darf nicht Istanbul werden!“ Zwischen einer kollektiven Erinnerung, die sich aus Kolonialherren und „Belagerungsmentalität“ (Bade 1996: 20) zu vermischen scheint, in dem

¹⁶⁹ Georg Hoffmann-Ostenhof, im Profil 36, 05.09. 2005, S. 105

¹⁷⁰ Die Zeit, 06.10.05

¹⁷¹ „Vom späten 19. Jahrhundert bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts stellt die Metapher von Österreich als Bollwerk oder Grenzland gegen den Osten und Südosten ein unerhört ergiebiges symbolisches Betätigungsfeld dar (...)“ (Gingrich 1999:32)

¹⁷² vgl. auch „Wir Wiener“ 1210 Wien, Hauswurfsendung der FPÖ, 2005

sich Angst vor dem Gast und das „GastgeberInnen – Verhalten“ nicht widersprechen, macht die Geschichte im Zusammenhang mit Sozialisation, die rhetorische Floskeln und das „Kulturelle Gedächtnis“ an sich eine Ethnisierung dieses Phänomens möglich. So wurde ein historisches Bild der „TürkInnen“ in die Gegenwart transportiert, das mit der Realität allerdings disharmoniert. Denn weder sind „die TürkInnen“ heute UnterwerferInnen, noch bleiben sie in ihrem „unterworfenem Gaststatus“. „Diese historischen Klischees stellen bis heute ein wesentliches Element der österreichischen Identität dar.“ (...) Das ist der generelle geistige Hintergrund, vor dem die österreichische Regierung ihre Türkei-Politik betreibt.“¹⁷³

Wesentlich ist also, dass die aktuelle politische Lage die Deutung der Vergangenheit bestimmt und ihre Symboliken genereller politische Deutung ausgesetzt sind. Der Islam an sich ist zu einem sehr aktuellen Thema geworden und hat sich darüber hinaus von einem internationalen zu einem „In“-Thema entwickelt, das in jeglichem Kontext Erklärungsansätze liefern soll.

7.3 „In“ – internationales Thema

Dass der Islam zum „Kristallisationsereignis“ (Mannheim 1964: 209ff) in Hinsicht auf politische und gesellschaftliche Ereignisse nicht erst seit 9/11, Madrid oder London wurde, ist bekannt¹⁷⁴ und hinreichend thematisiert worden. Es gibt kaum ein Thema, das nicht vom Islam berührt wird, dieses Phänomen erfährt eine neuerliche Präsenz, was sich auch im gängigen Begriff der *New Islamic Presence* manifestiert, der die Diskussion um die tatsächlichen Sichtbarkeit und neue Relevanz der MuslimInnen in Europa beschreibt. (vgl. z.B.: Tiesler 2004: 70ff) Der Einfluss der internationalen Ereignisse macht den Islam selbst zu einem international und vor allem universal diskutierten Thema, das wiederum zum Mittelpunkt vieler anderer aufgewertet wird. Spannend ist hierbei beispielsweise die Entwicklung der negativen Einstellung der (direkt von 9/11 betroffenen) AmerikanerInnen gegenüber des Islams, denn sieht man sich die Entwicklung der Zahlen von 2002 (24%¹⁷⁵, kurz nach 9/11) bis 2006 (46%) an, lässt sich vor allem eines ablesen: Die distanzierte Haltung zum Islam musste erst *gelernt* werden durch die Vermischung mit immer wiederkehrenden Ereignissen und deren öffentliche Thematisierung. Dass ein solcher Konflikt um *New Islamic Presence*, selbst auf Gemeinde- oder in diesem Fall Bezirksebene nicht unberührt bleiben kann von diesem Phänomen, stellt auch Jörg Hüttermann in seiner Analyse zum Minarettbau in Halle (Deutschland) fest: „Globale Relevanzen und Erfahrungen fließen von Beginn an in den Konflikt ein.“ (Hüttermann 2006: 58)

¹⁷³ Profil 40, 3. Oktober 2005

¹⁷⁴ „As a side effect of 9/11 and the Madrid bombings, the Islamic tradition was once again publicly charged of not being compatible with Western values such as democracy and human rights.“ (Jonker, Amiraux 2006: 9)

¹⁷⁵ ABC News, Washington Post zit. nach Profil 04/08, 21.01.08, S. 26ff

Ebenso, wie es zu Vermischungen mit Themen der nationalen und internationalen Integrationsdebatte kommt und der Bezirk-Konflikt sich dadurch zur Stellvertreter – Debatte entwickelt, könnten auch internationale Ereignisse maßgeblich beteiligt am Konfliktverlauf, sowie an seinen Argumentationsmustern, was es zu untersuchen gilt. Denn die Sensibilität der Berichterstattung hat sich international in Bezug auf islamistischen Terror und Fundamentalismus stark verändert, und tatsächlich schien eine Art internationale Solidarität gemeinsam mit der Angst vor Radikalisierung von MigrantInnen und der damit einhergehenden Generalverdächtigung aller MuslimInnen um sich zu greifen. Plötzlich waren alle MuslimInnen. Und alle MuslimInnen waren FundamentalistInnen und IslamistInnen. Und diese IslamistInnen und FundamentalistInnen wurden wiederum pauschalisierend eine Gewaltbereitschaft in Form von Terrorismus zugesprochen und der Begriff des „Sleepers“ schuf einen Generalverdacht innerhalb der Gesellschaft und Nachbarschaft. „Unmittelbar nach dem 11. September wurde nahezu jeder Muslim wenn nicht für einen Terroristen, so doch wenigstens für einen Terrorsympathisanten gehalten.“ (Ates 2007: 26) Der Islam wurde direkt nach den Vorfällen zum politischen Subjekt. Die EUMC-Studie¹⁷⁶ hierzu aus dem Jahr 2002 zeigt, dass sich einige islamfeindliche Vorfälle in allen EU-Mitgliedländern ereigneten, da MuslimInnen für diese Vorkommnisse verantwortlich gemacht wurden. So wurden auch eben lokale Konflikte, wie auch der Fall aus der Brigittenau mit in diesen Kontext gestellt. Die FPÖ forderte so zum Beispiel in einem von den GemeinderätInnen Veronika Matiasek, Eduard Schock, Wolfgang Jung, und Gerald Ebinger eingereichten Beschlussantrag gegen weitere Moscheen in Wien, den sofortigen Baustopp, „damit der Terror nicht unserer Stadt heimisch wird.“

„Vielerorts führen diese Pläne (Anm.: der Sichtbarmachung von islamischen Symbolen) zu Konflikten mit Anrainern und Behörden. Gleichzeitig schlachten rechtspopulistische Politiker und Parteien die Vorbehalte von Teilen der Bevölkerung gegen den Bau von Moscheen aus, polemisieren gegen die angeblich drohende Islamisierung der Gesellschaft und instrumentalisieren die diffusen Ängste der Bevölkerungskreise, die sich angesichts der Meldungen über islamistischen Terror in den vergangenen Jahren noch verschärft haben.“ (Bauer 2007: 5)

Insgesamt gab es nach dem 11. September 2001 eine wesentlich größere Aufnahmebereitschaft für antimuslimische und ausländerfeindliche Themen. (vgl. Spenger 133ff) Die hysterische Berichterstattung schuf ein verzerrtes Weltbild und heizte die Debatte in eine falsche Richtung an.¹⁷⁷ So beschreibt eine türkische Studentin aus Wien, die erste rassistisch motivierte Anfeindungen in Österreich erst nach 9/11 erlebte:

¹⁷⁶ <http://eumc.europa.eu/eumc/pub/muslim/EUMC-highlights-DE.pdf>

„Und nachher, ja ich trage Kopftuch, und es war nach dem 11. September, habe ich den ersten Übergriff erlebt. Ein Mann hat mich mit seiner Tasche geschlagen (...) Und nachher habe ich noch zwei Übergriffe erlebt (...) Aber naja, es war komisch.“¹⁷⁸

In der Konfliktanalyse von Hüttermann beispielsweise zogen die Ereignisse aus New York 2001 auch in Halle große Kreise, und der Kompromiss, der eine Woche zuvor noch die Lösung des Konflikts um den Bau des Minaretts beinhaltet hätte, wurde rückgängig gemacht. Denn plötzlich sind MuslimInnen potenzielle Feinde in einer in zwei geteilten polarisierten Welt rund um den 11. September. (vgl. Hüttermann S. 58-67) „Wir können doch in Halle (...) nicht die Frage lösen, für Deutschland oder für die Welt, was mit dem Islam passiert in der Zukunft.“ (Hüttermann 2006: 41) Und auch der neue Bezirksvorsteher Hannes Derfler meint im Interview, er wolle diese Diskussion nicht in der Brigittenau lösen. Die BezirkspolitikerInnen fühlen sich hierfür nicht zuständig. So wurden ähnliche Aussagen auch im Konflikt in der Brigittenau getätigt: „Das Problem existiert europaweit und wir werden es nicht in der Brigittenau lösen können.“¹⁷⁹

Inwiefern der 11. September als Symbol für das internationale Ereignis der neuen Präsenz „Islam“ und seinen negativen Auswirkungen das Konfliktpotenzial in der Dammstraße angeheizt hat, ist nicht mehr nachzuprüfen, da das tatsächliche öffentliche Entstehen erst später anzusiedeln ist. Doch was vorausgeschickt werden muss, ist dass es zumindest einen Wandel in der Form der öffentlichen Wahrnehmung von MuslimInnen im Generellen gegeben hatte. So entwickelte sich das „Trendthema Islam“ zu einer generalisierenden Erklärung für jedes Ereignis, dass nicht ins (westlich, europäisches) Konzept zu passen schien. Als Beispiel hierfür kann die erste Annahme, der französische Banlieue-Radikalismus sei islamischen Hintergrunds anstatt sich mit der „No Future –Generation“ der Pariser Ghettos und den allgemeinen Bildungs- und Armutsproblematiken auseinandersetzen zu wollen, gewertet werden. Der Islam scheint einfacher als Erklärungsmuster und greifbarer. Diese Vermischung mit terroristischen internationalen Aktionen hätte es also bei dem Konflikt in Brigittenau ebenfalls geben können. Doch nicht während der Podiumsdiskussion, auch in keinem Interview, nicht in kurzen Gesprächen mit den betroffenen Konfliktparteien spielte die Angst vor MuslimInnen im Zusammenhang mit internationalen Ereignissen oder im Speziellen mit Terroranschlägen eine Rolle. Es scheint viel mehr als wäre diese Angst, die die PolitikerInnen versuchten mit in diesem Konflikt zu platzieren, eine „internationale Kopie“ und eine Folie, die man versuchte, über den Konflikt in der Brigittenau zu legen. Doch irgendwie wollte sie nicht passen. Es schien als machten die „bloody borders of Islam“ hier

¹⁷⁷ vgl. z.B.: Alev Korun im Profil 39, 24. September 2007, S. 30

¹⁷⁸ zit. nach Interview Staudenmayer 2006: 90

¹⁷⁹ Karl Lacina im Standard 18.03.08

niemandem Angst. Und tatsächlich fürchten gerade mal insgesamt 17%¹⁸⁰ der ÖsterreicherInnen einen terroristischen Anschlag und 84% sind sich sogar sicher, dass nur eine kleine Minderheit der MuslimInnen tatsächlich radikal ist.

