

5 »Islam gleich Problem«.

Dimensionen der muslimischen Frage

Im vorangegangenen Kapitel wurden konzeptionelle und methodische Grundlagen einer hegemonietheoretischen Rassismusanalyse vorgestellt und diskutiert. Die Hegemonietheorie richtet den Blick auf das Verhältnis von Zwang und Konsens, Stabilisierung und Krise sowie das Ringen um politische, moralisch-intellektuelle Führung. In seiner Auseinandersetzung mit der ›Frage des Südens‹ illustriert Gramsci die Rolle des Rassismus in diesen Verhältnissen. Die rassistische Inferiorisierung und Dämonisierung der BewohnerInnen Süditaliens im Rahmen des Meridionalismus war für ihn ein wesentlicher Faktor sowohl in der Stabilisierung der Hegemonie des Nordens über den Süden als auch für die Hegemonie der führenden Klassen über die Subalternen in Italien insgesamt. An Gramsci anschließend können wir *Rassismus als Hegemonieverhältnis* verstehen.

Eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse ist zugleich, wie Stuart Hall demonstriert hat, Konjunkturanalyse., d.h. Analyse politischer Führungsverhältnisse, deren Ansprüche, Verläufe und Krisen nachgezeichnet werden. Sie untersucht Praxen der Artikulation, in denen Sinn- und Bedeutungselemente, Erfahrungen und Subjekte auf spezifische Weise miteinander verkettet werden. Dabei entstehen diskursive Äquivalenzketten, die je nach sozialer Positioniertheit und kulturellem Erfahrungshorizont unterschiedlich aufgegriffen und in den Alltagsverstand aufgenommen werden. Für die Funktionsweise des Rassismus ist charakteristisch, dass die Äquivalenzketten sich um eine abstrakte Figur des Anderen – von Hall ›Folk Devil‹ genannt – legen. Der oder die rassistisch definierte Andere fungiert dabei als Projektionsfläche, wird diskursiv und affektiv aufgeladen und verkörpert ex negativo eine *moralische Ordnung*, die von partikularen AkteurInnen als universell gültig oder erstrebenswert inszeniert wird. In die Auseinan-

dersetzung um die Bedeutung des ›Anderen‹ sind also eine ganze Reihe gesellschaftlicher Konflikte eingeschrieben. Der Rassismus bearbeitet und ›löst‹ diese symbolisch, indem er eine manichäische Differenz konstruiert, in der die komplexen, unüberschaubaren und beängstigenden Widersprüche in ein simples Schema von ›Wir‹ und ›Sie‹, ›gut‹ und ›schlecht‹ überführt werden.

Die hegemonietheoretische Rassismusanalyse geht vor diesem Hintergrund davon aus, dass Rassismus (1.) eine »Form der sozialen Auseinandersetzung« (Demirović/Bojadžijev 2002: 25) ist, in der gesellschaftliche Widersprüche bearbeitet werden.¹ Er hat (2.) eine gemeinschaftsstiftende Funktion, die Teile der Gesellschaft als »rassistische Gemeinschaft« (Balibar 1992b: 24) oder auch als »vorgestellte moralische Gemeinschaft« (Morgan/Poynting 2012: 6) in Hegemonieverhältnisse integriert. Er gewinnt seine Effektivität (3.) aus der Ausarbeitung ideologischer Formen, die mit existierenden Elementen des Alltagsverstands artikuliert werden können und wird (4.) bewusst und unbewusst von AkteurInnen produziert, reproduziert und verbreitet, die im Feld der Zivilgesellschaft die funktionale Rolle ›organischer Intellektueller‹ einnehmen. Dieser theoretisch-methodologische Rahmen wird nun zur Untersuchung des konkreten Forschungsgegenstands eingesetzt: Formen des antimuslimischen Rassismus in Österreich, die im Namen der Emanzipation artikuliert werden. Dafür soll zunächst das methodische Vorgehen der Studie beschrieben werden.

5.1 Zur Methodik der Studie

Um die gesellschaftlichen Konflikte, Widersprüche und Krisen zu identifizieren, die in der Konstruktion des/der muslimischen Anderen verhandelt werden, ist es notwendig, Methoden einzusetzen, die auf die Rekonstruktion sub-

1 Wieland Elfferding (2000: 43) fasst diese Funktion des Rassismus prägnant zusammen: Rassismus sei ein Mittel, »Widersprüche in andere Widersprüche zu übersetzen". Robert Miles will auf ähnliches hinaus, wenn er argumentiert, dass Rassismus »praktisch adäquat« sei: Er liefere kausale und konsistente Erklärungen für wahrgenommene Probleme. »Anderer gesagt, die rassistische Ideologie kann beschreiben und erklären, wie der Lauf der Welt erfahren wird. Weil der Rassismus praktisch adäquat ist, variiert zumindest ein Teil seiner Inhalte mit der Klassenzugehörigkeit seiner Vertreter, denn die Art und Weise, wie die Welt erfahren wird, und die daraus entstehenden Probleme unterscheiden sich je nach Klassenzugehörigkeit« (Miles 2000: 25).

jektiver Sinnzusammenhänge abzielen. In der Rassismusforschung werden dafür häufig qualitative Interviews (z.B. Attia 2009; Markom 2014; Terkessidis 2004; vgl. auch die Pionierarbeiten von Jäger 1992, 1996; Phizacklea/Miles 1980) seltener auch Gruppendiskussionen (Scherschel 2006; Weiß 2012) kommen hier zum Einsatz. Für die spezifische Erforschung von antimuslimischem Rassismus ist die Studie von Iman Attia (2009) besonders herauszustellen, da es sich dabei um die erste auf Interviews basierende umfangreiche Studie zum Thema handelt (Attia 2009). Ein besonderes Problem ergibt sich aus hegemonietheoretischer Perspektive jedoch bei den hier genannten Studien: Die Auswahl des Samples, also der GesprächspartnerInnen, basiert im Wesentlichen auf Zufall (Terkessidis 2004: 126) oder wird nicht näher begründet (Attia 2009; Jäger 1992: 25). Das wirft die Frage auf, wie aus qualitativen Befragungen, die eine bestimmte Anzahl nicht überschreiten und keinen Anspruch auf Repräsentativität erheben können, Rückschlüsse auf gesellschaftlich wirksame Hegemonieverhältnisse gezogen werden. Ich begegne diesem Problem, indem ich auf die Überlegungen Antonio Gramscis zur Funktion der organischen Intellektuellen zurückgreife. Ich gehe davon aus, dass JournalistInnen und RedakteurInnen als Intellektuelle eine besondere Funktion in den Hegemonieverhältnissen haben. Sie sind weder *reine* *KreatorInnen* von Wissen und Bedeutung, noch *reine* *TransmittorInnen* von anderswo produzierten Sinneinheiten. Als »kleine« organische Intellektuelle nehmen sie eine gesellschaftstheoretisch interessante, intermediäre Position in der Ausarbeitung und Verbreitung von Deutungsansprüchen ein. Vor diesem Hintergrund habe ich entschieden, Interviews mit JournalistInnen überregionaler österreichischer Medien zu führen und das so generierte Material zur Grundlage meiner empirischen Studie zu machen. Es wurde darauf geachtet, keine prominenten ChefredakteurInnen und LeitartikelschreiberInnen zu befragen – sie würden in diesem Modell eher zu den »großen Intellektuellen« gezählt – sondern Personen, die in ihrem Arbeitsalltag mit der Berichterstattung über den, und gegebenenfalls mit Kommentaren zu dem, Themenkomplex Islam und Muslime befasst sind. Die RedakteurInnen sind in diesem Sinne als VermittlerInnen von Wissen und Sinnzusammenhängen tätig und zugleich eingebettet in »objektive« – also ihrer Praxis vorausgehende und diese strukturierende – Verhältnisse, einschließlich hegemonialer Ideologien und Diskursformationen. Als JournalistInnen und RedakteurInnen sind sie Teil jener zivilgesellschaftlichen Apparate, die Gramsci als zentrale zivilgesellschaftliche Organe in der Hervorbringung der öffentlichen Meinung identifiziert hat: Presse und Medien. Die qualitativen, leitfadengestützten Interviews ziel-

ten darauf ab, die im Alltagsverstand dieser Intellektuellen verankerten Artikulationen zu rekonstruieren, die für die Konstruktion der abstrakten Figur des/der muslimischen Anderen in der gegenwärtigen Konjunktur relevant sind. Die für Österreich charakteristischen »[m]assive[n] Konzentrations-tendenzen [der] Zeitungsbranche als Ganzes« (Seethaler/Melischek 2006: 354) ermöglichte, einen relativ großen Ausschnitt der österreichischen Medienlandschaft abzudecken. Insgesamt wurden MitarbeiterInnen von sieben Tageszeitungen (»Kronenzeitung«, »Kurier«, »Die Presse«, »Der Standard«, »Österreich«, »Heute«, »Kleine Zeitung«), den zwei größten wöchentlich erscheinenden Nachrichtenmagazinen (»profil«, »News«) sowie er Nachrichtenredaktionen der zwei größten österreichischen TV-Sender (dem öffentlich-rechtlichen ORF sowie dem Privatsender ATV) interviewt. Die Auswahl der Tageszeitungen wurde auch unter dem Gesichtspunkt der Diversität getroffen (bei den Wochenmagazinen und TV-Sendern war dies aufgrund der insgesamt kleinen Anzahl nicht relevant): Drei können der Boulevard- oder Massenpresse zugeordnet werden (»Kronenzeitung« sowie die Gratiszeitungen »Heute« und »Österreich«); zwei gelten als Qualitätszeitungen (»Die Presse« mit einer konservativen, »Der Standard« mit einer liberalen Blattlinie); zwei versuchen sich dazwischen zu positionieren und weisen sowohl Merkmale der Qualitäts- wie der Boulevardpresse auf (»Kurier«, »Kleine Zeitung«). Hinzu kommt, dass neben den überregionalen auch die zwei auflagenstärksten regional erscheinenden Tageszeitungen einbezogen wurden, nämlich die Gratiszeitung »Heute«, die in Wien und Umgebung erscheint, sowie die »Kleine Zeitung«, deren regionaler Schwerpunkt in den südlichen Bundesländern liegt. In den meisten Fällen gelang es, je eine Person aus einem Politikressort und eine aus der lokalen Berichterstattung zu gewinnen. Insgesamt konnten zwischen Februar und September 2014 18 umfangreiche Interviews durchgeführt werden. Alle Befragten – 13 Männer und fünf Frauen – waren zum Zeitpunkt der Interviews fest angestellte RedakteurInnen und journalistisch tätig. Nur eine von ihnen (D1f) identifizierte sich als Person mit »Migrationshintergrund«, ihre Eltern waren aus der Türkei nach Österreich gekommen. Ein Befragter erwähnte, dass er aus einer jüdischen Familie kommt (A1m). Alle anderen wurden von mir als MehrheitsösterreicherInnen gelesen. Als sehr ausgeglichen erwies sich die Altersstruktur. Vier der befragten JournalistInnen waren 35 Jahre oder jünger, fünf im Alter zwischen 36 und 45, fünf weitere im Alter zwischen 46 und 55 Jahren und vier JournalistInnen waren über 55 Jahre alt. Allen wurde Anonymität zugesichert, weshalb auch Passagen, die die Identifikation des/der Befragten oder des Mediums ermöglichen, hier nicht

reproduziert werden. Zitate und Paraphrasen aus den Interviews werden mit Kürzeln ausgewiesen. Jedem Medium wurde ein Buchstabe zugewiesen, die bei dem jeweiligen Medium beschäftigte Person wird mit Nummer (1 oder 2) sowie einem »m« oder »f« zur Markierung des Geschlechts gekennzeichnet.

Die Interviews wurden durch einen gemeinsamen Leitfaden strukturiert. Die darin enthaltenen Fragen decken drei in Anschluss an Meuser und Nagel (2009: 470) unterschiedene Ebenen ab. Die Ebene des *Erfahrungswissens* bezieht sich in erster Linie auf das Wissen über die eigene Arbeit. Hier wird etwa abgefragt, wie bisher in der Redaktion mit dem Themenkomplex Islam umgegangen wurde. Die zweite Ebene ist das *ExpertInnenwissen* im engeren Sinne. Hier geht es um Einschätzungen der eigenen Branche über den eigenen Arbeitsplatz und das Medium, für das der/die GesprächspartnerIn arbeitet, hinaus. Die dritte Ebene schließlich ist das *subjektive Wissen*, durch das die eigene Rolle und die Selbstverortung als IntellektuelleR sichtbar wird. Diese dritte Ebene ist also am stärksten mit dem jeweils eigenen Alltagsverstand, mit Haltungen, Meinungen und Positionen verknüpft. Alle drei Ebenen wurden durch verschiedene im Leitfaden vorbereitete Fragen angesprochen.

Die Interviews wurden computergestützt ausgewertet und in zwei Schritten aufgearbeitet. Im ersten Durchlauf wurden zentrale Themen identifiziert, die von den Befragten mit den Schlagworten »Islam« und »Muslime« in Verbindung gebracht werden. Dadurch konnte eine erste thematische Ordnung des Gesamttextes vorgenommen und häufig wiederkehrende, besonders intensiv diskutierte oder von InterviewpartnerInnen selbst als besonders relevant erachtete Themenkomplexe kenntlich gemacht werden. Ich nenne sie *Topoi der muslimischen Frage*. Damit will ich deutlich machen, dass es Themen sind, die das Diskursfeld, in dem über Muslime und Islam gesprochen wird, prägen, die deshalb aber nicht notwendig mit rassistischer Verankerung verknüpft werden. Die Topoi der muslimischen Frage bilden zusammen das »Diskursfeld« (Halm 2008), in dem über den Islam und Muslime im Material gesprochen wird. Im zweiten Teil der Analyse, der in Kapitel 6 vorgestellt wird, geht es dann um die Artikulationsformen des antimuslimischen Rassismus im engeren Sinn: Dort werden jene Elemente im Textmaterial identifiziert und analysiert, die in die Konstruktion der Figur des/der muslimischen Anderen eingehen.

5.2 Topoi der muslimischen Frage

Diesem Abschnitt liegt die Annahme zugrunde, dass der Islam als ›Diskursfeld‹ (Halm 2008) sowie der/die muslimische Andere als abstrakte Figur gegenwärtig einen Knotenpunkt gesellschaftlicher Machtverhältnisse und -kämpfe bilden. Oder, wie es ein befragter Journalist in einem Interview formulierte: »Islam gleich Problem« – das ist sicher 90 Prozent der Berichterstattung« (F1m). Dieser Konstellation versucht der Begriff der ›muslimischen Frage‹ (›Muslim Question‹) Rechnung zu tragen. Er wurde von Anne Norton (2013), Sara Farris (2014) und Schirin Amir-Moazami (2016) in die rezente akademische Debatte eingebracht. Die muslimische Frage sei, so Anne Norton, »the knot where the politics of class, sex, and sexuality, of culture, race, and ethnicity are entangled; the site where structures of hierarchy and subordination are anchored« (Norton 2013: 228). So wie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anhand der »Judenfrage« zentrale gesellschaftspolitische Konflikte verhandelt wurden, sei dies mit »figure of the Muslim« der Fall (Norton 2013: 2). Kritisch gewendet soll der Begriff die Problematisierung der muslimischen Präsenz in Europa selbst problematisieren und zu fragen, »what the discursive construction of the Muslims as the problem discloses about Europe and European-ness« (Vakil 2013: 8) Zweck dieses Kapitels ist, das Diskursfeld der muslimischen Frage zu ordnen und die dabei entstehenden Umrisse mit Ergebnissen existierender Studien zu antimuslimischem Rassismus bzw. Islamophobie zu kontrastieren. In welchen Kontexten, im Zusammenhang mit welchen Themen, Ereignissen oder Problemen taucht die ›muslimische Frage‹ auf? Insgesamt fünf zentrale Topoi konnten dabei identifiziert werden.

5.2.1 »...und das findet halt alles in der muslimischen Welt statt«: der Topos *Krieg und Terror*

Ein besonders häufig genannter inhaltlicher Zusammenhang, in dem Berichterstattung über Islam und Muslime verortet wird, ist Krieg und Terror. An insgesamt 55 Stellen in den Interviews wurden Ereignisse oder AkteurInnen aufgerufen, die diesem Topos zugerechnet werden können, er kommt in jedem Interview vor. Dabei ist es nicht nur die Anzahl der Erwähnungen, die diesen Topos besonders bedeutsam macht, sondern auch die Tatsache, dass er besonders oft dann genannt wird, wenn nach dem aus Sicht des/der Befragten häufigsten oder bedeutsamsten Zusammenhang gefragt wird. Exem-

plarisches formuliert das ein Journalist so: »Der Islam generell taucht, zumindest im vergangenen Jahrzehnt vor allem in Konflikten auf eigentlich.« (I2m) Mehrfach wurde der Zusammenhang als so offensichtlich dargestellt, dass er gar keiner besonderen Erläuterung mehr bedürfte. So meinte ein Befragter auf die Frage, in welchem Zusammenhang das Thema häufig vorkomme: »Na, das ist einfach, im Zusammenhang mit Terrorismus« (E1m). In mehreren anderen Interviews lässt sich die als selbstverständlich wahrgenommene Verknüpfung von Islam mit Terror und Krieg an sprachlichen Markern wie »natürlich«, »sicherlich« oder »sowieso« ablesen. Die große Bedeutung dieses Themenfelds bestätigt eine bereits in den ersten großen europäischen Islamophobie-Studien zu Beginn der 2000er Jahre gewonnene Erkenntnis: Lokale und nationale Ausprägungen der »muslimischen Frage« werden von internationalen Ereignissen maßgeblich geprägt. Die internationalen Ereignisse, die in diesem Zusammenhang von den befragten JournalistInnen genannt werden, umspannen dabei fast alle Teile der islamisch geprägten Welt: Der Nahostkonflikt in Israel/Palästina (B1m; D1f; F1m; I2m), der »arabische Frühling« (A1f; I2m) in Nordafrika und die Terrormiliz Boko Haram in Nigeria (E2m; I2m) wurden ebenso genannt wie der Bürgerkrieg in Syrien und der sogenannte Islamische Staat (A1f; B2m; C1m; E2m; F1m), die Türkei unter Präsident Erdogan (C1m; E1m; F1m) und der Krieg in Afghanistan (C2m; D1f; G2m; H1m). Ebenfalls erwähnt wurden die Proteste gegen die 2005 in Dänemark veröffentlichten »Mohammed-Karikaturen« (J1m) sowie islamistische Separatisten-Bewegungen im Kaukasus (C2m), dazu islamistische Terroranschläge in Frankreich und Großbritannien (E1m; H1m). Der inhaltliche Bezug zu Österreich ist offenbar zweitrangig; die Verknüpfung von »Islam« mit Terror und Krieg vermittelt sich über global zirkulierende Diskurselemente aus dem »War on Terror«. Die darin eingelassene zumindest latente Dämonisierung von MuslimInnen, die international in zahlreichen Studien untersucht wurde, prägt entsprechend auch das Diskursfeld in Österreich. Als historische Zäsur wird in diesem Zusammenhang von fast allen Befragten der 11. September 2001 genannt. Ein Befragter meinte dazu etwa: »Also wenn's drum geht wo er am häufigsten auftaucht stimmt das wahrscheinlich, also im Zusammenhang mit Terror, ganz eindeutig seit 9/11.« (I2m, Herv. B.O.) Andere nannten 9/11 in Hinblick auf die öffentliche Thematisierung von MuslimInnen und des Islams in Österreich eine »extreme Zäsur« (E1m), bezeichneten die Anschläge als »Punkt, ab dem das Thema irgendwie zugenommen hat« (A1f). Eine weitere Journalistin bezog sich selbst schon auf die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Islambild nach dem 11. September 2001. Auf die