Die einzige wesentliche „internationale Vermischung“ mit einer dazugehörigen Diskussion gab es nicht hinsichtlich internationaler Ereignisse rund um das Thema des fundamentalistischen Islam an sich, sondern vielmehr zur Türkei und zum System der Europäischen Union. So wurde plötzlich ein ganz neues Thema in die Debatte der Podiumsdiskussion eingebracht: Die kurz zuvor stattgefundene Demonstration gegen den EU-Reformvertrag mit medienträchtiger FPÖ-Teilnahme. Zitate aus dem teilnehmenden Publikum waren zum Beispiel: „Mit dem EU-Vertrag wurde das Ende der Zweiten Republik eingeläutet“; „Die politische Klasse (...) hat einen Bonzenstatus“; „Wollt ihr euch denn nicht dagegen wehren?“ Auch die Verhandlungen zum Türkeibeitritt wurden in dieser Diskussion eingebracht, vermischt und stark kritisiert, was schließlich auch die Überleitung gab für kritische Bemerkungen zur Regierung der AKP und „ihren Mafia-Machenschaften“. Hieraus wurde nicht ersichtlich, ob man sich gegen den Beitritt aufgrund geografischer, kultureller, religiöser oder ökonomischer Gründe aussprach, da in keine dieser Richtungen argumentiert wurde, sondern der Beitrittsanspruch der Türkei an sich schlicht negiert wurde. Auf Flugblättern der FPÖ zu diesem Thema konnte man lesen, dass die Unvereinbarkeit des Islams mit europäischen Werten einen Beitritt der Türkei zur EU der unmöglich macht. Es handle sich hierbei um eine „getarnte Eroberung Europas“. So wurde auch hier die fehlende Richtung der Argumentation für parteipolitische und damit anti-muslimische Muster missbraucht. Vielmehr als islamistisch gefärbte Gewalt wurde von den TeilnehmerInnen der Diskussion auf die nationale Politik der Türkei an sich hingewiesen und die politischen Verbindungen nach Europa, beziehungsweise Österreich und den damit verbundenen zukünftigen Immigrationenschüben bei einem möglichen Beitritt der Türkei zur EU. Das „In“-ternationale Trendthema des Islams hatte im internationalen Zusammenhang gar nicht erst interessiert, keiner fühlte die Notwendigkeit einen „war on terror“ mit dem Bezirkskonflikt in Zusammenhang zu bringen oder ihn gar in der Dammstraße fortzuführen. Die „Islamisierung Europas“ vor denen Dritte AkteurInnen warnten, wurde nicht als eigenständiges Argument der AnrainerInnen hervor gebracht. Islamophobe Argumentation könnte in diesem Zusammenhang also als etwas gesehen werden, das sich international „abgeguckt“ wurde und den Menschen erst einmal „erklärt“ und verdeutlicht werden musste. Was hier klar wird, ist, dass es keine internationalen Diskussionen zum Islam, dem Fundamentalismus und seinen Auswirkungen waren, die die direkten AkteurInnen zu interessieren schienen, sondern Themen, die die eigene Betroffenheit zum Ausdruck bringen konnten. Was sind also die tatsächlichen aktuellen Berührungspunkte zwischen dem Islam, Österreich und der

¹⁸⁰ OGM, zit. nach Profil 04/08, 21.01.08, S. 26

Islamophobie?

Islamophobie in der „Winter-Saison“

Der Konflikt in der Brigittenau selbst scheint sich von den globalen Referenzen im gewissen Maß fern zu halten in seinen Argumentationsmustern. Doch die Ausmaße, die er angenommen hatte, gerade in Bezug auf islamfeindliche Attitüden und schlicht falscher Behauptungen mit dieser Wende, sind im Kontext einer relativ aktuellen Entwicklung in Österreich zu sehen. „Das Ausländerthema hat sich gedreht. Früher hat dabei die Konkurrenz am Arbeitsmarkt die Hauptrolle gespielt. Jetzt werden kulturelle Auseinandersetzungen thematisiert, die oft religiös verbrämt sind.“¹⁸¹ Der Konflikt in der Brigittenau sieht seinen Kontext also nicht in den neuen internationalen Mustern von islamfeindlichen öffentlichen Aussagen, aber reiht er sich mit in nationale Ereignisse und Entwicklungen ein?

Nach der Farce um angebliche Halbmonde statt Gipfelkreuze¹⁸² auf den österreichischen Alpen und der im Jahr 2006 vor der Muslimischen Jugend Österreichs in Wien deponierten bombenverdächtigen Schachtel mit der Aufschrift „Weimar – 04.07.1926“¹⁸³, war eines der voran gehenden Ereignisse zum Beispiel der 2005 errichtete 15 Meter hohe Gebetsturm in Telfs (Tirol). Telfs hat 15.000 EinwohnerInnen, wovon 3000 MuslimInnen sind. Und Telfs hat drei engagierte Bürger, die eine BürgerInneninitiative gegen den Minarettbau ins Leben riefen. Mit Unterstützung der FPÖ wurde die Minarett Höhe um fünf Meter verringert. Und auch der Muezzinruf wurde verhindert und es kam zum Kompromiss. Später wurde aber eben dieses Kompromiss-Minarett mit einem Hakenkreuz beschmiert. Die muslimische Gemeinde erstattete keine Anzeige, man ging von einem „Kinderschmerz“ aus. Ebenso erregte die Bauplanung der dritten Moschee (ebenfalls vom Verein ATIB) in Österreich (ohne erkennbares Minarett) im niederösterreichischen Bad Vöslau die Gemüter. Auch hier wurden Mediationsgespräche anberaunt und Kompromisse gefunden.

Im Frühjahr 2007 gründete Heinz Christian Strache das „SOS Abendland“, deren Obmann Werner Neubauer diese Organisation als Schutz sah vor der „Salamitaktik“, die jedes Jahr ein weiteres „Stück unseres Brauchtums und unserer Traditionen“ verschwinden ließe. Im

¹⁸¹ Wolfgang Bahmayer (Chef Meinungsforschungsinstitut OGM), im Profil 04/08, 21.01.2008, S. 26

¹⁸² vgl. z.B.: <http://www.diepresse.com/Artikel.aspx?channel=p&ressort=ip&id=583592>, die Künstlergruppe „Habt ihr denn keine anderen Sorgen?“ schickte einen fiktiven Briefwechsel zwischen Omar al Rawi und den Alpenverein an das BZÖ, in dem über angebliche Halbmonde, die statt der Gipfelkreuze errichtet werden sollten diskutiert wurde. Im TV-Duell gegen Alfred Gusenbauer zog Spitzenkandidat Peter Westenthaler eben diesen heran und zitierte daraus.

¹⁸³ Datum der Gründung der „Hitler-Jugend“

September 2007, meldete sich schließlich auch Erwin Pröll, niederösterreichischer Landespatron und Hauptmann mit einem verbalen Ausrutscher zu Wort: „Minarette sind etwas Artfremdes. Und Artfremdes tut auf die Dauer der Kultur nicht gut.“ In diese Kerbe schlug schließlich auch ÖVP Generalsekretär und diesjähriger Wahlkampfleiter Hannes Missethon: „Solange das Gefühl da ist, dass es etwas Fremdes ist, tu ich mir schwer, Minarette zuzulassen.“ Anton Pelinka, sah hierin die Bestätigung, dass „das Schüren antimuslimischer Vorurteile sogar weit hinein in die politische Mitte bis zur ÖVP“¹⁸⁴ geht. Später im April 2008 gab es vom Bundesminister Johannes Hahn Überlegungen das Kopftuch im öffentlichen Raum zu verbieten.

Im Oktober schließlich waren es die Altbekannten, die sich in den Reigen einfügten. Das BZÖ beschloss, obwohl von den 2% in Kärnten lebenden MuslimInnen keine Planung¹⁸⁵ vorweg gegangen war, ein verfassungswidriges Landesgesetz für ein Bauverbot von Moscheen und Minaretten, da dies gegen die traditionelle Baukultur verstoße. („Wir wollen keinen Krieg der Kulturen und keine radikalislamistischen Tendenzen, sondern die Leitkultur in Kärnten schützen und erhalten.“¹⁸⁶) Und in Linz wurden zu Sylvester drei Schweinsköpfe vor einem Grundstück eines geplanten Gebetshauses aufgespießt und ebenfalls eine BürgerInneninitiative (www.keine-moschee.at) gegen den Bau ins Leben gerufen.

Doch den jüngsten und medienträchtigsten Höhepunkt der Debatte bildete die Grazer Gemeinderatswahl 2008. Hier fiel die FPÖ-Kandidatin Susanne Winter mit zusammengestückelten und rein auf Provokation abzielenden Aussagen zum Islam auf. So wurde der Prophet Mohammed von ihr als Kinderschänder und Perverser bezeichnet, der göttliche Inspiration mit krankhaften Anfällen verwechselt hätte, da er den Koran in epileptischen Krämpfen geschrieben hätte. So wurde versucht mit diesen Aussagen, also mit sexuellen Gelüsten und Krankheit den Islam und seinen Glauben an ihn zu delegitimieren. Das wirklich Erstaunliche an diesen Vorkommnissen war, dass sich zwar die Öffentlichkeit echauffierte, von medialer, sowie politischer Seite harsche Kritik zu vernehmen war, die evangelische Kirche zum Beispiel eine Klage wegen Volksverhetzung anstrebte, die Islamische Glaubensgemeinschaft sich aber nicht herausfordern ließ und jeglicher Provokation auswich und die MuslimInnen in Österreich anwies, dasselbe zu tun. Und trotzdem reichte ein dilettantisches Drohvideo, dessen Echtheit später bezweifelt wurde, um Susanne Winter Personenschutz zu garantieren. Der Ausspruch von Jörg Haider („Grüß Gott! Noch darf man ja Grüß Gott sagen und muss nicht sagen: Allah ist groß.“¹⁸⁷) auf der BZÖ

¹⁸⁴ Der Standard, 15.01.08, S.2

¹⁸⁵ Lediglich in Spittal an der Drau gab es ein Ansuchen, ein Gebetshaus (kein Minarett) in einem leer stehenden Gebäude zu errichten.

¹⁸⁶ Jörg Haider im ORF-Interview: <http://kaernten.orf.at/stories/217207/>

¹⁸⁷ Im Jahr 2007 wurde eine Kettenmail Grund zur Verunsicherung, die beinhaltete, an Linzer Schulen sei der Gruß „Grüß Gott“ ab sofort aus Schutz der muslimischen Schüler zu unterlassen. Dies war eine Falschmeldung, deren InitiatorIn nicht ausgemacht wurde. Vgl Jahresbericht ZARA 2007, S.24

Kundgebung der Grazer Gemeinderatswahl kurz danach blieb in all dieser Aufregung beinahe unbemerkt. In der Folge wurden 45 islamische Grabstätten am Grazer Zentralfriedhof geschändet.

Und ein weiteres Drohvideo erreichte Österreich. Doch anstatt einer tatsächlichen Terrorgefahr, die von dem Website-Betreiber Mohammed Mahmoud, der in seinem Kinderzimmer mit seiner Frau Flugblätter zum Wahlboykott der MuslimInnen 2006 vorbereitete, blieb von dem Gerichtsprozess vor allem eines übrig: Die Gerichtssaal-Debatte um den Gesichtsschleier seiner Frau, die sich weigerte diesen zur „Nachverfolgung ihres Mienenspiels“ abzunehmen. Mohammed Mahmoud wurde zu vier Jahren, seine Frau Mona zu einem 22 Monaten Haft verurteilt.¹⁸⁸ Dieser Fall wurde als erster „homegrown“ - Terrorismus in Österreich gewertet.

Der Versuch sich in dieser nicht nur international, sondern auch national angeheizten Debatte einzureihen, war es, der vor allem zur Vermischung von Begrifflichkeiten innerhalb des Konflikts in der Brigittenau führte. Es scheint, als hätte sich dieser Konflikt durch die Transformation der Argumente schlicht nahtlos anknüpfen und sich dadurch auch mehr Beachtung finden lassen. Und zu Beginn schien es dank falscher Argumentationen, die in der öffentlichen Wahrnehmung weitaus gehend mehr präsent waren, tatsächlich als würde dieser Nachbarschaftskonflikt perfekt zur *neuen Aktualität der Islamophobie* passen, bei näherem Hinsehen wurde aber schnell klar, dass es sich hierbei aber mehr um eine Instrumentalisierung xenophoben als islamophoben Potenzials handelt. Die Parolen, unter denen der Konflikt in der Öffentlichkeit vor allem von dritten AkteurInnen vertreten wurde, bogen den Konflikt in dem Maße, dass er schließlich passend gemacht wurde um in den momentanen nationalen Zeitgeist der Provokationen zu passen.

7.4 Wahlkapital

Als wesentliche Folge der internationalen Aufmerksamkeit und den nationalen Berührungspunkten, die Österreich in gewisser Hinsicht eigene „Erfahrung“ mit islamischen Fundamentalismus und Extremismus einbrachten, ist die Thematik schließlich zum Wahlkapital und eben dieses wiederum zur Antriebskraft dieses Konflikts geworden. „Es ist eine reine politische Angelegenheit geworden.“ (Nihat Koca, Generalsekretär ATIB) Zum einen soll sich in diesem letzten Kapitel der Frage gestellt werden, wie sich dieses Wahlkapital, das einige politische Parteien zu nutzen versuchten im Konflikt veranschaulichte und warum dieser Konflikt überhaupt das Potenzial dafür geboten hat. Weiter ist natürlich

¹⁸⁸ Erstmalige Anwendung des Terrorparagrafen 278 b (StGB); der Prozess gegen Mohammed Mahmoud wird wiederholt

auch in diesem Kontext interessant zu beobachten, ob dieser zusätzliche Faktor tatsächlich auf gesellschaftlich fundierte oder politisch instrumentalisierte Islamophobie abzielt.

Themen finden und platzieren

Insbesondere manifestiert sich die islamfeindliche Propaganda in Österreich trotz einiger Annäherungen in diesem Bereich der politischen Mitte auf die Wahlkämpfe und getätigten Aussagen der Freiheitlichen Partei sowie des Bündnis Zukunft Österreichs, wie im vorhergehenden Unterkapitel nachzulesen. In den letzten Jahren ließ sich also eine starke Entwicklung weg von ethnisch-rassistischen Motiven hin zu einer neuen Form des Rassismus im Wahlkampf erkennen, deren Ausmaße sich in der Nationalratswahl von 2006 noch steigerten. „Es ist nämlich inzwischen verpönt, von den Rassen (...) zu sprechen, man nimmt inzwischen den Umweg über die so genannte Kultur oder über Religionen.“¹⁸⁹ Und auch in Kärnten, das von Jörg Haider seit Jahrzehnten rechtspopulistisch (erst FPÖ, dann BZÖ) regiert wird, haben sich die ausgrenzenden Argumentationsmuster gegenüber Minderheiten hin zu islamfeindlichen Parolen entwickelt. So wurde hier, wie schon erwähnt, ein Gesetz angestrebt, dass den Moschee- und Minarettbau verbieten soll. Bei der FPÖ ließ sich diese Wende im Wahlkampf aber deutlicher nachvollziehen. Waren es 1990 noch die „Sozialschmarotzer“, die 45% der Wähler zur Wahl der Freiheitlichen motivierte und nur 7%¹⁹⁰, die sich von den AusländerInnenthematiken berühren ließen, steigerte sich diese letzte Zahl 1995 und 1999 auf 35% und 2006 schließlich auf 40%, die eben diese Wahlkampfthemen unterstützen. Im Wien-Wahlkampf 2005 schließliche tendierte das „AusländerInnenthema“ hin zum „Islamthema“. So ließ sich Heinz Christian Strache zum Beispiel als Retter von Wien (Comic-Figur „HC Man“) abbilden, der den Stephansdom vor einer Umwandlung in eine Moschee bewahrte¹⁹¹. Doch warum haben diese Parolen im Allgemeinen und in auch in diesem speziellen Konfliktfall weiterhin Durchsetzungskraft und warum werden sie benutzt?

Durch eine neue Form gesellschaftlicher Entwicklung, die sich insbesondere aufgrund von Urbanisierung, damit einhergehender neuer Mobilität und Transnationalisierung ergeben hat, lassen sich die alten cleavages¹⁹² im Sinne der **cleavage Theorie** und ihre klaren gesellschaftlichen Trennungen nur noch schwer in der Bevölkerung ablesen. Das liegt unter anderem auch daran, dass die Parteien heute mit denen der Lagerparteien nicht mehr

¹⁸⁹ Alev Korun, Gemeinderätin, Grüner Klub Rathaus, Gemeindesitzung, 05.10.2006

¹⁹⁰ Profil Nr.4/08, 21.01.08, S.26

¹⁹¹ Abbildung, Kurier, 09.10. 2005

¹⁹² „Historisch parteiformierende Konfliktlinien waren Klasse (SPÖ), Religion und Region (ÖVP) und Nation (FPÖ). Aktuelle Konfliktlinien sind (...) BürgerInnenrechte (Grüne), sowie nationale Identität bzw. Migration und EU-Skepsis (FPÖ).“ (Pelinka/Rosenberger 2007: 152)

vergleichbar sind und die Emanzipation von den politischen Parteien und von ihren Eingriffen in das eigene Leben längst stattgefunden hat. Um WählerInnen anzusprechen, kann man sich also nicht mehr auf eine Stammwählerschaft verlassen. WechselwählerInnen und Stimmungsbilder dominieren den Wahlkampf. Deswegen wird von den politischen Parteien eine neue Offenheit an Themen erwartet, um sich dieser Individualisierung des Wählers und der Wählerin anzupassen. Zusammengefasst hat es also eine Transformation in der Entwicklung des Parteiensystems, sowie in der Gesellschaft gegeben. Reagiert wird darauf ganz praktisch zum einen mit der Einbindung der MigrantInnen als Wahlpotenzial oder eben auch mit eben der Ausgrenzung dieser. Es wird also nach immer mehr bindenden Themen für eine Masse gesucht, nachdem es zur Auflösung der so genannten Klassen kam. Und so wird Religion nicht nur zur Möglichkeit für eine Partei transnational zu agieren, sondern die Inklusion der Religion als Programm ermöglicht zudem Koalitionen und durch Zusammenschlüsse eine Mehrheitsbildung mit anderen Parteien. Religion ist also ein in zwei Richtungen **bindendes Element**. Das beste Beispiel auf nationaler Ebene hierfür ist die schwarzblaue Regierungsbildung 2000. Zuvor gestaltete die FPÖ sich deutlich antiklerikal. Durch das Engagement von Ewald Stadler (dem selbst Verbindungen zum Bund des Opus Dei nachgesagt werden) zeigte sich die FPÖ im neuen „Look“ des „wehrhaften Christentums“ und war damit als Regierungspartner geeignet. Doch auch der transnationale Schulterschluss wird durch Religion möglich gemacht, so unterstützte Heinz Christian Strache unter anderem die Organisation „Pro Köln“ im „Kampf gegen die Islamisierung“ am 16. Juni 2007 bei einer Kundgebung in Köln. Also nicht nur die Religion an sich, vor allem die Religion der MigrantInnen wird hier zum Wahlkapital, so scheint es.

Nachdem die FPÖ die Gegenbewegung zum Moscheebau in Bad Vöslau maßgeblich unterstützt hatte, konnte sie in den darauf folgenden Wahlen hier einen Zuwachs von 11%¹⁹³ verbuchen. Man kann also nicht verneinen, dass es hierbei durchaus um eine **potenzielle WählerInnen** geht, die es in dieser Art von Konflikten zu gewinnen gilt. Und dieser Prozess des Stimmenfangs findet bei der FPÖ nach einem bestimmten Muster statt, zum Beispiel durch die Unterstützung von BürgerInneninitiativen. Zudem gibt diese neue Konfliktlinie nicht nur die Möglichkeit aufgrund des Medieninteresses die eigenen Themen weiter zu schärfen, sondern vor allem sie zu *platzieren*. Damit gemeint ist, den Slogans auf den islamfeindlichen Wahlplakaten (z.B. „Daham statt Islam“) ein Gesicht in der Bevölkerung zu geben und vor allem zu zeigen, dass diese angesprochenen Problematiken auch tatsächlich vorhanden sind und nicht nur ein international abgekupfertes parteipolitisches Konstrukt darstellt, das in der ursprünglichen Angst der BürgerInnen nicht vorhanden ist. Hierbei geht es den rechtspopulistischen Parteien vor allem darum zu zeigen, dass sie tatsächlich populistisch sind und ihr Programm dem „popular will“ (Heinisch

¹⁹³ Kurier, 10.03.08

2004:253) entspricht. Diese **Möglichkeit der Platzierung** ergibt sich durch die Motivation zur Bildung, Unterstützung und anschließenden Transformation von BürgerInneninitiativen. So wurde die FPÖ zum Beispiel schon 2006 auf das Kulturzentrum in der Dammstraße aufmerksam, wie sich in den Protokollen der Gemeinderatssitzung vom 5. Oktober 2006 erkennen lässt. Schon hier wurde versucht mit dem Plan des Ausbaus den Wahlkampf, den sie zuvor geführt hatten und die dazugehörigen Slogans „gegen die Islamisierung Österreichs“ zu verteidigen. Die Einreihung dieses Konflikts in der Dammstraße in die internationale und schließlich nationale Debatte war also vor allem Teil dieser Themenplatzierung und die Falschaussagen zum „Moscheebau“ für 1500 MuslimInnen¹⁹⁴ Teil der Strategie und keine zufällige Fehlinformation.

„Denn meine Damen und Herren, jetzt sage ich ihnen etwas: sie betreiben Integrationspolitik, Religionspolitik mit Augenzwinkern! Wir hetzen nicht, meine Damen und Herren, und haben nie gehetzt, sondern wir zeigen Fehlentwicklungen auf. (*Oh-Rufe bei den GRÜNEN*) Wir zeigen Fehlentwicklungen auf, meine Damen und Herren! (*Beifall bei der FPÖ*) Sie machen die Fehler, wir zeigen die Fehler auf. Sie verlieren, und wir gewinnen!“¹⁹⁵

Trennung mit Hindernissen

Allgemein lässt sich zudem vorweg schicken, dass sich vor allem seit der Abspaltung der beiden rechten Parteien Österreichs, dem BZÖ und der FPÖ, eine neue politische Situation in Österreich ergeben hat. Beide Parteien buhlen um eine identische Wählerschaft und so ist es folglich nur zu erwarten, dass von beiden Parteien versucht wird aus diesem Konflikt Wahlkapital und ein Stück weit auch thematisch an **Profilierung** zu gewinnen. Seit der Abspaltung des BZÖs hat sich also in Österreich eine neue Parteienlandschaft begründet, in der es zwei relevante rechte Parteien gibt. Die eine versucht sich schon vorab dem diesjährig anstehenden nationalen Wahlkampf an Asylpolitik, indem sie statt Ortstafeln, Asylsuchende in andere Bundesländer verschiebt und die andere, die FPÖ, versucht an dem Thema des Islams in Europa, Österreich, Wien und in der Brigittenau mit Wahlkampffloskeln wie „Wo der Halbmond aufgeht, geht das goldene Wienerherz unter“ oder „Wir werden nicht stumm mit ansehen, wie Wien zu einem großen Gebetsteppich verwoben wird“. Doch beide kämpfen mit den Mitteln der Migrations- und Integrationspolitik. „Dieser gesellschaftspolitische so sensible Bereich der Integration wird seit Jahren dem rechten Politrand überlassen. Und in diesem von SPÖ und ÖVP vernachlässigten Feld balgen sich jetzt BZÖ und FPÖ um die Stimmen.“¹⁹⁶ Und die FPÖ ist schneller und vor allem deutlicher auf einen Zug aufgesprungen, der Großes verspricht, denn der Islam avanciert, wie schon vorhergehend

¹⁹⁴ www.fpoe.at/index.php?id=10020

¹⁹⁵ Madejski, Herbert (FPÖ), Gemeinderatssitzung, 05.10.2006

¹⁹⁶ Walter Müller im Standard 14.01.08

angemerkt zu einem weltpolitischen Subjekt, an dem kein Ereignis vorbei kommt, vielmehr wird der Islam selbst zum „Kristallisationsereignis“ (Mannheim 1964). Nach 9/11 sollte die Angst nun schließlich groß genug sein. Und so versuchen sich beide Parteien mit ihren Provokationen zu übertreffen und dieses Thema in Österreich zu platzieren. So zum Beispiel geschehen in der schon angesprochenen Grazer Gemeinderatswahl. Anton Pelinka meint hierzu: „Die Freiheitliche Partei hat damit das BZÖ ausgestochen. Für das BZÖ ist es unmöglich noch eins drauf zu legen.“¹⁹⁷ Es gilt also dieses weltpolitische Thema in Österreich zu platzieren und hierfür kommt das Kulturzentrum, aus dem eine Moschee gemacht wird, ganz recht. Es geht also um die Frage, in welche Richtung sich die populistische Rechte entwickelt (hat) und welche Mittel sie nun für ihren Zweck instrumentalisiert.

Fruchtbarer Boden

"Eine überparteiliche Bürgerinitiative in derartig dreister Weise zu vereinnahmen, wie das nunmehr die FP tut, ist schäbig und zeigt, dass Strache keinerlei Interesse an konkreten Anliegen der Bewohner hat, sondern nur an einer primitiven Eskalation, wie sie für die FPÖ typisch ist. Straches FPÖ provoziert Probleme statt sie zu lösen.“¹⁹⁸ (Aigner, 2008)

"Die FPÖ missbraucht und instrumentalisiert Bürgeranliegen.“¹⁹⁹ (Wehsely, 2008)

Die Freiheitliche Partei konnte im Zusammenhang mit dem Auftritt ihres Partei-Obmannes bei der Demonstration im 20. Bezirk zusätzlich die Diskussion für die Bundesebene nutzen. Der Empfang und das Medienecho, das der Auftritt von Strache nach sich zog war größer, als die bisherige Debatte in all den Berichterstattungen. Diese Rolle der politischen AkteurInnen beurteilt Julian Pitt-Rivers als „Sammeln symbolischen Kapitals“, insbesondere, wenn es sich um eine Patronatsstellung handelt. (vgl. Hüttermann 2006: 98) Und da diese Patronatsstellung bisher von der SPÖ eingenommen wurde, versucht die FPÖ mit Herrn Haslinger, eine neue „schützende Hand“ über den Bezirk, beziehungsweise zunächst über die BürgerInneninitiative zu legen, er selbst war schließlich derjenige, der die Plattform forciert hatte. Trotz dieses eindeutigen Engagements der FPÖ und der ebenso deutlich auf der Homepage platzierten Sympathieverteilungen, gibt sich die Bürgerinitiative nach wie vor als überparteilich:

„Als Bürgerinitiative sind wir eine überparteiliche Plattform die natürlich von allen politischen Parteien Unterstützung befürworten würde, sofern sie angeboten wird.“²⁰⁰