Frage, seit wann ihrer Ansicht nach das Thema in Medien, Politik und Öffentlichkeit an Bedeutung gewonnen habe, antwortete sie: »Also ich würde sagen, es ist nicht seit fünf Jahren, sondern das sagen glaub ich, also das sind auch wissenschaftliche Studien, die sagen seit 9/11 hat sich das geändert« (J1f). Zugleich betonten mehrere Befragte, dass die Attentate 2001 zwar einen Bruch darstellten, die Verknüpfung von MuslimInnen mit Terror, Krieg und Extremismus aber auch schon zuvor wirksam war: »Ich hab' nicht den Eindruck, dass das im Zuge von 9/11 passiert ist, ich glaub, das war schon vorher. Ich glaub', 9/11 hat das erst verstärkt« (J2f).

Die hier vorgestellten Beobachtungen der JournalistInnen decken sich weitgehend mit den Befunden der wissenschaftlichen Literatur zum Islambild in Europa und Nordamerika nach 9/11. Dass die Anschläge eine Ausweitung, Verstärkung und Verschärfung antimuslimischer Diskurse zur Folge hatten, ist ebenso wenig umstritten wie die Tatsache, dass dieser Effekt historisch weiter zurückreichende Diskursfelder zur Grundlage hatte. Eine zentrale These in diesem Zusammenhang ist, dass die Anschläge von 2001 als Katalysator einer geopolitischen Dynamik wirkten, die ihren Ausgang bereits Anfang der 1990er Jahre genommen habe. Demnach hätte ›der Islam‹ nach Ende des Kalten Krieges jene Rolle als global projiziertes Feindbild des Westens eingenommen, die zuvor der Sowjetunion und dem Kommunismus zugekommen war. Prominenten Ausdruck verschaffte dieser Position Samuel P. Huntington, Politikwissenschaftler und großer organischer Intellektueller der US-amerikanischen Geopolitik, in seiner These vom »Clash of Civilizations« (Huntington 1993, 1996). Der Islam galt ihm als »ideal enemy [...], ideologically hostile, racially and culturally different, and militarily strong enough to pose a credible threat to American security« (Huntington 2004: 262). Der 11. September 2001 schien Huntingtons These zu bestätigen, er »lieferte dann den endgültigen Beweis für den auf planetarischer Ebene entbrannten ›Kampf der Kulturen‹ und den daher notwendigen, weltweit zu führenden ›Krieg gegen den Terror‹« (Ruf 2010: 124).

Im hier als ›Terror und Krieg‹ zusammengefassten Topos der muslimischen Frage bündeln sich also Diskurselemente aus unterschiedlichen Weltregionen und historischen Epochen. Ein Journalist nannte in die Affäre um die Fatwa gegen den Schriftsteller Salman Rushdie 1989 (J1m), ein anderer stellte eine noch länger zurückreichende Kontinuität her:

»Also eigentlich muss man bis auf den ersten Golfkrieg zurückgehen. Vorher war eigentlich nur der Israel-Konflikt, der aber doch ein regionaler war,

vielleicht noch hinten drin der Ost-West-Konflikt, aber eindeutig ein politisch aufgeheizter Konflikt. Oder wenn man noch eins weiter zurückgehen will, die Machtergreifung von Khomeini, wo dann auch die Religion, also der Islam politisch geworden ist.« (C2m)

Diese weltpolitischen Ereignisse werden als Faktor auch für die Veränderungen der öffentlichen und medialen Darstellung des Islam bzw. der MuslimInnen in Österreich genannt. Dabei wird ein Effekt wiederholt als besonders wirkmächtig herausgestellt: Die Umdeutung der als ›fremd‹ markierten Menschen in Österreich:

»Ja sicher, nach 9/11 haben die Muslime als Feindbild, den Ausländer an sich abgelöst. Also die Ausländer-raus, oder wie man das formuliert, Wahlkämpfe waren nicht mehr so zugkräftig. Da war der Muslim plötzlich mit all seinen potenziellen Listen sehr, sehr tauglich als Feindbild. Und da hat man dann eben nicht mehr gesagt ›die Türken‹ sondern ›die Muslime‹.« (I2m)

Ganz ähnlich formulierten zwei andere Journalistinnen:

»Ich würde sagen, es ist nicht seit fünf Jahren, sondern, das sagen, glaub ich, also das sind auch wissenschaftliche Studien, die sagen seit 9/11 hat sich das geändert, dass man nicht mehr der Ausländer ist, sondern der Moslem ist oder die Muslimin ist. Das hat sich sehr stark geändert und das haben wir in Österreich offenbar sehr übernommen, also in Deutschland auch, dass man, wenn man dann über Integration spricht über Muslime spricht.« (G1f)

»Eine Türkin hat das einmal zu mir gesagt, und das hat sich auch in der Berichterstattung und bei uns natürlich auch widergespiegelt, am Anfang waren wir Ausländer, dann waren wir Türken und dann waren wir Muslime.« (I1f)

Dieser Prozess wurde in der Literatur vielfach und für unterschiedliche europäische Länder beschrieben (vgl. Allen 2010: 51-63; Fellag 2014; Raymond/Modood 2007; Shooman/Spielhaus 2010): Zuvor überwiegend ethnisierend adressierte Bevölkerungsgruppen werden ab den 1990er Jahren etwa in Großbritannien, Frankreich oder Deutschland zunehmend als ›MuslimInnen‹ konstruiert. Riem Spielhaus (2006: 17) spricht gar von einer »Entdeckung der Muslime in Deutschland«. Ehemalige ›GastarbeiterInnen‹ und ihre Nachkommen wurden ab den 1990er Jahren weiterhin nicht als ›Deutsche‹, sondern als ›andere‹ – eben als ›Muslime‹ benannt, gezählt

und markiert. Für Österreich stehen vergleichbare Studien noch aus, die Einschätzung der JournalistInnen bestärkt aber die naheliegende Vermutung, dass Österreich hier keine Ausnahme darstellt. In den Interviews wird die »Muslimisierung der Muslime« (Amir-Moazami 2016: 21) für Österreich jedenfalls in einen engen Zusammenhang mit den Anschlägen vom 11. September 2001 und dem Themenkomplex Krieg und Terror insgesamt gestellt.

Bemerkenswert ist, dass die Dämonisierung von MuslimInnen von den befragten JournalistInnen hier als ein Problem gesehen wird. Wenn über die Verknüpfung von MuslimInnen in Österreich mit Krieg und Terror gesprochen wird, dann fast ausschließlich dort, wo die Befragten ihr Erfahrungswissen oder ihr ExpertInnenwissen darlegen. Wo subjektives Wissen abgefragt wird, spielt der Topos eine untergeordnete Rolle. Dass »der Islam an sich« hier vor Ort »als was Bedrohliches gesehen wird« (J2f), wird auf Entwicklungen zurückgeführt, auf die hier lebende MuslimInnen keinen Einfluss haben. Eine interviewte Journalistin bringt diese Tatsache in kritischer Absicht zur Sprache:

»Ich meine, zum einen ist es sicher eine Entwicklung, die sich international vollzieht. Dass die radikalen Muslime, also dass Radikale und Muslime, dass das immer in einem Doppelpack gesehen wird und dass der Islam an sich als etwas Bedrohliches empfunden wird, das ist ja eine Entwicklung, die nicht in Österreich geboren ist und wo Österreich, glaube ich, einfach mitmacht und sich nicht abkapseln kann.« (J2f)

Eine andere Befragte bringt das auf ähnliche Weise zum Ausdruck. Auf die Frage, in welchem Zusammenhang das Thema Islam und Muslime am häufigsten auftauche, antwortet sie:

»Es ist das vorherrschende politische Thema. Weil ja in Irak, Afghanistan, Syrien, Israel, Palästina, und man könnte das jetzt fortführen, Krieg, blutige Auseinandersetzungen stattfinden... und das findet halt alles in der muslimischen Welt statt. Und nach 9/11 sowieso das einen ganz anderen Stellenwert bekommen hat und jetzt, wie man sieht, geht das ja weiter: Charlie Hebdo in Paris, also hauptsächlich in der politischen Berichterstattung natürlich, und das färbt dann halt natürlich auf (Seufzen) das Image und auf die oft auch stereotype Beschreibung von Muslimen, die auch bei uns leben, ab.« (D1f)

Wortwahl, Duktus und Prosodie – etwa das Seufzen im letzten Satz – weisen auch hier darauf hin, dass die Stereotypisierung, das »Abfärben« der internationalen Entwicklungen auf die Darstellung von MuslimInnen in Österreich. Als etwas bedauernswertes beurteilt wird. Auf Nachfrage bekräftigt die Journalistin:

»Das ist durch den Terror... also wie gesagt, es hat bei 9/11 begonnen und durch die latente Gefahr von Terror, das geht ja weiter eben, ist es total in den Vordergrund gerückt und hat quasi so ein Gut-und-Böse-Schema entwickelt auch. Und die schlechten und negativen und konfliktbehafteten großen Themen passieren im Moment in der muslimischen Welt.« (D1f)

Dazu kommt, dass die Verknüpfung zwar als verbreitet an- und wahrgenommen wird, die Befragten sich diese Verknüpfung aber ganz überwiegend nicht zu eigen machen. Wie oben dargestellt lassen sich eher Momente der kritischen Distanzierung erkennen. Exemplarisch äußerte sich dazu eine Journalistin zur Frage, wie sie die Berichterstattung zum Thema Islam in Österreich insgesamt beurteile:

»Ja, was mir auffällt ist, dass die Grenzen zwischen Religion und politischem Extremismus hier manchmal verschwimmen. Also, der Begriff Islam ist ja im Begriff Islamismus drinnen, aber wenn man da halt einfach nicht aufpasst und sehr vereinfachend darstellt, weiß man halt nicht, ob das nicht falsch bei den Leuten ankommt. Also diese Grenzen, finde ich, verschwimmen öfter. Aber es ist selten so, dass ich irgendwie eine Zeitung durchblättere und mich wirklich ärgere, dass ich mir denke, das geht jetzt überhaupt nicht. Also es gibt solche Extremfälle, aber was mich auch an der Politik stört ist, dass nicht wirklich sauber genug getrennt wird.« (A1f)

Ähnlich ein Redakteur, der die Praktiken einer großen Boulevardzeitung kritisiert:

»Auch in der Krone gibt es immer wieder Berichte, wo das ganz und gar nicht gelingt, wo einfach nur heißt: das sind Muslime und das sind Terroristen und die sind böse und man muss sich verteidigen. Punkt.« (B1m)

Als drittes Beispiel kann das Erfahrungswissen eines Journalisten herangezogen werden, der auf die Frage nach Konflikten oder Unstimmigkeiten innerhalb der Redaktion antwortet:

»Wenn ich über die letzten Diskussionen nachdenke, wo doch immer wieder der eine oder andere Kollege meint, naja, das ist ein Krieg des Islam, die Redaktionsmehrheit dann aber festhält, na Moment, der Herr Mohammed Mahmoud² ist ein durchgeknallter Wiener, stellt irgendwas Blödsinniges in den Raum, vertritt aber nicht die islamische Gemeinde Österreichs.« (E2m)

Zusammenfassend lassen sich drei Erkenntnisse aus dem hier dargestellten Material ableiten. Erstens: Der Topos »Krieg und Terror« ist für die muslimische Frage in Österreich höchst relevant. Das lässt sich sowohl an der Häufigkeit als auch an der Qualität der Verweise ablesen. Die entsprechenden Diskurselemente sind stark durch weltpolitische Ereignisse und Dynamiken vermittelt, die auf hier lebende MuslimInnen »abfärben«, wie es eine Journalistin nennt. Zweitens wird von fast allen befragten JournalistInnen bestätigt, dass die Verknüpfung von Krieg und Terror mit dem Islam zur Veränderung bzw. zur Dämonisierung von MuslimInnen in Österreich beiträgt. Die in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung festgestellte »Muslimisierung« von kulturell abgewerteten Minoritäten, die bis in die 2000er Jahre als »Ausländer« oder »Türken« identifiziert wurden, wird als wirkmächtig erkannt und explizit mit diesem Topos in Verbindung gebracht. Drittens schließlich, und das ist wohl das bemerkenswerteste Ergebnis, spielt der Topos für das Selbst- und Weltverständnis der befragten JournalistInnen nur eine sehr schwache Rolle. Im Alltagsverstand der hier befragten Intellektuellen wird die Verbindung von Krieg und Terror mit dem Islam und hier lebenden MuslimInnen überwiegend als Problem wahrgenommen, dem es entgegenzuwirken gelte. Der Topos spielt also in der Einschätzung der JournalistInnen sehr wohl eine große Rolle in der Abwertung oder Dämonisierung von MuslimInnen, sie selbst zeigen sich jedoch bemüht, die damit verbundene Konstruktion des/der muslimischen Anderen nicht zu reproduzieren. Daraus lässt sich schließen, dass der Topos Krieg und Terror für die Reproduktion eines links-liberalen antimuslimischen Rassismus in Österreich eine geringere Rolle einnimmt, als das etwa für Großbritannien oder die USA festgestellt wurde.

2 Mohammed Mahmoud ist bzw. war ein Wiener Salafist, der bereits 2007 wegen Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung zu einer mehrjährigen Haftstrafe verurteilt wurde und sich nach seiner Freilassung der Terrormiliz »Islamischer Staat« in Syrien anschloss. Er soll im November 2018 bei einem Luftangriff in Syrien ums Leben gekommen sein.

5.2.2 »Mit diesen Ängsten hat die FPÖ Klavier gespielt«: der Topos *Parteipolitische Instrumentalisierung*

In der wissenschaftlichen Literatur zu Islamophobie in Österreich wird der Zusammenhang mit der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) häufig besonders hervorgehoben (Baghajati 2010; Dolezal et al. 2010; Hafez 2009b, 2010a, 2010b, 2012; Klammer 2013; Liebhart 2015). Klaus Hödl behauptet gar, »Islamophobia« sei in Österreich »hardly noticeable before late 2005« und macht den Umschwung an Plakatkampagnen der FPÖ fest (Hödl 2010: 443). Hödls Belege für die Nichtexistenz von antimuslimischem Rassismus vor diesem Zeitpunkt sind zwar dünn und wenig überzeugend, tatsächlich markierten die Wahlkämpfe zum Gemeinderat in Wien 2005 und in Graz 2008 sowie der Nationalratswahlkampf 2006 aber einen ersten Höhepunkt antimuslimischer Propaganda der FPÖ. Bei der Wiener Wahl ließ der neu gewählte FPÖ-Parteiboss Heinz-Christian Strache sein Konterfei neben dem Slogan »Wien darf nicht Istanbul werden« plakatieren;³ in Graz sorgte die FPÖ-Kandidatin Susanne Winter mit antimuslimischen Hassreden für Skandale.⁴ Zur Nationalratswahl setzte die FPÖ auf den eingängigen Reim »Daham statt Islam« und forderte unter anderem ein gesetzliches Verbot des Baus von Moscheen und Minaretten (vgl. Krzyżanowski 2013). In späteren Kampagnen wurde dieses Motiv variiert, FPÖ-Wahlplakate transportierten etwa die Slogans »Pummerin statt Muezzin«⁵ oder »Abendland in Christenhand«. Karin Liebhart kommt in ihrer Analyse der Bildsprache rechtspopulistischer und rechtsextremer Parteien zum Schluss: »Keine FPÖ-Wahlkampagne, sei es auf lokaler, regionaler, nationaler oder europäischer Ebene, kommt ohne ausländerfeindliche und/oder antimuslimische Slogans, Bilder und Symbole

3 Der Slogan ist eine Abwandlung einer bereits 1991 von der FPÖ unter Jörg Haider durchgeführten Kampagne. Damals wurden Plakate mit der Aufschrift »Wien darf nicht Chicago werden!« für den Gemeinderats-Wahlkampf in Wien aufgestellt. »Chicago« wurde in diesem Zusammenhang als rassistisch aufgeladenes Codewort für außer Kontrolle geratene Kriminalität gelesen (vgl. Zuser 1996).

4 Susanne Winter bezeichnete unter anderem den Propheten Mohammed als »Kinderschänder«, den Islam als »Feindreligion« und warnte vor einem »Einwanderungstsunami«. Sie wurde dafür 2009 wegen Verhetzung und der Herabwürdigung religiöser Lehren rechtskräftig verurteilt.