¹⁹⁷ Der Standard, 15.01.08, S.2

¹⁹⁸ Wolfgang Aigner, ÖVP, 13.09.08, OTS

¹⁹⁹ Tanja Wehsely, Wiener Gemeinderat, SPÖ, 28.03.08, OTS

²⁰⁰ <http://www.moschee-ade.at/index.php?sid=klarstellung>

„Entgegen der- bewusst angebrachten Falschmeldungen durch PolitikerInnen und diverser Printmedien fühlen wir uns von keiner - uns derzeit unterstützenden - politischen Parteien missbraucht.“²⁰¹

Zwar sagt die BürgerInneninitiative in diesem Zitat ihrer Homepage, sich nicht missbraucht zu fühlen, aber trotzdem gibt Hannelore Schuster, zu, dass „natürlich“ andere Gruppierungen ihren Verein auf ihre Art und Weise nutzen. Ausgenutzt fühle sie sich deswegen nicht. Angesprochen auf die Demonstration, gibt sie sich genauso entsetzt über den Verlauf dieser. „Ich bin kein Freund vom Strache“, sagt sie ganz deutlich. Sie habe bis zu dem Beginn der Demonstration tatsächlich nicht einmal gewusst, dass Heinz Christian Strache anwesend sein würde, betont sie. Allerdings hatten dies diverse Zeitungen schon Tage vorher angekündigt. Und auch die SPÖ wies Frau Schuster auf diese Art der parteipolitischen Nutzung ihrer Veranstaltung hin und wollte eben diese verhindern. Auch am Beginn der Podiumsdiskussion hob die Initiatorin der BürgerInnenbewegung die Überparteilichkeit ihrer Organisation hervor. („Wir haben alle Farben vertreten bei uns. Und es wird keine davon präferiert.“) Laut Initiatorin sind alle PolitikerInnen zu dieser Veranstaltung eingeladen worden. Briefe wurden an folgende AkteurInnen ausgeschickt: An die Bundesregierung, die Regierung der Stadt Wien, an die Bundesparteien und an alle Parteien im Bezirk. Und als zentraler Ausgangspunkt für das Zusammentreffen wurde festgehalten: „Wir sind heute da, weil wir Fragen haben, die uns Politiker nicht beantworten.“ Die Initiatorin sieht es als Recht an von PolitikerInnen Antworten zu verlangen. Die BürgerInneninitiative versuchte ein Jahr lang „mit Politikern zu reden, mit allen Parteien.“ Am Podium aber befanden sich schließlich nur der Bezirksparteiobmann der FPÖ, Gerhard Haslinger sowie der Gemeinderat Wolfgang Aigner. „Diese beiden waren von Anfang an dabei und haben uns das Gefühl gegeben, man hört uns zu“.

Und auf der Podiumsdiskussion wurde es vor allem den anwesenden Politikern eindeutig ermöglicht, sich selbst anstatt der Lösungsvorschläge zu präsentieren. Anstatt also den tatsächlichen Anliegen der BürgerInnen eine Plattform zu bieten, wurde gegen die anderen Parteien Wahlkampf betrieben. So kamen zwei Teilnehmer direkt in Jacken mit den Aufdrucken „Team HC Strache“. Ein weiteres Beispiel ist die Antwort Haslingers auf die Frage eines Teilnehmers, was die Politiker gegen die derzeitige Situation zu tun gedenken: „Gegen die Mehrheit SPÖ? (...). Sie müssen uns wählen, ihre Stimme geben.“ Nicht unerwähnt sollen in diesem Zusammenhang auch die Äußerungen Herrn Helmut Stubners vom BZÖ bleiben, der ein wenig später zu Wort kam: „Eine Diskussion wie diese würde so nicht im Lavantal (Anm.: Bundesland Kärnten) stattfinden“. Die Probleme würden hier durch den Landeshauptmann Jörg Haider gelöst, er hätte „den Irrsinn gestoppt“. Geht es nach dem BZÖ gäbe es politische Lösungen für diese Fragen, „jedoch nicht mit einer Rathaus- SPÖ, die

²⁰¹ <http://www.moschee-ade.at/index.php?sid=klarstellung>

in der Mehrheit oben sitzt und zuschaut“. Weiter nennt er die BürgerInneninitiative eine mutige Organisation, die auch politisch Unterstützung finden wird, er gibt den Ratschlag: „Setzen sie ab und zu eine orange Markierung. Das wird helfen.“

Immer wieder werden die nächsten Wahlen angesprochen und gleichzeitig betont, dass sich in dieser Veranstaltung zeigt „wer uns zuhört und wer bereit ist mit uns zu reden“²⁰². Deswegen wird von der Initiatorin empfohlen, ab jetzt, „darauf zu schauen, wen man wählt“.

Doch wie schafft es eine Partei überhaupt erst BürgerInnenanliegen für sich zu instrumentalisieren? Der Konflikt in der Dammstraße bietet deswegen einen „fruchtbaren Boden“ weil er drei zentrale Bereiche des WählerInnenstammes der rechtspopulistischen Partei erfüllt. Zunächst erfüllt dieser das gedankliche Konstrukt des Gastrechts (6.1) und schafft somit unbestreitbar eine **(1) xenophobe Grundlage**. Was darauf betrieben wird ist eine Art „New Politics of Resentment“ (Betz 1993)²⁰³, das heißt die Stärkung vorhandener Ressentiments. Seit der „identitätspolitischen Wende“ (Betz 2002: 252) beruht die Ideologie der rechtspopulistischen Parteien auf dem Bestärken der kulturellen Differenz, also in der Unterscheidung des Fremden und Eigenen. Dies wird durch das Schüren von Neid und die Konstruktion von Bedrohungsszenarien weiter ausgebaut. Der Islam ist hier zu einem Teil dieser Unterscheidung geworden, nicht nur durch seine Inkompatibilität mit den „westlichen“ Werten, sondern indem er sinnbildlich für die eigenen Verluste steht. Die rechtspopulistischen Parteien stehen also (auch in diesem Konflikt) für eine Art Protektionismus der eigenen Bevölkerung und für die „Bewahrung der eigenen Werte“, die vor den „Anderen“ geschützt werden müssen. Und dieses Image erfüllt die FPÖ nach ihrem „müheleisen Wechsel vom antiklerikalen Deutschnationalismus (...) hin zum klerikalsozialen Österreichpatriotismus.“ (Heinisch 2004: 251) Ein weiterer Bereich, den die FPÖ in diesem Konfliktfall aufgreifen kann, ist die **(2) Politikverdrossenheit** im Sinne der Parteiverdrossenheit. Die BürgerInneninitiative wirft dem Verein ATIB, wie schon erwähnt, beispielsweise vor, Politik in Österreich nicht nur zu betreiben, sondern viel mehr die Politik für ihre Zwecke zu manipulieren. Außerdem würde ein Naheverhältnis des Vereins zur SPÖ und den Grünen durch türkische MandatarInnen und damit Entscheidungen zu Gunsten von ATIB entstehen. Die These ist für die Mitglieder der BürgerInneninitiative, dass nicht die Bauordnung sich geändert habe, sondern nur die politische Landschaft und die internen Beziehungen. Immer wieder betont auch Frau Schuster, die Politik wäre den BürgerInnen in den Rücken gefallen, würde sie nicht mehr beachten. Von der SPÖ war keine Vertretung zur ihrer Veranstaltung gekommen, laut BürgerInneninitiative weil „nicht mehr mitdiskutiert

²⁰² Hannelore Schuster, Podiumsdiskussion 10.April.2008

²⁰³ Betz, Hans-Georg: The new Politics of Resentment: Radical right-wing Populism in Western Europe, in: Comparative Politics, 25 (4), S. 413-427 zit. nach Heinisch 2004:255

wird, wenn es um Islam und Moscheen geht". Der Kommentar hierzu ist klar: „Wer fehlt ist Grün und Rot. Parteien, die wir gewählt haben und die uns jetzt im Stich lassen.“ Und die nächste Wahl solle eben diesen PolitikerInnen „einen Denkkzettel“ verpassen. Die Menschen in der Dammstraße seien sehr enttäuscht von der SPÖ, da sie selbst jahrelang Mitglieder oder zumindest WählerInnen der SPÖ waren. Was sich also insgesamt in Österreich abzeichnet, nämlich, dass die FPÖ sich als zweite sozialistische Kompetenz („Soziale Sicherheit für unsere Leut´“) im Land zu formieren und eben diese WählerInnen an sich zu binden versucht, zeigt sich auch in diesem Konflikt. Die rechtspopulistische Ideologie, die sich eben nicht nur gegen „andere“, sondern auch gegen Autoritäten richtet, lässt sich auch anhand einiger Statements gegen die in der Brigittenau regierende SPÖ von Seiten der FPÖ ablesen. Die FPÖ richtet sich schon lange nach so genannten vertikalen cleavages gegen Privilegierte und Mächtige. Mit den sozialen Umbruchprozessen, der steigenden Arbeitslosigkeit und dem wachsenden Zukunftspessimismus (vgl. Betz 2002: 257f) zeichnete sich insgesamt ein Proletarisierungstrend der FPÖ-Wählerschaft in Richtung „blue collar workers“ (vgl. z.B. Pelinka 2002: 285) ab. Dies ist schon seit der Zeit der Europäisierung, beziehungsweise der Europaorientierung in den 1990er Jahren der kaum noch zu unterscheidenden Groß- und ehemaligen Lagerparteien ÖVP und SPÖ zu erkennen. Dieses Auseinanderbrechen von Cleavages und das Gefühl, das politische System verändere sich zu Ungunsten der BürgerInnen, zieht den letzten Bereich nach sich: **(3) Die Systemverdrossenheit.** „Ich war überzeugte Demokratin“, mit diesem Satz fängt Frau Schuster viele ihrer Sätze an. Die Enttäuschung gegenüber der SPÖ hat sich bis hin zu einem Gefühl des **Nichtfunktionierens der Demokratie** als gegenwärtige Realität in Österreich entwickelt. Die vormalige „Parteiverdrossenheit“ gegenüber der SPÖ entwickelte sich hin zu einer generellen Enttäuschung über „die Politik“ und schließlich zu einer Demokratieverdrossenheit. Dieser mangelnde „**political trust**“ (Schüttenmeyer 2004:668) stellte schließlich das System an sich in Frage. Insgesamt hängt diese Politikverdrossenheit in der Literatur meist zusammen mit der ModernisierungsverliererInnenthese und auch mit dem Überlaufen zu extremen politischen Richtungen. Und auch die AnrainerInnen in der Brigittenau fühlen sich überrannt von der Internationalisierung, speziell der Migration und fühlen sich als Verlierer dieser Entwicklung. Damit wird die FPÖ hier zur so genannten „catch all losers party“. Die Mitglieder der BürgerInneninitiative haben ihr Vertrauen in die PolitikerInnen und das politische System verloren und ihre Politikverdrossenheit wiederum wurde zum Nährboden für parteipolitische Instrumentalisierung. Die AnrainerInnen hatten das Gefühl nicht mehr Teil des politischen Entscheidungsfindungsprozess zu sein und wurden in diesem Denken von der FPÖ unterstützt. „Unsere Politiker haben uns aufgegeben“, meint Schuster. Und schließlich sei es die Enttäuschung über PolitikerInnen, die die Initiative veranlasste „mündige Bürger“ zu werden und sich eigenständig zu organisieren und sich „woanders“ Hilfe zu suchen. Und so kam die Sprache (auch während der Podiumsdiskussion) immer wieder auf die Demokratie, oder auch im Speziellen die Enttäuschung über das

„Nichtfunktionieren“ dieser, die sich aus der anfänglichen „Ablehnung“ der SPÖ ergab. Nicht nur die politische, sondern die gesamte Öffentlichkeit, die sich in den Konflikt eingeschaltet und sich gegen die BürgerInneninitiative gewendet hat, als politisch indoktriniert beschrieben. Insbesondere werden hier die „manipulierten Medien“ als zentrales Mittel angesprochen, das „besorgte Bürger, die sich von der Stadtregierung im Stich gelassen fühlen“ zu RassistInnen gemacht habe. So meint ein Teilnehmer der Veranstaltung: „Ich weiß nicht wie es den Medien gelingen wird -liebe Grüße an den ORF- diese Veranstaltung umzulügen in eine rechtsradikale Veranstaltung.“ Und auch Frau Schuster meint, den Medien könne man ebenso wie der gesamten politischen Struktur nicht mehr vertrauen, sie seien nicht unabhängig. So erwähnt Frau Schuster, dass es in Österreich einen Kreislauf gebe, in dem die Medien keine freie Berichterstattung hätten, sondern ihrerseits wiederum Manipulation durch die Politik erfahren. So habe ihr die Chefredakteurin der Presse Martina Salomon bestätigt, nicht die „Wahrheit“ über die BürgerInneninitiative schreiben zu können. Und auch die Tageszeitung „Heute“ sei für ihren Teil von Stadt Wien manipuliert, indem acht Seiten Inserate fünf Jahre lang geschaltet werden, und das Medium somit finanziell vom „roten Rathaus“ abhängig sei.