5 Pummerin heißt die Kirchenglocke des Wiener Stephansdoms, sie gilt als Wahrzeichen für die christlich-katholische Tradition Wiens.

aus. Das Auftreten gegen Moscheebauten und insbesondere gegen die Errichtung von Minaretten [...] ist ein wesentlicher Bestandteil freiheitlicher Politik« (Liebhart 2015: 95). Das »Islam-Thema« ist in der österreichischen Parteipolitik also seit mindestens einem Jahrzehnt eng mit der FPÖ verknüpft. Diese Verbindung wurde auch in den Interviews vielfach und von mehreren RedakteurInnen betont. Das wird schon allein an der Anzahl der Erwähnungen in den Interviews deutlich. Insgesamt 47 Mal wurde eine Aussage im Gesamtmaterial mit dem Code »Parteilpolitische Instrumentalisierung« versehen, um eine Referenz auf eine österreichische Parlamentspartei oder auf einen einer solchen zugeordneten Politiker zu markieren. Fast zwei Drittel dieser Codierungen – 30 von 47 – entfallen auf die FPÖ. Die konservative ÖVP kommt zwölf Mal vor, SPÖ und Grüne werden nur drei bzw. zwei Mal erwähnt.

Weitgehende Einigkeit besteht unter den Befragten bezüglich der starken Position der FPÖ in diesem Feld. Ihre politischen Positionen, Kampagnen und öffentliche Kommunikation werden als wesentlich für die starke politische Aufladung des Themenfeldes wahrgenommen. Danach gefragt, worauf er die gestiegene Bedeutung des Themenfelds »Islam und Muslime« in Österreich zurückführt, antwortete ein Befragter etwa: »Sicher der Faktor FPÖ. Sicher der ... »Pummerin statt Muezzin« und derartige Wahlkämpfe, sicherlich« (F1m). Unterschiede bestehen jedoch hinsichtlich der konkreten Rolle, die der FPÖ in diesem Prozess zugeschrieben wird. Hier können drei Argumentationslinien identifiziert werden. Erstens wird die FPÖ insbesondere unter dem Vorsitzenden Heinz-Christian Strache als »Übersetzerin« der globalen, im vorangegangenen Abschnitt dargestellten Verknüpfung von Islam mit Terror, Krieg und Extremismus dargestellt. So meint ein Journalist auf dieselbe Frage:

»Ich meine, 9/11 und diese Dinge, und Afghanistan und ... da waren diese Länder und Themen, die vorher wenig oder kaum eine Rolle gespielt haben, plötzlich sehr präsent. Und, ähm, dann ist das auch transportiert worden in die innenpolitische Diskussion über die FPÖ. Ich glaub' schon, dass das eigentlich über diese Schiene sehr stark ... Und dann war halt die Folge, dass man sich mit dem Thema auseinandergesetzt hat.« (G2m)

Ein anderer Befragter sieht ebenfalls ein »Ausnutzen« dieses Themas durch die FPÖ aus wahltaktischen Gründen. Die Berichterstattung der Zeitschrift rekapitulierend, für die er selbst schreibt, meint er:

»Ich glaube wir alle haben seit 9/11 wirklich viel erfahren über den Islam. Also über die Länder, in denen der Islam eine Rolle spielt, über den Islam selbst, über die Regeln, wie ist das jetzt, steht das im Koran, Dinge, die die meisten Leute kaum über ihre eigene Religion wissen, werden da jetzt gedreht und gewendet. Also ich glaub', dass da der Informationszugewinn groß war. Wie dann die politische Ausrichtung ist, natürlich war das nicht schön, dass man das dann auch benutzt für ›Daham statt Islam‹ und sowas.« (I2m)

Eine zweite, sich teilweise mit der ersten überschneidende, Erklärungsfigur sieht die starke Inanspruchnahme des Themas durch die FPÖ im Grunde als Tarnoperation für die schon länger in der Partei verankerte »Ausländerfeindlichkeit«. Ein Befragter nannte in diesem Zusammenhang einen weiter zurückliegenden Wendepunkt:

»Der Auslöser war 1993 Haiders Ausländer-Volksbegehren und das Lichtermeer. Das war die große Wende, da ist die Thematik plötzlich ans Tageslicht getreten. Und das war schon vor Strache und vor 9/11.« (J1m)

Das ›Ausländer-Volksbegehren‹ war der Höhepunkt einer insbesondere gegen GastarbeiterInnen und ihre Nachkommen gerichteten rassistischen Kampagne der FPÖ unter Jörg Haider (Reisigl/Wodak 2001: 144–204). Unter dem Slogan ›Österreich zuerst!‹ wurden mehr als 400.000 Unterschriften gesammelt, zugleich formierte sich erstmals starker zivilgesellschaftlicher Protest gegen die FPÖ. Das ›Lichtermeer‹, ein von NGOs organisierter Protestmarsch gegen das FPÖ-Volksbegehren, mobilisierte bis zu 300.000 Menschen zur größten Demonstration in der Geschichte der Zweiten Republik (Foltin 2004: 227–229). Bemerkenswert ist, dass der befragte Journalist hier davon spricht, dass ›die Thematik‹ in diesem Zusammenhang ›ans Tageslicht‹ getreten sei, wobei ›die Thematik‹ zuvor eindeutig als ›Islam‹ beschrieben wurde. Allen zeitgenössischen Dokumenten und zeithistorischen Aufarbeitungen zu Folge hat das Thema ›Islam‹ jedoch weder im Volksbegehren der FPÖ noch in den Mobilisierungen dagegen eine Rolle gespielt. Keine der im Volksbegehren aufgestellten Forderungen erwähnt MuslimInnen oder den Islam, die Rolle des/der rassistisch definierten Anderen wird eindeutig der Figur des ›Ausländers‹ zugeschrieben. Hier wirkt die der FPÖ zugeschriebene Verschiebung vom ›Ausländer‹ zum ›Muslim‹ als Figur des Anderen offenbar auch im Alltagsverstand des Sprechenden. Dieser Mechanismus konnte zu mehreren Gelegenheiten in den Interviews beobachtet werden – wir kommen in den Kapiteln 6 und 7 darauf zurück. Der Zusammenhang von ›Ausländerfeindlichkeit‹ und an-

timuslimischen Positionen der FPÖ wird aber auch von anderen Befragten aufgebracht, etwa in diesem Zitat:

»Und ich glaub' schon, dass es in der öffentlichen Wahrnehmung, auch in der veröffentlichten Meinung, schon eine gewissen Angst vor dem ... die FPÖ schürt das auch, vor einer Überfremdung, Europa wird islamisch... Das hat so Konjunkturen, aber ich glaub', das ist latent schon da, generell in Österreich mit der generellen Ausländerfeindlichkeit, die halt dann auch über den Islam getragen wird.« (E1m)

Eine »generelle Ausländerfeindlichkeit«, die als in der österreichischen Bevölkerung gegeben angenommen gilt, wird in diesem Bild durch die FPÖ »über den Islam getragen«. Diese These ist in der politikwissenschaftlichen Rechtspopulismus-Forschung durchaus gängig (vgl. Krzyżanowski 2013; Rosenberger/Hadj-Abdou 2013). Eine *dritte* Variante sieht das Besetzen des Themas durch FPÖ ebenfalls als Instrumentalisierung. Sie gesteht der extremen Rechten aber zu, dass sie durch ihre Thematisierung des Islam in der Bevölkerung vorhandene »Ängste« oder »Sorgen« aufgreife, die durch reale, von MuslimInnen geschaffene »Probleme« ausgelöst würden. Ein Interviewpartner beantwortete die Frage, worauf er die zunehmende Bedeutung des Themas Islam in Medien und Politik zurückführe, so:

»Ich würde sagen, die Tatsache, dass eben die muslimische Zuwanderung eine gewisse kritische Masse erreicht hat und dass der Strache das Thema erkannt hat und dass die Kronenzeitung, hauptsächlich, das Thema erkannt hat« (J1m)

Der hergestellte Kausalzusammenhang wird hier deutlich: Die FPÖ wird zur Übersetzerin einer in der Bevölkerung verorteten antimuslimischen Grundstimmung, deren Ursache wiederum die steigende Zahl von MuslimInnen (»kritische Masse«) selbst ist. Ähnlich drückt es eine Redakteurin aus:

»Aber ich glaub', die Leute haben, oder eine breite Masse hat wirklich diese Urangst, die ja auch rechte Parteien schüren, die muss man aber schon ernst nehmen, dass da ein Ungleichgewicht entsteht.« (D1f)

Das »Ungleichgewicht« erläutert sie in weiterer Folge als Prozess der Verdrängung der »Einheimischen« durch »Fremde«:

»Also, dass da zu viele Moscheen gebaut werden – ob's dann der Realität entspricht ist ganz egal, aber das subjektive Gefühl: Das Fremde, also das, was

sie nicht kennen und auch nicht wollen, kommt zu uns, kriegt da seinen Platz und drängt quasi die Einheimischen, die schon länger da sind, die schon immer da waren, zurück.« (D1f)

Die Agency rechter Parteien wie der FPÖ wird in diesen Fällen als Verstärkung und Instrumentalisierung von ablehnenden Haltungen in der implizit als Wir-Gruppe gekennzeichneten »einheimischen« Bevölkerung dargestellt: Sie »schüren« eine »Urangst« (D1f) und setzen Angst vor dem Islam als »Propagandainstrument« ein (C2m). Ein Befragter fasst zusammen: »Da sind einfach sehr viele Ängste entstanden und auf diesen, mit diesen Ängsten haben dann Parteien wie die FPÖ einfach Klavier gespielt.« (F2m) Eine Variation dieses Themas sind Aussagen, die nicht die Zahl der MuslimInnen in Österreich zum Problem erklärt, sondern deren angeblich fehlende Bereitschaft zur »Integration« in die österreichische Gesellschaft. So meint ein anderer Journalist auf meine Nachfrage, worauf er die (von ihm genannte) Tatsache, dass die FPÖ sich so stark auf das Thema stürzt, zurückführt:

»Ich würd' sagen, einerseits glauben sie [die FPÖ, Anm. B.O.], dass sie eine diffus vorhandene Angst für sich nützen können. Also eine diffus vorhandene Angst, die durchaus in einer größeren Bevölkerungsgruppe vorhanden ist und die scheinbar zunimmt. Warum nimmt die zu? Naja, weil doch wahrscheinlich ... warum hat Sarrazins Buch so einen Erfolg? Weil's natürlich, wahrscheinlich auch objektiv betrachtet ... gewisse (Seufzen) Integrationsdefizite gibt, die auch kaum thematisiert werden. Ich glaub' das ist viel, was rechten Parteien nützt.« (F1m)

Was die Verweise auf die FPÖ in den Interviews klar herausstellen ist, dass das Thema »Islam« und »Muslime« in Österreich im Alltagsverstand der befragten JournalistInnen klar mit der (extremen) politischen Rechten in Zusammenhang gebracht wird. Darin deckt sich das durch die Interviews gewonnene Bild mit den Darstellungen der einschlägigen Forschung. Weiterhin fällt auf, dass sich die Befragten zum Umgang der FPÖ mit dem Thema ausnahmslos kritisch-distanziert bis offen ablehnend positionieren. Keiner der insgesamt 30 codierten Verweise auf die FPÖ lässt sich als direkt positive Bezugnahme lesen. Durchgängig finden sich dagegen das Motiv der *Distanzierung von der politischen Rechten*, von der FPÖ und ihr verbundenen Parteien und Bewegungen. So erzählen mehrere JournalistInnen, dass sie mit dem Problem konfrontiert sind, dass die eigene Berichterstattung zum Thema Islam von der FPÖ aufgegriffen und instrumentalisiert wird. Dafür werden Redewendun-

gen eingesetzt wie »Beifall von der falschen Seite« (I1f und E1m); »Angst, der FPÖ in die Hände zu spielen« (G2m), oder auch: »[N]atürlich war das nicht schön, dass man das dann auch benutzt für ›Daham statt Islam‹ und sowas« (I2m). Eine Redakteurin begründete ihre Position, dass es wichtig wäre, das islambezogene Thema in den Medien aufzugreifen, explizit mit dem Anliegen, rechten Parteien damit die Themenhoheit streitig zu machen:

»Es ist viel besser, Medien greifen's auf, als rechte Parteien greifen's auf. Weil dadurch nimmt man ihnen auch die Themen aus der Hand. Und wenn Medien und Journalisten bestimmte Themen, bestimmte Mängel aufgreifen, dann ist das noch immer nicht so populistisch, wie das eine rechte Partei machen würde.« (G1f)

Manchmal wurde die Distanzierung nicht nur für die eigene Person, sondern im Namen der eigenen Redaktion vorgebracht: »Ich halte nicht die FPÖ für eine politisch so wichtige Kraft, und keiner von meinen Kollegen ist irgendwo im Verdacht, rechts zu stehen.« (B2m) Ein anderer macht einen Einschub, als er auf die antimuslimische Bewegung Pegida zu sprechen kommt: »Wobei aber doch zu bemerken ist, auch in der Redaktionsmannschaft, dass diese ganze Pegida-Bewegung nicht wirklich eine Sympathie hat.« (E2m) Ein weiterer Redakteur sieht so die Branche insgesamt charakterisiert.

»Also ich glaub' ja, dass in den Medien eher so ein Konsens herrscht, in den meisten, dass man irgendwie versucht..., dass man kritisch ist gegenüber dieser sehr polarisierenden Form der FPÖ, dass die meisten Journalisten da eher eine Gegenposition haben oder vorsichtig sind.« (G2m)

Das Motiv der Distanzierung von rechts ist für die vorliegende Studie höchst relevant, weil damit gewährleistet ist, dass der Gegenstand der Untersuchung – der Beitrag zur rassistischen Produktion des/der muslimischen Anderen durch sich selbst als nicht- oder antirassistisch positionierende organische Intellektuelle – mit dem vorhandenen Material angemessen behandelt werden kann. Zudem wird in den Interviews deutlich, dass die eindeutige parteipolitische Zuordnung des Themas zur extremen Rechten auch mit der Tendenz verbunden ist, antimuslimische Politik auf die FPÖ zu *reduzieren*. Das zeigt sich deutlich an den Verweisen auf andere politische AkteurInnen, die als »legitime KritikerInnen« der MuslimInnen und des Islam dargestellt werden. Zuvorderst betrifft das Sebastian Kurz, der im Zeitraum der Erhebung erst als Staatssekretär, später als Bundesminister für Integrationsagenen zuständig war und später zum Obmann der konservativen Österreichischen

Volkspartei (ÖVP) und Bundeskanzler Österreichs aufgestiegen ist. Hier ist bemerkenswert, dass von den insgesamt zwölf Nennungen der ÖVP (von insgesamt 47 Codierungen zu »Parteipolitik«) zehn auf Kurz verweisen – obwohl er damals noch nicht Parteichef war. Zugleich ist er der einzige ÖVP-Spitzenpolitiker, der in diesem Zusammenhang überhaupt genannt wird. Im deutlichen Unterschied zur FPÖ wird Kurz von den befragten JournalistInnen fast durchgängig als positiv, sein Umgang mit den Thema Islam von mehreren als beispielhaft dargestellt. Während Verweise auf die FPÖ in den meisten Fällen mit Distanzierungsbewegungen verbunden waren, sind alle zehn Verweise auf Sebastian Kurz als positiv oder neutral zu werten. Dieser Kontrast wird etwa in folgender Aussage deutlich. Als Teil einer längeren Ausführung zu den vermuteten Ursachen der verstärkten Präsenz des Themas Islam in der österreichischen Öffentlichkeit meint der Redakteur:

»Der Integrationsstaatssekretär [Kurz, Anm. B.O.] hat auch in gewisser Weise eine Rolle gespielt, dass das Thema ein bisschen anders abgehandelt wurde als von der FPÖ. Und die Regierung hat dann teilweise versucht, auch diesen Diskurs aufzugreifen. Die ÖVP war eine Zeit lang sehr, sehr, sehr kritisch, oder negativ im Sinne von »wir sind die Sicherheitspartei« und hat die negativen Dinge aufgegriffen. Und durch den Kurz ist dann, glaub ich, schon zumindest auf einer symbolischen Ebene eine andere Art, darüber zu reden, gekommen.« (C2m)

Hier fällt zunächst auf, dass Sebastian Kurz als »Gegenmodell« zur FPÖ dargestellt wird. Der Unterschied wird aber nicht auf sachpolitische Differenzen zurückgeführt, sondern auf der »symbolischen Ebene« verortet. Das Thema Islam werde von Kurz »ein bisschen anders abgehandelt«, er habe »eine andere Art darüber zu reden« gefunden. Ganz ähnlich formuliert es ein anderer Journalist. Er beklagt, dass das Thema Islam »so einseitig und eindeutig besetzt war von der FPÖ [...] als Propagandainstrument«, und ergänzt etwas später:

»Deshalb war es ein genialer Schachzug, den Kurz zum Staatssekretär zu machen, weil der das Thema innerhalb der kurzen Zeit, die er da zuständig war, nicht neutralisiert, aber positiver eingefärbt hat, finde ich.« (C2m)

Solche und ähnliche Formulierungen dominieren in den Äußerungen zu Sebastian Kurz. Er habe das Thema »positiver eingefärbt« und durch sein Auftreten, wie ein weiterer Befragter meint, »die Symbolik auch mitgetragen, dass das [Frauen, die Kopftücher tragen, Anm. B.O.] völlig in Ordnung ist

(Lachen), sag ich jetzt einmal, damit hat das eigentlich begonnen« (B1m). Eine weitere Befragte meint, dass der Islam »unter einem ganz, ganz schlechten Image leidet« und erwähnt Sebastian Kurz als wichtigen Akteur, der für einen anderen Umgang stehe:

»Der neue Außenminister macht sehr viel in dem Bereich, also dem würde ich, wenn ich was zu sagen hätte in der muslimischen Welt, dem würde ich irgendeine Auszeichnung verleihen, weil der wirklich sehr viel tut, um das ein bisschen, ich sag jetzt noch nicht in die Mitte, aber zumindest auf der Erfolgs-Seite, in ein anderes Licht zu rücken« (D1f).