Zusammenfassend wurde hier von einem Potenzial ausgegangen, das zum einen das Denken des Gastrechts erfüllt, auf einen mythologischen historischen Hintergrund zurückgreifen konnte, das sich nahtlos an die internationale Diskussion, sowie nationale Ereignisse anpassen (und übersteigern) ließ als Platzierung der parteieigenen Themen und zusätzlich zur neuen Wahlkampfstrategie passte. Der Fall wurde also zu einem politischen „issue“ für die FPÖ, das nicht nur ein kontroverses Thema an sich ist, sondern zudem dadurch viel Aufmerksamkeit und damit Präsenz versprach. Zumindest auf lokaler Ebene ist die selektive Wahrnehmung in Bezug auf dieses bestimmte Thema ist die Verbindung zu einer einzigen Partei geschaffen.

Diese Vorgehensweise begründete sich auf der „(...) Annahme, dass Zusammengehörigkeitsgefühle und Gemeinschaftsvorstellungen der Menschen im Dienst politischer oder materieller Interessen instrumentalisiert werden können.“ (Feischmidt 2007: 57) Die parteipolitische Frustration und nicht eine latente Islamophobie hat die BürgerInneninitiative scheinbar empfänglich für die islamfeindlichen Artikulationen der rechtspopulistischen Parteien gemacht. Die BürgerInneninitiative machte sich viel mehr ihrem Ärger über die regierenden PolitikerInnen, als über die „MuslimInnen“ Luft. Tatsächlich beruht das Wahlkapital also nicht auf einer von der Gesellschaft ausgehenden Islamophobie, sondern auf dem Potenzial der Politikverdrossenheit, das wiederum politisiert und als eine Angst vor dem Islam vermarktet wird und die Platzierung eben dieses Themas hier möglich macht. Damit erzeugt sich eine eigene Spirale dieser Angst, die in diesem Konflikt allerdings nicht ihren Ursprung hatte. „(...)die Angst vor dem Islam ist unbegründet. Allerdings muss die Politik den Menschen vermitteln, dass die populistischen Angstmacher nur ihre eigenen,

ausschließlich demagogischen Ziele verfolgen.“ (Bauer 2007: 8)

8 Schlusswort (Zusammenfassung)

Die Grundannahme dieser Arbeit, dass Islamophobie ein Phänomen ist, das nur auf gesellschaftlicher Ebene bestehen, aber seine Auswirkungen auf unterschiedlichen Ebenen und in diversen Dimensionen zeigen kann, bestimmen die Ergebnisse dieser Arbeit. Es hat sich gezeigt, dass während der Analyse dieses Konflikts keine Form der Angst vor der Religion des Islams von den direkt betroffenen AkteurInnen thematisiert wurde. Weder die AnrainerInnen erwähnten internationale oder nationale Vorkommnisse, noch sprachen sie sich offiziell gegen die Religionsausübung an sich aus. Und auch von Seiten des Vereins ATIB hatte niemand bis zur Demonstration im September letzten Jahres dezidiert islamfeindliche Diskriminierung erlebt. Doch das soll nicht als Abwertung und Milderung des Konflikts an sich und seinen Konsequenzen sowie generell des Begriffes der Islamophobie missverstanden werden. Zum einen ist durch internationale Studien deutlich geworden, dass Islamophobie, beziehungsweise islamfeindliche Exklusion tatsächlich Bestand hat. Und auch nationale Ereignisse und Studien zeigen diese Tendenzen auf. Doch diese neue Tendenz im Zusammenhang mit der Begrifflichkeit der Islamophobie hat dazu beigetragen solche Konflikte, wie sie in der Dammstraße verlaufen sind zu pauschalisieren und ihre Ursache zu transformieren. Islamophobie ist nicht unbegründet, doch sie basiert auf den Bildern der Medien und auf der Art der politischen Indoktrinierung. Natürlich ist mir bewusst, dass der Konflikt in der Brigittenau als Fallstudie ein *deviant case* sein kann und, dass Islamophobie als Grundlage in anderen Fällen durchaus Auslöser sein kann. Und die Tatsache, dass die letzte Transformation der Argumentationsmuster hin zu islamfeindlichen Äußerungen einen enormen Mobilisierungsfaktor darstellte unterstreicht das Vorhandensein der Thematik gesellschaftlich. Es war auch nicht das Ziel dieser Arbeit generell „Islamophobie“ als solche zu widerlegen, sondern zu zeigen, dass Islamophobie nicht gleich Islamophobie ist. Vielmehr kann sie sich erstens auf andere gruppenbezogene Feindlichkeiten begründen und so auch zweitens der Faktor der Religion als differentes Merkmal beliebig hinzugefügt werden.

Der Islam ist zum Kristallisationsereignis geworden und seine Integration ist wesentlicher Bestandteil des europäischen Prozess der Säkularität und Teil der Debatte um die eigene Religiosität geworden. Er ist nicht nur schlicht die „Religion der anderen“, sondern die meistdiskutierte Differenz in der Debatte um Integration der MuslimInnen in Europa. Durch Zuwanderung muslimischer MigrantInnen haben sich neue Diskussionen um die freie Religionsausübung, sowie das säkulare Recht, der Freiheit von Religion ergeben. Insbesondere die Regelung zum muslimischen Kopftuch, der Moschee und Minarettbau, sowie der Muezzinruf lösen auch in Österreich Kontroversen aus. Diese Kontroversen sind

nun politische und gesellschaftliche Realität geworden und stehen im Zentrum medialer Aufmerksamkeit. So wird die Religion gerade durch die Beschäftigung hiermit zum differenten Merkmal, weswegen es vor allem um eines geht: Fremdheit. Noch konkreter: Es geht um das Anderssein, um die *anderen* Fußballspiele, die *andere* Sprache, die *anderen* Feste, die *anderen* Rituale – die „andere Religion“ ist dabei nur Teil dieses Phänomens des „fernen Nachbarn“. Viele TürkInnen sind längst ÖsterreicherInnen und somit fällt die Nationalität als trennende Differenz zusehends weg. In diesem untersuchten Konfliktfall ging es aber ebenfalls nicht darum den säkularen Charakter Europas oder Österreichs zu bewahren, sondern das „Eigene“ gegen das „Fremde“ zu verteidigen. Und hier verbirgt sich die Frage nach dem Zusammenleben in einer multikulturellen Gesellschaft, die das wesentliche Konfliktpotenzial in sich trägt, da eine Antwort fern scheint und die teilende Komponente der Religion dagegen greifbar gemacht wird. Die Diskussion um infrastrukturelle Problematiken wie Verkehr und Lärm sind so längst in den Hintergrund dieses Konflikts getreten und Verbesserungen dieser Situation werden von der BürgerInneninitiative längst nicht mehr angenommen. Viel mehr entstehen bei den AnrainerInnen Ängste, die durch politische Parteien und mediale Berichterstattungen weiter geschürt werden, die eine generelle Abneigung gegen die „NachbarInnen“ hervorrufen.

Nach Jahrzehnten der verpassten und auch scheinbar nicht gewollten Integrationspolitik ist es für alle Parteien und alle Länder notwendig geworden sich den offensichtlichen Problemen zu stellen und den neuen Situationen anzupassen. Dies bedeutet auch die partielle Integration der zweiten und dritten Generation nicht als generell fehlgeschlagene Integration, sondern vielmehr als Muster und als „window of opportunity“ zu sehen, mit dem man arbeiten und Integration völlig neu definieren kann. Diese neue Art, die Verjüngung des Islams lässt sich anstatt mit dem Begriff des Euro-Islams eher als „Pop-Islam“²⁰⁴ beschreiben, mit dem die Integration und Identifizierung mit Europa selbstverständlich neben der Religionsausübung passiert. Doch diese Integration kann nicht durch die Verneinung des Anderen oder dessen vollständigen Verschwinden durch Assimilation passieren, sondern nur durch einen gesellschaftlichen Dialog, der das „Anderssein“, das Ursache für den Streit unter NachbarInnen ist, mit einbezieht. Religion ist also nicht zwingend *der* Faktor, der wesentlich für diesen Prozess ist, sondern eben nur Teil dieses als neue gesellschaftliche Trennlinie. Und der Dialog ist schließlich auch der einzige Faktor, der der Deeskalation hilfreich scheint

“(…) the non-conflictual character of any project for the building of a mosque was the result of communication between non-Muslim members of the community, representatives of the political authority and local Islamic leadership.” (Cesari 2005: 1019)

²⁰⁴ Julia Gerlach: zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Berlin 2006;

Was mit dieser Analyse zum Ausdruck kommen soll ist: Islamophobie ist nicht gleich Islamophobie, sondern muss im jeweiligen Kontext gesehen werden. Das Gefühl der BürgerInneninitiative in diesem Fall in der Brigittenau rührte vom Unverständnis, als Mehrheitsgesellschaft übergangen zu werden, was für sie der Schluss zum Demokratiedefizit war. „Wir sind selbst bald in der Minderheit.“²⁰⁵ Die politische Entfremdung, der Verlust des Vertrauens in Institutionen und eine generelle Systemunzufriedenheit bilden eine zusätzliche Komponente des Konflikts. Politikverdrossenheit äußert sich auch im österreichischen System zunehmend durch sinkende Wahlbeteiligung und Abnahme der StammwählerInnenenschaft. Den Zulauf durch die „outputabhängige“ (Pickel/Walz 1997: 30) Unzufriedenheit erhalten extreme und oppositionelle Parteien, die eine Art „voice“-Funktion (ebd.: 32) übernehmen sollen. Diese Parteien haben durch ihren Appell an Grundwerte und allgemeine Ängste vor Internationalisierung, die sich auch durch die eigene sozioökonomische Lage der AnrainerInnen ergeben haben, eine einfache Lösung angeboten. Das Verharren in der Situation des Gastrechts und der eigenen Wahrnehmung von Öffentlichkeit und Privatheit ließ zusätzlich empfänglich werden für rechtspopulistische Parolen, die sich das kulturelle Gedächtnis und die historisch bedingte Pfadabhängigkeit zu Nutzen machten, um eigene Interessen zu verfolgen. Es wurde festgehalten am Bild des temporären Aufenthalts und der Ungleichstellung der Konfliktparteien. Doch die damaligen geringen Lohnforderungen der Gastarbeitergesellschaft, die auch mit den sonstigen geringen Forderungen einher gingen haben sich hin zu einer neuen Wahrnehmung der eigenen Rechte entwickelt und der Islam an sich ist keine Gastarbeiter-Religion, sondern längst Bestandteil der österreichischen Gesellschaft. Und doch werden die Rechte negiert, vorhandene Ressentiments durch die politische Instrumentalisierung gestärkt und die Sichtbarkeit dieses Bestandteils weiterhin zu verhindern versucht. Warum ist es ausgerechnet der Islam als trennende Komponente, auf den sich politisch eingeschossen wird? Weil es internationale und mediale Trends hierzu gibt, die national noch nicht ausgeschöpft und nicht eindeutig im Parteienspektrum platziert sind. Und gerade das Fremdsein, das „Nichtkennen“ und vor allem die Ungenauigkeit der Definitionen ist es, die die Vermischung möglich machen. Was genau macht der Nachbar oder die Nachbarin eigentlich in seinem/ihrem „Kulturzentrum“? Man kennt sich nicht. Doch vor allem geht es um eines, nämlich nicht gleich auf (und hoch in diesem Fall) zu sein. Es geht darum Raum zu verteidigen und die Delegitimierung dieses Ausbaus herbei zu führen. Das Muster, nachdem sich dieser Konflikt ordnen lässt ist also ein internationaler Kontext der Islamophobie, der national politischen Parteien als issue Profilierung anbietet durch die Grundlage der Gefühlsebene der direkt betroffenen AkteurInnen Platzierung verspricht:

nach Bielefeldt 2007: 14

²⁰⁵ Teilnehmerin, Podiumsdiskussion 10.04.2008

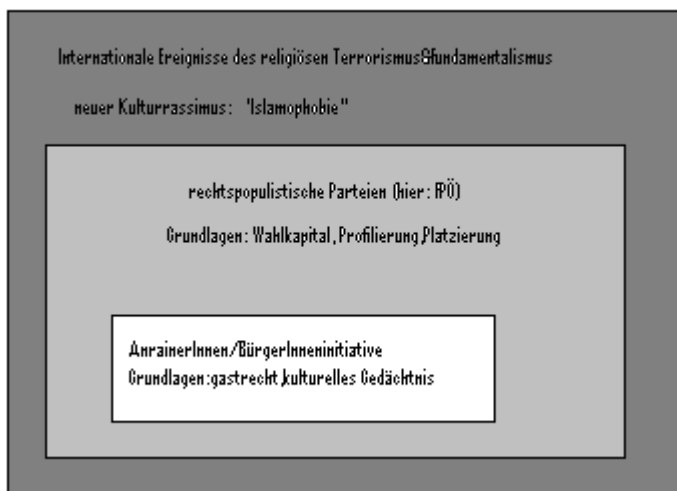


Abb. 4: Darstellung des Konflikts

Hieraus ergeben sich schließlich auch die drei Ebenen auf denen argumentiert wird und die in ihrer Vermischung und Gleichzeitigkeit den Konflikt unlösbar schienen lassen. Das Nutzen dieses Schemas für islamophobe Projekte zeigt, dass der Begriff Islamophobie zwar (auch in Österreich) vorhanden ist, aber nicht jeder Konflikt unter dieser Überschrift geführt werden kann. Natürlich kann entgegengehalten werden, dass es sich hierbei um einen Einzelfall handelt, da keine vergleichende Analyse stattgefunden hat. Doch wie auch eine Individualisierung des Fremden an sich nur gegen eine Stereotype des Fremdseins vorgehen kann, ist es vielleicht notwendig Fälle einzeln zu betrachten und nicht in einen internationalen und schließlich nationalen Kontext einzuordnen und so Generalisierungen unter Begriffen wie „Islamophobie“ zu erschaffen. Es geht darum Differenzen zu erkennen und Individualität zu akzeptieren, nur so kann auch politisch reagiert werden. Und auch die auf Schlagworte bedachte mediale Berichterstattung könnte dadurch beginnen diesen Nachbarschaftskonflikten keinen Raum mehr unter islamfeindlichen Parolen zu bieten. Die Wahrnehmung in der Öffentlichkeit muss differenzierter werden, anstatt sich hinter einer Angstdebatte und deren Generalisierungen zu verstecken. Während also Xenophobie gegenüber türkischen MigrantInnen fest verankert ist, ist Islamophobie in diesem untersuchten Konfliktfall Teil politischer Instrumentalisierung, was die Platzierung der eigenen Wahlkampfthemen und die allgemeine Profilierung in Parteienwettbewerb ermöglicht. „Der Islam“ hat sich nicht nur zu einem gesellschaftlichen, sondern vor allem auch politischen „Kristallisationsereignis“ entwickelt und europaweit zum Wahlkapital formiert. In diesem Konfliktfall wird der gesellschaftlich xenophobe Nährboden also für ein neues politisches Potenzial und einer Entwicklung hin zu „Islamophobie“ genutzt.

9 Anhang

Erläuterungen

Podiumsdiskussion 10.04.2008

Teilnehmende Diskutanten am Podium

Christian Zeitz (Referat in Funktion des Islamexperten)

Sedat Pero (Referat in Funktion des Türkeiexperten)

Parteienvertreter:

Dr. Wolfgang Aigner (ÖVP), Gerhard Haslinger (FPÖ), Mag. Helmut Stubner (BZÖ)

Insgesamt wurde ich mit zwei weiteren Studienkolleginnen sehr freundlich empfangen. Unsere Plätze wurden uns zugewiesen. Es vollzog sich eine genaue Platzierung und Gruppenbildung nach Bezirken. Für bekannte GegnerInnen der BürgerInneninitiative und durch die zuvor stattgefundene Demonstration schon bekannte Gesichter der SLP war kein Platz mehr, erst später fanden sie Platz im Raum der Veranstaltung. Die Wirtshausatmosphäre machte es Christian Zeitz und Herrn Haslinger (FPÖ) es möglich sich in Ruhe bei uns vorzustellen. Herr Zeitz macht uns direkt darauf aufmerksam, dass wir bei seinem Vortrag noch einiges über den Islam lernen könnten. Die TeilnehmerInnen waren insgesamt betrachtet eher älter und der Raum war übervoll. Zudem wurden Unterschriftenlisten verteilt, auch für Anliegen aus anderen Bezirken. Die Referenten hielten kurze Vorträge, wobei der von Christian Zeitz etwas länger ausfiel und einige TeilnehmerInnen den Raum verließen und der Großteil seinen Unmut äußerte. Die spätere Diskussion war sehr hitzig und auch SympathisantInnen anderer Gruppierungen fanden sich im Lokal ein. Das Verteilen rechtspopulistischer Flyer wurde von Anwesenden unterbunden.

Besuch im Kulturzentrum 08.05.2008

Ziel war es sich ein Bild von dem Kulturzentrum und seinen Besuchern zu machen. Die anwesenden Besucher des Zentrums erklärten und führten sehr bereitwillig durch das gesamte Kulturzentrum, den Gebetsraum, die Frauenräume, den Speisesaal, die Kantine, den Friseur und den Supermarkt, sowie die restlichen Räume. Was besonders ins Auge stach waren die Baufälligkeit des Gebäudes und die Unterschiedlichkeit der Besucher und ihre Haltungen zum Islam und dem Verein ATIB. Zum einen sah man Rückführungsbestätigungen, die ATIB an seine Mitglieder ausstellt, zum anderen die gerade frisch gestempelten österreichischen Staatsbürgerschaften. Bei mehreren Schwarztees

wurden verschiedene Erfahrungen mit dem Kulturzentrum und seinen Nachbarn erzählt. Die Besucher schienen sehr offen und überrascht von dem Interesse.

Interview BürgerInneninitiative-Sprecherin Hannelore Schuster 09.05.2008

Die Terminvereinbarung mit Frau Hannelore Schuster lief weitestgehend problemlos. Geführt wurde das Interview auf ihren Wunsch in ihrer Privatwohnung. Insgesamt ist sie sehr resolut aufgetreten und hat das Interview dominiert und viel zu ihrer eigenen Person erzählt. Bis auf den Zeitdruck am Ende des Gesprächs verlief das Interview wie gewünscht, obwohl in manchen Momenten das Gefühl, Kritik frei üben zu können nicht vorhanden war. Frau Schuster macht einen sehr abgeklärten Eindruck und wirkte nicht ahnungslos in ihrer Position und der Situation in der sich die BürgerInneninitiative befindet.

Interview ATIB- Generalsekretär Nihat Koca 28.05.2008

Zum einen war es nicht möglich die wöchentliche Infoveranstaltung am 08.05.2008 nutzen zu können, um ein Interview mit dem Obmann des Kulturzentrums zu führen. Telefonisch wurde schließlich ein anderer Termin vereinbart. Zwei Wochen später wurde ich informiert, der Generalsekretär persönlich wolle bei dem Gespräch anwesend sein. Und schließlich wurde auch dieser Termin noch einmal verschoben, weil jetzt der Präsident des Vereins auch Interesse an dem Interview zeigte. Am Tag des Interviews war schließlich Nihat Koca, der Generalsekretär allein anwesend, die anderen beiden seien verhindert, sagte er. Die Stimmung bei Interview war zum Zerreißen. Herr Koca wirkte sehr angespannt. Am Ende des Gesprächs, lockerte Herr Koca sich, wohl merkend, dass es hier nicht darum ging Partei zu ergreifen. Zudem merkte er an, seit Monaten jedes Interview, sogar mit angesehenen Journalisten verweigert zu haben, und dass dieses Interview nun nach langer Zeit wieder eines der einzigen war, zu dem sich der Verein ATIB bereit erklärt hätte.

Interview Ruth Dögl 09.05.2008

Ruth Dögl ist Gemeinderätin der Grünen und Bauausschussmitglied. Die Interviewstimmung war sehr locker, man hatte durchgehend das Gefühl, jegliche Fragen stellen zu können und auch Kritik üben zu dürfen. Problematisch an diesem Interview ist, dass sie selbst erst relativ kurz im Amt war und deswegen einige Entwicklungen der letzten Jahre nicht im Detail mitverfolgt hatte. Ihr ging es vor allem darum den Konflikt als nicht direkt Beteiligte nachzuzeichnen und die Problemstellen neutral aufzuzeigen. Außerdem gab sie einen guten Einblick in die Bezirkspolitik und ihre Arbeitsweise und half das politische Klima nachzuempfinden.

Interview Anrainer 10.04.2008

Das Interview entstand spontan vor Podiumsdiskussion und wurde von ihrem Beginn nach 15 Minuten auch schließlich unterbrochen. Hierbei handelte es sich um einen direkten Anrainer der Dammstraße, 18 Jahre alt und Schüler. Er war mit seiner Familie gekommen, wirkte entspannt und freute sich über das Interesse. Zentral bei diesem Gespräch waren das persönliche Empfinden und die Gründe gegen den Ausbau. Er ist ebenso wie seine Eltern Mitglied der BürgerInneninitiative Dammstraße.

Interview Besucher Kulturzentrum 08.05.2008

Das Interview mit dem österreichischen 20-jährigen Zivildienstler mit türkischem Migrationshintergrund wurde am 08.05.2008 geführt. Das Interview entstand spontan aus einem informellen Gespräch heraus im Kulturzentrum in der Dammstraße 37. Die Erfahrungen mit den AnrainerInnen vor und während des Konflikts standen dabei ebenso wie die Bedeutung des Kulturzentrums für ihn persönlich im Mittelpunkt des Gesprächs. Er selbst lebt in der Nähe des Kulturzentrums und ist durch seinen Vater zu ATIB gekommen.

Interview SPÖ-Bezirksvorsteher Hannes Derfler 22.08.2008

Das Interview wurde im Gegensatz zu den anderen Recherchen deswegen zeitlich versetzt geführt, da es zu Schwierigkeiten bei der Terminvereinbarung und Kommunikation mit dem Büro der Bezirksvorstehung kam. Das Interview an sich war sehr entspannt und der Bezirksvorsteher konnte durch seine Funktion und den Überblick im Konflikt neue Erkenntnisse präsentieren. Die persönlichen Erfahrungen als Bezirksvorsteher reichten allerdings nicht sehr weit zurück, da er das Amt erst später im Konflikt von seinem Amtsvorgänger Karl Lacina übernommen hatte. Trotzdem kannte er den Konflikt gut und nannte ihn sogar sein „Lieblingsthema“.

Abbildungsverzeichnis

<u>Abb. 1: Ideologie der Ungleichheit</u>	<u>51</u>
Quelle: http://www.uni-bielefeld.de/ikg/Feindseligkeit/Ergebnisse2004.html	
<u>Abb. 2: Kausalkette Islamophobie</u>	<u>52</u>
<u>Abb. 3: Die Wirkungskreise der drei Ebenen</u>	<u>78</u>
<u>Abb. 4: Pyramide des Kulturmaterialismus</u>	<u>97</u>
<u>Abb. 5: Darstellung des Konflikts</u>	<u>124</u>

Abkürzungsverzeichnis

AKP	Adalet ve Kalkinma Partisi
ANAP	Anavatan Partisi
ATIB	Avusturya Türkiye İslam Birliđi
BFI	Besuchsförderungsinstitut
BZÖ	Bündnis Zukunft Österreich
DIB	Diyanet Isleri Baskanligi
DITIB	Diyanet İşleri Türk İslam Birliđi
DP	Demokrat Parti
EU	Europäische Union
EUMC	Europäische Stelle zur Beobachtung für Rassismus und Fremdenfeindlichkeit
FAIR	Forum Against Islamophobia and Racism
FPÖ	Freiheitliche Partei Österreichs
FRA	European Union Agency for Fundamental Rights
IGGÖ	Islamische Glaubensgemeinschaft Österreichs
MA 17	Magistratsabteilung für Diversitätenangelegenheiten
MA 36	Magistratsabteilung für Veranstaltungswesen
MA 46	Magistratsabteilung für Verkehrsorganisation
MA 67	Magistratsabteilung für Parkraumbewirtschaftung
MEB	Milli Egitim Bakanligi
MHP	Milliyetci Hareket Partisi
MJÖ	Muslimische Jugend Österreich
MNP	Milli Nizam Partisi
MSP	Milli Selamet Partisi
NATO	North Atlantic Treaty Organization
ÖVP	Österreichische Volkspartei
PKK	Partiya Karkerên Kurdistan
SLP	Sozialistische Linkspartei
SPÖ	Sozialdemokratische Partei Österreichs
StGG	Strafgrundgesetz
StGb	Strafgesetzbuch
ZARA	Zivilcourage und Anti-Rassismus Arbeit

10 Literaturverzeichnis

Monografien, Sammelbände, wissenschaftliche Artikel

Alba, Richard /Schmidt, Peter/ Wasmer, Martina (Hg.): Deutsche und Ausländer: Freunde, Fremde oder Feinde? Empirische Befunde und theoretische Erklärungen. Blickpunkt Gesellschaft 5, Wiesbaden, 2000

Allievi, Stefano: Berger Communication and Communities: Public Space, Global Media and Local Umma, in: Malik, Jamal (ed.): Muslims in Europe. From the Margin to the Centre, Münster, 2004, 185- 207

Antes, Peter: Der Islam als politischer Faktor, Hannover, 1991

Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedächtnis, München, 2000

Atatürk, K.: Atatürkün Söylev ve Demeçleri, Ankara, 1945-1961

Ates, Seyran: Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können, Berlin, 2007

Aydin, Hayrettin/ Halm, Dirk/ Sen Faruk: „Euro - Islam“ Das neue Verständnis der Muslime in der Migration, Essen, 2003: <http://www.renner-institut.at/download/texte/euroislam.pdf>