Auch hier wird das positive Wirken auf der symbolischen Ebene verortet: Kurz würde MuslimInnen »in ein anderes Licht« rücken, indem er »Erfolgsgeschichten«, etwa von wirtschaftlich erfolgreichen UnternehmerInnen mit muslimischem Hintergrund, präsentiere.⁶

Was Sebastian Kurz in den verschiedenen Interviews positiv angerechnet wird ist nicht zuletzt, dass er ein wahrgenommenes Themenmonopol der FPÖ angreift, das Thema ›Islam‹ nicht der extremen Rechten überlässt. Ganz ähnlich verhält es sich bei dem damaligen Grünen Bundesrat Efgani Dönmez, der als ›Islamkritiker‹ öffentliches Profil gewonnen hat und später als Kandidat der ÖVP-Liste von Sebastian Kurz ins Parlament eingezogen ist.⁷ Dönmez wird von einem befragten Journalisten, der sich zuvor deutlich von der »polarisierenden Form« abgrenzt, in der die FPÖ das Thema behandelt, als positives Beispiel genannt. Er trete »durchaus provokant« auf und sei »eine Figur, einer der genau diese politische Unkorrektheit auch hat, und der Dinge sagt, die auch teilweise in den Medien nicht kommen, wo man sich eher zurückhält, und im Zweifelsfall vielleicht die Geschichte nicht bringt, aus Angst davor der FPÖ in die Hände zu spielen« (G2m). Dönmez steht hier für eine

6 Diese Einschätzungen der Person Sebastian Kurz ist vor dem Hintergrund der politischen Entwicklung, die er und seine Partei seit Durchführung der Interviews genommen haben, durchaus interessant. Nach den Migrations- und Fluchtbewegungen von 2015 erfindet der ÖVP-Politiker sich als Hardliner in der Grenz- und Asylpolitik neu, was ihn letztlich an die Spitze seiner Partei, in eine Koalitionsregierung mit der FPÖ und in das Amt des Bundeskanzlers gebracht hat (vgl. Wodak 2018). Wie radikal die politische Umorientierung von Kurz ausfiel, machen die hier präsentierten Deutungen im Kontrast zu seinen gegenwärtigen Positionen zur muslimischen Frage deutlich.

7 Seither musste Dönmez im September 2018 auch den ÖVP-Parlamentsklub wieder verlassen, nachdem er die deutsche Politikerin Sawsas Chebli in einem Tweet sexistisch herabgewürdigt hatte.

respektable – weil nicht durch die Traditionen des rechtsextremen Rassismus belastete – Form der Artikulation eines Problemdiskurses. Es ist signifikant, dass die erste Erwähnung von Dönmez direkt im Anschluss an die Aussage fällt, dass die Angst, unbeabsichtigt der FPÖ zuzuarbeiten, dazu führe, dass Medien Themen »teilweise unter den Tisch fallen« ließen, bei denen »auf einer sachlichen Ebene der FPÖ vielleicht ... die der FPÖ-Argumentation vielleicht recht geben« (G2m). Hier scheint Dönmez Aussagen, die sonst als »rechts« markiert sind, ein respektables Gesicht zu verleihen (vgl. Hafez 2009a).

Zusammenfassend kann zum Topos der parteipolitischen Instrumentalisierung festgehalten werden: *Erstens* wird die muslimische Frage durchgehend als relevant für die österreichische Parteipolitik wahrgenommen, wobei insbesondere der FPÖ zugesprochen wird, das Thema im politischen Diskurs positioniert und besetzt zu haben. *Zweitens* fällt die völlige Abwesenheit von Kritik am Umgang mit dem Thema Islam durch die Parteipolitik jenseits der FPÖ auf. Insbesondere Sebastian Kurz, der etwa für das von ihm vorangetriebene neue Islamgesetz durchaus öffentlicher Kritik – bis hin zum Vorwurf der Islamophobie – ausgesetzt war (vgl. Dautović/Hafez 2014), wird überwiegend als positiver Faktor dargestellt. Ebenso verhält es sich bei Efgani Dönmez, dessen umstrittene Aussagen – etwa zu Minaretten als »politische Symbole« oder seine Bezeichnung von Imamen in Österreich als »anatolische Kameltreiber« – auch im Zeitraum der Interviews bereits bekannt waren. Im Gegensatz dazu wird *drittens* die Politisierung des Themas durch die FPÖ durchwegs als negativ gedeutet. Für die Interviews waren quer durch das Spektrum der Medienlandschaft – von Boulevard- bis Qualitätspresse, von Tageszeitung über Magazine bis zum Rundfunk – die *Distanzierung von rechts* charakteristisch.

5.2.3 »Wenn man über Ausländer spricht, meint man eigentlich Muslime«: der Topos *Migration und Integration*

»Allgemein habe ich den Eindruck, dass Muslime, Schrägstrich Türken und Türkinnen, oft als Stellvertreter für das Thema Migration und Integration gesehen werden« (J2f). Diese Beobachtung einer Redakteurin fasst den dritten hier identifizierten Topos der muslimischen Frage zusammen. Sie antwortet damit auf die Frage, in welchem Zusammenhang das Thema Islam in ihrem Berufsalltag am häufigsten auftaucht. Etwas später illustriert sie ihre Einschätzung mit einem Beispiel: Wenn über den Zusammenhang von Migration und Schulbildung berichtet werde, würden häufig Fotos von Mädchen mit

Kopftuch zur Bebilderung ausgewählt – »das Bild von der Kopftuchfrau, eben das ist dann stellvertretend für Migranten, Migrantinnen, da sieht man sofort worum es geht« (J2f). Dieser Mechanismus wird in mehreren Interviews durchaus kritisch angesprochen:

»Ich beobachte, dass wenn man über Ausländer spricht – ich sag jetzt ganz politisch unkorrekt Ausländer –, dann meint man eigentlich Muslime. In den Zeitungen, aber auch im Fernsehen, wenn es um Ausländer geht, dann muss immer die Frau mit Kopftuch herhalten. Auch nämlich zum Beispiel bei Asylthemen ... Nicht viele Asylwerberinnen tragen Kopftuch, aber bebildert werden diese Geschichten meistens, fast immer, mit Frauen mit Kopftuch. Also der Moslem, die Muslimin, und der Islam sind das Andere, damit kann man sehr gut das Andere, die Ausländer, zeigen. Es sind eigentlich immer, ausschließlich, Muslime, die da gezeigt werden, wenn's ums Thema Integration, Ausländer, geht.« (G1f)

Ein weiterer Gesprächspartner kommt auf das gleiche Phänomen zu sprechen und identifiziert es explizit als Problem der medialen Darstellung:

»Integration, Migration ist ein viel zu breites Thema als dass man es nur mit Islam gleichsetzen könnte. Es wird dummerweise oft vereinfachend so dargestellt, wo ich jetzt einmal sag, bei uns haben wir uns zumindest bemüht das nicht zu machen, aber es gibt durchaus Zeitungen, wo Integration grundsätzlich einmal mit Islam gleichgesetzt wird, auf oberflächlicher Basis, ja.« (H1m)

Wesentlicher sozialhistorischer Hintergrund dieser Verknüpfung ist die jüngere Migrationsgeschichte Österreichs. Obwohl der Islam durch das ›Islamgesetz‹ bereits 1912 – als »Reaktion auf die staatsrechtliche Integration Bosniens und Herzegowinas in die Habsburgermonarchie« (Potz 2013: 45) – staatlicherseits als Religionsgemeinschaft anerkannt wurde, ist die Präsenz von MuslimInnen in Österreich vor allem mit der Geschichte der Arbeitsmigration in den ersten Jahrzehnten der Zweiten Republik verbunden (vgl. Horvath 2014). Ähnlich wie die Bundesrepublik Deutschland setzte auch der österreichische Staat angesichts des Arbeitskräftemangels im wirtschaftlichen Aufschwung auf die gezielte Anwerbung von ArbeitsmigrantInnen. 1964 wurde ein offizielles Anwerbeabkommen mit der Türkei, 1966 ein weiteres mit Jugoslawi-

en unterzeichnet.⁸ Österreichische Bundesregierung und »Sozialpartner« – Bundeswirtschaftskammer und Gewerkschaftsbund, die mit dem Raab-Olah-Abkommen 1961 die politische Grundlage für Österreichs Gastarbeiterpolitik gelegt hatten (vgl. Horvath 2014, 129ff.) – verstanden die so eingesetzten ArbeitsmigrantInnen zunächst als »Konjunkturpuffer« (Bauböck 1996: 12). Wie im Begriff des »Gastarbeiters« angezeigt, sollte ihr Aufenthalt zeitlich befristet bleiben, Integrationstendenzen in die Aufnahmegesellschaft sollte durch forcierte Rotation und die Einschränkung von politischen und sozialen Rechten der MigrantInnen entgegengewirkt werden. Tatsächlich stellten sich die Anforderungen des so erdachten Migrationsregimes jedoch als kaum lebbar heraus, wie Bauböck zusammenfasst: »Die Unternehmen waren nicht bereit, einmal angelernte Arbeitskräfte durch frisch angeworbene zu ersetzen und die Migranten selbst verlängerten ihren Aufenthalt solange ihnen Beschäftigung geboten wurde und sie ihre Sparziele (teils aufgrund der relativ hohen Lebenshaltungskosten) nicht erreichen konnten« (Bauböck 1996: 13). Schließlich entstand besonders durch die Praxis des Familiennachzugs auch nach dem Anwerbestopp von 1973 eine dauerhaft in Österreich ansässige Minderheit von ehemaligen GastarbeiterInnen und ihren Familien. Ein Großteil der Gastarbeiterfamilien stammte aus Jugoslawien, doch auch die Zahl der türkischen MigrantInnen hatte sich durch Arbeitsmigration und Familiennachzug zu einer signifikanten Größe entwickelt: »Wurden von der österreichischen Volkszählung des Jahres 1961 noch 217 türkische Staatsbürger/innen gezählt, so lebten fünfzig Jahre später über 200.000 Männer und Frauen türkischer Abstammung in Österreich« (Hahn/Stöger 2014: 8). Für 2010 ging der Österreichische Integrationsfonds von 183.000 Personen in Österreich aus, die in der Türkei geboren wurden und/oder die türkische Staatsbürgerschaft besitzen. 247.500 gelten als Menschen mit »türkischem Migrationshintergrund« in Österreich, deren Eltern beide in der Türkei geboren wurden (Potkanski 2010). Zwar existieren keine belastbaren Zahlen zur konfessionellen Zuordnung der österreichischen Bevölkerung, da Informationen zur Religionszugehörigkeit seit 2001 nicht mehr bei Volkszählungen eingeholt werden.⁹ Jüngste demografische Forschungen schätzen jedoch den Anteil der MuslimInnen an

8 Das erste derartige Abkommen wurde zuvor 1962 mit Spanien abgeschlossen, es blieb jedoch weitgehend wirkungslos – 1963 waren weniger als eintausend spanische StaatsbürgerInnen in Österreich beschäftigt (Hahn/Stöger 2014: 17).