Bade, Klaus J. (Hg.): Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen- Grenzen über Menschen, München, 1996

Bauer, Werner T.: Kopftuch und Minarett – eine Erregung, Wien, 2007
(www.politikberatung.or.at)

Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration: Religion – Migration –Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Dokumentation der Fachtagung, Berlin und Bonn, 2004

Betz, Hans-Georg: Rechtspopulismus in Westeuropa: Aktuelle Entwicklungen und politische Bedeutung, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 2002/3, S. 251-265

Beitel, Anna Maria: Das Feinbild Islam und der Begriff Fundamentalismus im medialen Kontext, Wien, 1996

Biel, Melha Rout: Kopftuch, Islamismus und die freiheitliche Demokratie in Europa, Marburg, 2004

Bielefeldt, Heiner: Muslime in säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld, 2003

Bielefeldt, Heiner: Political Secularism and European Islam: A Challenge to Muslims and Non-Muslims, in: Malik, Jamal (ed.): Muslims in Europe. From the Margin to the Centre, Münster, 2004, 147-161

Bielefeldt, Heiner: Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam, 2007, http://files.institut-fuer-menschenrechte.de/437/IUS-040_E_Islam_RZ_WEB_ES.pdf

Blaschke, Jochen: Islam und Politik unter türkischen Arbeitsmigranten, in: Blaschke, Jochen/ van Bruinessen, Martin: Islam und Politik in der Türkei, Berlin, 1989, 295-366

Blaschke, Jochen/ van Bruinessen, Martin: Islam und Politik in der Türkei, Berlin, 1989

Blaschke, Jochen: Internationale Migration. Ein Problemaufriss, in: Knapp, Manfred (Hg.): Migration im neuen Europa, Stuttgart, 1994, S. 23-50

Böltken, Ferdinand: Soziale Distanz und räumliche Nähe – Einstellungen und Erfahrungen im alltäglichen Zusammenleben von Ausländern und Deutschen im Wohngebiet, in: Alba, Richard /Schmidt, Peter/ Wasmer, Martina (Hg.): Deutsche und Ausländer: Freunde, Fremde oder Feinde? Empirische Befunde und theoretische Erklärungen. Blickpunkt Gesellschaft 5, Wiesbaden, 2000, 147-195

Buchkremer, Hansjosef: Verständnis für Außenseiter, Stuttgart, 1997

Bukow, Wolf-Dietrich: Leben in der multikulturellen Gesellschaft. Die Entstehung kleiner Unternehmer und der Umgang mit ethnischen Minderheiten, Opladen, 1993

Bukow, Wolf-Dietrich: Feindbild: Minderheit. Zur Funktion von Ethnisierung, Opladen, 1996

Bukow, Wolf-Dietrich/ Nikodem, Claudia/ Schulze, Erika/ Yildiz, Erol: Die multikulturelle Stadt. Von der Selbstverständlichkeit im städtischen Alltag, 2001, Opladen

Burgaz Projekt/Burgaz Projesi, Dagdevir, Yeliz (MitHg.): Gedichte von Migrantinnen und Migranten aus der Türkei in Österreich, 2004, S. 9-10

Bunzl, John/ Alexandra Senfft (Hg): Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Vorurteile und Projektionen in Europa und Nahost, 2008, Hamburg

Bunzl, Matti: Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Überlegungen zum neuen Europa, in: Bunzl, John/ Alexandra Senfft (Hg): Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Vorurteile und Projektionen in Europa und Nahost, Hamburg, 2008, S.53-75

Bsteh, Andreas (Hg.): Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate-Anfragen-Diskussionen, Mödling, 1996

Casanova, Jose: Religion, European secular identities and European integration. In: Katzenstein, Peter and Byrnes, Timothy (2006): Religion in an expanding Europe, S. 65-92

Cesari, Jocelyne: Modernisation of Islam or Islamisation of Modernity? Muslim Minorities in Europe and the Issue of Pluralism, in: Malik, Jamal (ed.): Muslims in Europe. From the Margin to the Centre, 2004, Münster, S. 93-113

Cesari, Jocelyne: Mosque Conflicts in European Cities: Introduction, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 31, No. 6, November 2006, 1015-1024

Csaky, Moritz/ Kury, Astrid/ Tragatschnig, Ulrich (Hg.): Kultur – Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne, Innsbruck, 2004

Dachs/Gerlich/Gottweis/Kramer/Lauber/Müller/Talos (Hg.): Politik in Österreich. Das Handbuch, Wien, 2006

Darieva, Tsypylma: Migrationsforschung in der Ethnologie, in: Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder, Berlin, 2007, 69-95

Davie, Grace: Religion in Modern Europe. A Memory Mutates, Oxford, 2000, 5-37

Elibol, Zeynep: Die sozialen und Bildungsprobleme der türkischen Frauen und Mädchen in Österreich (zweite Generation) im Vergleich zu Deutschland und der Türkei, 1999, Wien

Esser, Hartmut/ Gaugler, Eduard/ Neumann, Karl-Heinz: Arbeitsmigration und Integration. Sozialwissenschaftliche Grundlagen, 1979, Königsstein

Feischmidt, Margit: Ethnizität – Perspektiven und Konzepte der ethnologischen Forschung, in: Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder, 2007, Berlin, 51-68

Ferrari, Silvio: The legal dimension, in: Marechal, Brigitte/ Allievia, Stefano (Hg.): Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society. Muslim Minorities, Boston, 2003, 219-254

Flatz, Christian: Kultur als Weltordnungsmodell. Huntington und seine Vorgänger I, in Mokre, Monika (Hg.): Imaginierte Kulturen – reale Kämpfe. Annotationen zu Huntingtons „Kampf der Kulturen“, Baden-Baden, 2000, ab S. 61

Fleischanderl, Bettina/ Kozmann, Verena/ Schönberger, Thomas: „Wenn der Nachbar zum Feind wird...“ Zur Wahrnehmung von MuslimInnen in Österreich, in: Die Maske, Zeitschrift für Kultur- und Sozialanthropologie, Nr.3, Juni 2008, 9-11

Fuchs, Renate: Eine vergleichende psychologische Studie über die in Wien lebenden Türken, Wien, 1986

Fukuyama, Francis: The end of history and the last man, London, 1992

Gellner, Ernest: Der Islam als Gesellschaftsordnung, München, 1992

Gilman, Sander L.: Exkurs über die Parallelen zwischen Judentum und Islam in der Diaspora, in: Bunzl, John/ Alexandra Senfft (Hg.): Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Vorurteile und Projektionen in Europa und Nahost, Hamburg, 2008, 120-127

Gingrich, Andre: Österreichische Identitäten und Orientbilder. Eine ethnologische Kritik, in: Dostal, Walter/ Niederle, Helmut. A/ Wernhart, Karl R.: Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration. Dokumentation des Symposiums, Wien, 1999, 29-34

Gingrich, Andre: Nahe Grenzen. Nationalismus, Frontier Orientalism und Rassismus, in: Die Maske, Zeitschrift für Kultur- und Sozialanthropologie, Nr.3, Juni 2008, 5-8

Gottfried, Paul Edward: Multikulturalismus und die Politik der Schuld. Unterwegs zum manipulativen Staat? Graz, 2004, Kapitel 5

Gümüş, Adnan: Religion und ethnische Identifikation. Eine empirische Untersuchung über türkische Jugendliche in Österreich, Wien, 1995

Günay, Cengiz: Islam als politischer Faktor in der Türkei, Wien, 1999

Gröpel, Wolfgang: Sozialisation, Identität und „Lebenswelt Schule“ von Kindern aus Migrationsverhältnissen, in: Dostal, Walter/ Niederle, Helmut. A/ Wernhart, Karl R.: Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration. Dokumentation des Symposiums, Wien, 1999

Habermas, Jürgen: Die Dialektik der Säkularisierung, in: Blätter für deutsche Studien und internationale Politik 4/2008, 33-46

Hahn, Sylvia: Sehnsucht nach der Ferne: Selbstzeugnisse von ArbeitsmigrantInnen in Wien im 19.Jahrhundert, in: Harzig, Christiane (Hg.): Migration und Erinnerung. Reflexionen über Wanderungserfahrungen in Europa und Nordamerika, Göttingen, 2006

Hamtoun, Abdulsalam: Das Bild der Araber und des Islam in den österreichischen Schulbüchern, Wien, 2005

Hannerz, Ulf: Das Lokale und das Globale: Kontinuität und Differenz, in: Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder, Berlin, 2007, 95-115

Harris, Marvin: Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch. Frankfurt, 1989

Harris, Marvin: Kannibalen und Könige. Die Wachstumsgrenzen der Hochkulturen. Stuttgart, 1990

Harris, Marvin: Fauler Zauber. Unsere Sehnsucht nach der anderen Welt, Stuttgart, 1993

Hartley, Jean F.: Case studies in Organizational Research, in: Cassel, Catherine/ Symon, Gillian (ed.): Qualitative Methods in Organizational Research. A Practical Guide, London, 1994

Harzig, Christiane (HG.): Migration und Erinnerung. Reflexionen über Wanderungserfahrungen in Europa und Nordamerika, Göttingen, 2006

Heckmann, Friedrich: Ethnische Minderheiten, Volk und Nation – Soziologie inter-ethnischer Beziehungen, Stuttgart, 1992

Heine, Susanne: Das Bild des Anderen in den Religionen des Orients, in: Dostal, Walter/ Niederle, Helmut. A/ Wernhart, Karl R.: Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration. Dokumentation des Symposiums, Wien, 1999

Heinisch, Reinhard: Die FPÖ –Ein Phänomen im internationalen Vergleich. Erfolg und Misserfolg des identitären Rechtspopulismus, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 2004/3, 247-263

Hois, Eva Maria /Karoshi, Peter /Munz, Volker / Stachel, Peter /Suppanz, Werner /Uhl, Heidemarie: Gedächtnis/ Erinnerung und Identität – Konstruktionen kollektiver Identität in einer pluriethischen Region, in: Csaky, Moritz/ Kury, Astrid/ Tragatschnig, Ulrich (Hg.): Kultur –Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne, Innsbruck, 2004, 220-243

Hüttermann, Jörg: Das Minarett: Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole, München, 2006

Huntington, Samuel P.: Kampf der Kulturen. The Clash of Civilisations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München-Wien, 1996

Jonker, Gerdien: Muslim Lay Communities between Turkey and Germany, in: Malik, Jamal (ed.): Muslims in Europe. From the Margin to the Centre, Münster, 2004, 61-73

Jonker, Gerdien/ Amiraux, Valerie (eds.): Politics of Visibility. Young Muslims in European Spaces, Bielefeld, 2006

Kastoryano, Riva: Religion and Incorporation, in: Portes, Alejandro/ DeWind, Josh: Rethinking Migration. New theoretical and Empirical Perspectives, New York, 2007

Kernmayer, Hildegard: Die Wiener Moderne und die Krise der Identität. Einige Überlegungen, in: Csaky, Moritz/ Kury, Astrid/ Tragatschnig, Ulrich (Hg.): Kultur – Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne, Innsbruck, 2004

Kuschel, Karl-Josef: Juden-Christen-Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf, 2007

Kramer, Dieter: Akzeptierte Vielfalt statt Krieg der Zivilisationen, in: Zeitschrift für Kulturaustausch, 4/1994, S. 463

Leggewie, Claus/ Joost, Angela/ Rech, Stefan: Nützliche Moscheekonflikte? Lackmustest auf praktische Religionsfreiheit, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 7, 2002, 812-821

Lemmen, Thomas: Islamische Vereine und Verbände in Deutschland, Berlin, 2002

Liedhegener, Antonius: Religionsfreiheit und die neue Religionspolitik. Mehrheitsentscheide und ihre Grenzen in der bundesdeutschen Demokratie, in: Zeitschrift für Politik 2008/1, 84-108

Lischke/ Rögl: Durchaus macht dicht. Zur Situation in Österreich, in: ders.: Multikulturalität, Diskurs und Wirklichkeit, Wien, 1993

Loewenstein, R. M.: Psychoanalyse des Antisemitismus, Frankfurt, 1971

Loidl, Franz: Erste Moschee in Österreich. Berichte, Wien, 1979

Loycke, Almut (Hg.): Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, Frankfurt, New York, 1992

Magnarella, Paul: Tradition and change in a Turkish town, 1974, New York

Malik, Jamal (ed.): Muslims in Europe. From the Margin to the Centre, 2004, Münster

Mannheim, Karl: Wissenssoziologie, Neuwied, 1964

Middleton, David/ Edwards, Derek (eds.): Collective Remembering, London, 1990

Muir, Hugh/ Smith, Laura: Islamophobia: issues, challenges, and action . A report by the Commission on British Muslims and Islamophobia, 2004, abrufbar unter:
<http://www.insted.co.uk/islambook.pdf>

Oestreich, Heide: Der Kopftuchstreit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam, Frankfurt, 2004

Oexle, Otto Gerhard: Memoria als Kultur, Göttingen, 1995

Papalekas, Johannes Chr. (Hg.): Neue religiöse Dynamik? Die katholische, die orthodoxe und die islamische Perspektive nach der Wende in Osteuropa. Universitätsseminar Wien 1993

Pelinka, Anton: Die FPÖ in der vergleichenden Parteienforschung. Zur typologischen Einordnung der Freiheitlichen Partei Österreichs, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 2002/3, 281-291

Pelinka, Anton/ Rosenberger, Sieglinde: Österreichische Politik. Grundlagen, Strukturen, Trends, Wien, 2007

Pickel, Gert/ Walz, Dieter: Politikverdrossenheit in Ost- und Westdeutschland: Dimensionen und Ausprägungen, in: Politische Vierteljahresschrift, März 1997, 27-50

Pitt-Rivers, Julian: Das Gastrecht, in: Loycke, Almut (Hg.): Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, Frankfurt, New York, 1992, 17-43

Portes, Alejandro/ DeWind, Josh: Rethinking Migration. New theoretical and Empirical Perspectives, New York, 2007

Prenner, Simone: „Wiener Melange“. Kollektives Gedächtnis und der Geschützturm im Wiener Augarten. Eine Diskursanalyse, Wien, 2007

Raddatz, Hans-Peter: Die türkische Gefahr? Risiken und Chancen, München, 2004

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt, 1971

Rex, John: The Political Sociology of Multi-Cultural Society, in: European Journal of Intercultural Studies 2 (Heft 1), 1991, 7-19

Rieger, Günter: Verfassungspatriotismus, in: Nohlen, Dieter/ Schultze, Rainer-Olaf: Lexikon der Politikwissenschaft. Band 2. N-Z. Theorien, Methoden, Begriffe, 2004

Röhrich, Wilfried: Die Macht der Religionen. Im Spannungsfeld der Weltpolitik, München, 2006

Rosenberger, Sieglinde: Political Parties and Religion, in: Günter Bischof, Anton Pelinka, Hermann Denz (Hg.): Religion in Austria. Contemporary Austrian studies, New Jersey, 2005

Roy, Oliver: Islam in Europa: Konflikt der Religionen oder Konvergenz der Religiositäten? In Transit 27 (Sommer 2004), 118-134

Sandner, Günther: Hegemonie und Erinnerung: Zur Konzeption von Geschichts- und Vergangenheitspolitik, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 2001/1, 5-19

Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder, Berlin, 2007

Schüttenmeyer, Suzanne S.: political trust, in: Nohlen, Dieter/ Schultze, Rainer-Olaf: Lexikon der Politikwissenschaft. Band 2. N-Z. Theorien, Methoden, Begriffe, 2004

Seilerbeck, Christine: Junge MuslimInnen in Österreich: Ihre Stellung zwischen westlicher Welt, liberalem Islam und Fundamentalismus, Wien, 2006

Seufert, Günter: Turkish State Reactions towards the Institutionalization of Islam in Europe: The Islamic Education Debate in Germany, in: Malik, Jamal (ed.): Muslims in Europe. From the Margin to the Centre, Münster, 2004, 75-89

Simmel, Georg: Exkurs über den Fremden, in: Loycke, Almut (Hg.): Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, 1992, Frankfurt, New York, 9-17

Sökefeld, Martin: Problematische Begriffe: „Ethnizität“, „Rasse“, „Kultur“, „Minderheit“, in: Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder, Berlin, 2007, 31-51

Spenger, Maria: Zur Integration und zum Integrationsverständnis von muslimischen Jugendlichen der zweiten und dritten Generation in Wien, Wien, 2007

Staudenmayer, Bärbel: Migration im Kampf ums Kopftuch. Studentinnen aus der Türkei in Wien, Wien, 2006

Stiegnitz, Peter: Österreich aus der Nähe. Ein Land zwischen Lust und Leid, Wien, 2006

Sticker, Maja: Sondermodell Österreich? Die Beziehungen von Staat und Religion am Beispiel der Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGÖ), Wien, 2006

Tapper, Richard (ed.): Islam in modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State, London and New York, 1994

Temel, Robert: Schutz des Kulturerbes in Österreich. Eine Machbarkeitsstudie über seine Definition, Erfassung und Erhaltung, in: Csaky, Moritz/ Sommer, Monika (Hg.): Kulturerbe als soziokulturelle Praxis Innsbruck, 2005, 173- 180

Thoma-Venske, Hanns: Islam und Integration, Hamburg, 1981

Tibi, Bassam: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt, 1991

Tibi, Bassam: Der Islam in Europa nach der Wende im Zeitalter der Migration und der ethnisch-religiösen Konflikte, in: Papalekas, Johannes Chr. (Hg.): Neue religiöse Dynamik? Die katholische, die orthodoxe und die islamische Perspektive nach der Wende in Osteuropa. Universitätsseminar Wien 1993, 69-76

Tibi, Bassam: Fundamentalismus und Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden? Darmstadt, 2000

Tiesler, Nina Clara: Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitiken unveränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Berlin, 2006

Toprak, Binnaz: Die Institutionalisierung des Laizismus in der Türkischen Republik, In: Blascke, Jochen/ van Bruinessen, Martin: Islam und Politik in der Türkei Berlin, 1989, 95-107

Tuncay, Mete: Laizismus in der Türkischen Republik, in: Blascke, Jochen/ van Bruinessen, Martin: Islam und Politik in der Türkei, Berlin, 1989, 13- 53

Turan, Ilter: Religion and political culture in Turkey, in: Tapper, Richard (ed.): Islam in modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State, London and New York, 1994, 31-56

van Breinussen, Martin: Die Türkische Republik, ein säkularer Staat? In: Blascke, Jochen/ van Bruinessen, Martin: Islam und Politik in der Türkei, Berlin, 1989, 53-95

Welz, Gisela: Inszenierungen der Multikulturalität: Paraden und Festivals als Forschungsgegenstände, in: Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder, Berlin, 2007, 221-235

Yildiz, Mustafa: Die Türkei im Übergang zum 21. Jahrhundert. Der gesellschaftliche und strukturelle Wandel, Wien, 2005

Yilmaz, Göksel: „Milli Görüs“ Vertreterin des Politischen Islam in der Türkei. Eine historische Analyse 1970-2000, Wien, 2003

Zentrum für Türkeistudien (Hg.): Das Bild der Ausländer in der Öffentlichkeit, Opladen, 1995

Ziegler, Franz Reinhard: Erneuerungsbewegungen im Islam. Von der Gründung der Wahhabiyya bis zur Re-Politisierung des Islams in den Siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Islamische Reaktionen auf die Konfrontation mit dem Westen, 1994, Wien

Medien

ABC News, Washington Post zit. nach Profil 04/08, 21.01.2008, 26ff

AZ Tagblatt für Österreich, 21.11.1979, Nr. 321, S. 2

Bezirksjournal Wien Nord Woche 17, 2008

„bunte Zeitung“, Ausgabe 4/2007

CLUB 2, ORF, 23.01.2008

Der Standard, 10.03.2006

Der Standard, 14.09.2007

Der Standard 12.04.2008

Der Standard, 18.03.2008

Der Standard, 26.06.06, S.8

Der Standard,13.09.2008

Der Standard, 15.01.08, S.2

Der Standard 18.03.08

Der Standard 14.01.08

Die Maske, Zeitschrift für Kultur- und Sozialanthropologie, Nr.3, Juni 2008

Die Presse, Wochenendausgabe 19./20.07.08, S.1-4

Die Presse, 16.05.08

Die Presse" vom 14.03.2008

Die Presse, 21.11.1979, S.10

Die neue Kronenzeitung, 27.07.2008, S.27

Die Zeit, 06.10.2005

Kurier, 21.05.2006

Kurier, 21.11.1979, S. 17

Kurier, 09.10. 2005

Kurier, 10.03.2008

„Österreich“, 12.04.2008, Ressort „Wien“

„Österreich“, 14.09.2007

Profil 04/08, 21.01.2008, S. 26

Profil 39, 24.09. 2007, S. 30f

Profil,05.09. 2005 Profil 36, S. 105

Profil Nr.4/08, 21.01.2008, S.26

Wiener Zeitung, 21.11.1979, Nr. 268, S. 1, 3

„Wir Wiener“ 1210 Wien, Profil 40, 3. Oktober 2005, Hauswurfsendung der FPÖ

OTS-Meldungen:

Karl Lacina, SPÖ, 04.12.1996

Karl Lacina, SPÖ, 12.03.08

Tanja Wehsely, SPÖ, 28.03.08,

Wolfgang Aigner, ÖVP, 12. 03.08

Wolfgang Aigner, ÖVP, 13.09.08,

David Ellensohn, Die Grünen Wien, 08.04.08

Heinz Christian Strache, FPÖ, 27.07.08

FPÖ 12. März 2008

Internetquellen

ATIB

http://www.infopoint.atib.at/Bezirksarbeit_Atib.htm

<http://www.tirol.gv.at/fileadmin/www.tirol.gv.at/themen/gesellschaft-und-soziales/integration/downloads/Leitbild/AK7/islam2.pdf>

Bürgerinitiative Dammstraße

<http://www.moschee-ade.at>

http://www.moschee-ade.at/index.php?sid=darum_geht_es

<http://www.moschee-ade.at/index.php?sid=klarstellung>

Dokumentationsarchiv für Islamophobie in Österreich

<http://www.dai.or.at>

EUMC/FRA (Europäische Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit):

<http://eumc.europa.eu/eumc/pub/muslim/EUMC-highlights-DE.pdf>

<http://eumc.europa.eu/eumc/material/pub/muslim/MaifestiationsEN.pdf>

Gemeinderat, 12. Sitzung vom 05.10.2006, Wörtliches Protokoll, S. 18 – 26:

<http://www.wien.gv/mdb/gr/2006/gr-012-w-2006-10-05-026.htm>

Integrationsfonds:

<http://www.integrationsfonds.org/cms/>

Islam in Österreich:

http://www.euro-islam.info/spip/article.php3?id_article=29, country profile

Islamische Glaubensgemeinschaft Österreich (IGGÖ):

<http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=58>, Referat zur Historikertagung 2003

Islaminitiative:

<http://www.islaminitiative.at>

Migrationsstudien:

<http://www.migranten.at/verteilung.html>

<http://www.migranten.at/wanderungsbilanz.html>

<http://www.focus-migration.de/Tuerkei.1234.0.html>

Moderierte Gespräche (Protokoll 26.11.2007):

http://www.emrich.at/uploads/media/Dammstrasse37_Protokoll_26.11.07.pdf

Online-Medien:

<http://www.kurier.at/nachrichten/oesterreich/10212.php>

http://www.focus.de/politik/ausland/allah-in-der-eu_aid_96749.html

<http://www.radyomerhaba.at/print.php?id=101>

<http://www.aeiou.iicm.tugraz.at/aeiou.encyclop.t/t937219.htm>

<http://www.diestandard.at/?id=1514942>

<http://www.yenivatan.com/tuerkei-oesterreich.html>, Yeni vatan Gezetesi (Neue Heimat Zeitung)

<http://www.falter.at/web/detail.php?id=623>

<http://wien.orf.stories/270006>

<http://www.orf.at/?href=http%3A%2F%2Fwww.orf.at%2Fticker%2F255123.html>

<http://www.diepresse.com/Artikel.aspx?channel=p&ressort=ip&id=583592>

<http://www.dradio.de/dlf/sendungen/politischeliteratur/479142/> : Burgmer, Christoph: Islamwissenschaftler Ralph Ghadban über das Denken Tariq Ramadans, 2006

<http://kaernten.orf.at/stories/217207/>

Parteien im Internet:

<http://brigittenu.gruene.at/antraegeanfragen/artikel/lesen/21444>

<http://www.fpoe.at/index.php?id=5616>

<http://www.fpoe.at/index.php?id=10020>

<http://www.fpoe.at/index.php?id=10020>

Runnymede Trust

Forschungsbericht (Zusammenfassung): „Islamophobia: A Challenge for Us All“

<http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf>

Statistik Austria:

2006: Statistik Austria, Tabelle 5.2.11

2001: Volkszählung, Statistik Austria, Tabelle 11.1.1

Bevölkerungsregister ST.AT. Stichtag 31.12.2003

Türkische Gemeinde Österreich

<http://tuerkischegemeinde.at/Aktuelles/Tuerkische-Gemeinde-in-Oesterreich.html>

Uni Bielefeld

<http://www.unibielefeld.de/ikg/Feindseligkeit/Menschenfeindlichkeit.html>

<http://www.uni-bielefeld.de/ikg/Feindseligkeit/Ergebnisse2004.html>

ZARA (Zivilcourage & Anit-Rassismus-Arbeit):

<http://www.zara.or.at/materialien/leitbild/>

<http://diepresse.com/images/mediadb/pdf/Rassismus-Report-2007.pdf> (Jahresbericht 2007 ZARA)