9 2001 wurde die Volkszählung durch ein Registerverfahren ersetzt, das verschiedene anonymisierte Statistiken und Erhebungen miteinander verknüpft werden. Da der Staat keinen Zugriff auf die Register der Religionsgemeinschaften hat (und auch diese bei weitem

der österreichischen Bevölkerung auf rund acht Prozent, was etwa 700.000 Menschen entspricht. Wie diese Bevölkerungsgruppe wiederum hinsichtlich ihrer Migrationsgeschichte zusammengesetzt ist, lässt sich nicht seriös quantifizieren. Wir können aber davon ausgehen, dass ein großer Teil davon eine familiäre Migrationsgeschichte aus der Türkei aufweist. Die zweite zahlenmäßig starke Gruppe sind bosnische MuslimInnen, die in den 1990er Jahren vor dem Jugoslawienkrieg nach Österreich geflohen sind. Drittens schließlich haben Fluchtbewegungen ab den 2000er Jahren die Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung in Österreich weiter verändert und eine auch medial-öffentliche Präsenz vor allem tschetschenischer, syrischer und afghanischer Geflüchteter nach sich gezogen. Dieser kurze Abriss beansprucht keine akkurate demografische Darstellung darzubieten, sondern verweist auf die Bedingungen, unter denen die hier präsentierte Verknüpfung von ›Islam‹ und ›Migration‹ stattfindet. Die zu Beginn präsentierten Zitate stehen für eine kritisch-reflektierte Haltung zu einem von den Befragten als dominant wahrgenommenen Dimension der muslimischen Frage. Sie schien bereits in den vorangegangenen Abschnitten durch, als JournalistInnen den historischen Wandel der Identität der ›Anderen‹ beschrieben: »Am Anfang waren wir Ausländer, dann waren wir Türken und dann waren wir Muslime« (I1f). Hier wird jedoch nicht von einer historischen Sequenz gesprochen, sondern von einer diskursiven Amalgamierung: Die Diskurselemente ›Muslime‹ und ›Ausländer‹ bilden eine Äquivalenzkette, sie verweisen metonymisch aufeinander und artikulieren sich anhand des Topos Migration und Integration.

Was in Kapitel 3 auf theoretischer Ebene als ein zentrales Moment in der Operationsweise des antimuslimischen Rassismus herausgearbeitet wurde – die Konstruktion einer abstrakten Figur des/der muslimischen Anderen – findet sich hier also im Alltagsverstand der befragten Intellektuellen wieder. Auch wenn sie diesen Mechanismus zumindest nicht explizit in Zusammenhang mit rassistischer Veränderung verorten, wird die Konstruktion von MuslimInnen als »Andere« problematisiert (G1f), als »dumm«, »oberflächlich« und »vereinfachend« bezeichnet (H1m) oder als Beispiel dafür angeführt, »dass Journalisten und Journalistinnen sich meistens wenig damit auseinandersetzen in welche Fallen man tappen kann, wenn man das nicht sauber trennt« (J2f). Deutlich häufiger findet sich die Gleichsetzung von MuslimInnen mit dem Themenkomplex Migration und Integration in den Interviews jedoch als

nicht alle Gläubigen zahlenmäßig erfassen), können die Zahlen seither nur geschätzt werden.

nicht reflektierte, im Alltagsverstand verankerte Artikulation. Sie äußert sich im scheinbar selbstverständlichen Wechsel der Register, insbesondere wenn die Antworten länger ausfallen und in narrative Episoden übergehen. Obwohl die Fragen sich stets auf MuslimInnen bzw. den Islam bezogen, gleiten die Antworten immer wieder in die Erörterung verschiedenster gesellschaftlicher Problemfelder, die mit dem Thema »Migration« in Verbindung gebracht werden. Ein Journalist antwortete auf die Frage, welche Rolle seiner Meinung nach Medien bei der Behandlung des Themas Islam zukomme: Es sei wichtig, das Thema aufzugreifen, weil es den Lebensrealitäten »in einem de facto multikulturellen Land wie Österreich« eben entspreche (B1m). Er illustriert diese Haltung wie folgt:

»Ja, wenn man durch die Straße geht hat man einfach verschiedene Kulturen, und ich rede nicht nur von Restaurants, weil sozusagen der Grieche, der Türke, der Serbe – na, der Serbe vielleicht nicht, aber der Italiener ist immer der Restaurantbesitzer oder der Gastronom, zu dem man geht. Sondern man hat einfach im Alltag mit irrsinnig vielen verschiedenen Namen zu tun, Namen die man nicht kennt, ja, das ist ein Name, wie spricht man das jetzt aus, ist das jetzt ein Mann oder eine Frau, weil man's halt noch nicht kennt, und dadurch glaube ich spielt das im Alltag der allermeisten Österreicher sehr wohl eine große Rolle, und deshalb, weil es eine große Rolle spielt, muss es in einem Massenmedium einfach Thema sein.« (B1m)

Hier lässt sich die Verschiebung der Register nachvollziehen, die vom Signifikanten »Islam« unmittelbar zu verschiedensten ethno-nationalen Identitäten überleitet: »der Grieche, der Türke, der Serbe ... der Italiener«. Was sie eint, ist kein gemeinsamer Bezug auf den Islam – »der Türke«, oft als Synonym für »den Muslim« gebraucht, ist hier nur ein Element in der Kette von Gruppenidentitäten – sondern dass sie in Österreich als fremd gelten. Das Fremde wird wiederum durch die Verschiebung ins linguistische Register angezeigt: »Namen, die man nicht kennt«, von denen »man« nicht wisse wie man sie ausspricht und die keine eindeutige geschlechtliche Zuschreibung erlaubten. Die Reichweite dieser Operation scheint auch hier fast grenzenlos. Auf die Nachfrage, welche Art von medialer Behandlung des Themas er für besonders gelungen hält, erzählt der Befragte von einer Serie über MigrantInnen, die in Österreich als KleinunternehmerInnen erfolgreich sind – und nennt namentlich einen serbischen Friseur und einen »Texaner mit mexikanischen Wurzeln, der ein Tex-Mex-Restaurant gehabt hat«.

Als Zwischenfazit kann festgehalten werden, dass im untersuchten Interviewmaterial starke Hinweise auf eine relativ stabile Äquivalenzkette aufgefunden wurden, die ›Islam‹ und ›Muslime‹ metonymisch mit ›Migration‹ und ›Ausländern‹ verknüpft. Dabei ist bemerkenswert, dass diese Verknüpfung die Figur des/der muslimischen Anderen als Chiffre für ›den/die Andere‹ bzw. ›den/die Fremde‹ überhaupt konstruiert. Dies wird von manchen der Befragten auch reflektiert und als Problem angesprochen. So berichtet eine Journalistin von Konflikten innerhalb der Redaktion, die sich an genau dieser Frage entzündeten:

»Und da ist auch wirklich der Satz gefallen von einem Kollegen: ›Tragen die jetzt ihre Konflikte zu uns und zünden die Autos an?‹ Wo ganz klar ist – ›die, ›zu uns‹ – dass der Islam gar nicht als etwas gesehen wird, was zu Österreich dazu gehört und etwas klassisch österreichisches auch ist und auch vor den Gastarbeiterwellen schon war. Sondern wo immer noch dieses, eben, diese Verknüpfung ›Islam‹ und ›Migration‹ ganz stark passiert.« (J2f)

Häufiger lässt sich jedoch eine unreflektierte Reproduktion dieser Verknüpfung beobachten. An zahlreichen Stellen wird in Reaktion auf Fragen, die sich auf den Islam und MuslimInnen in Österreich beziehen, wie selbstverständlich über »Migranten«, »Migrantengruppen«, »Menschen mit Migrationshintergrund« oder »Ausländer« gesprochen. So brachte ein Journalist, auf die Frage nach wesentlichen gesellschaftlichen Konfliktfeldern zum Thema Islam, den »Ausländeranteil« unter Strafgefangenen in Österreich zur Sprache:

»Eine interessante Zahl ist ja, von den 8.000 Strafgefangenen, rund 8.200, ist die Hälfte Ausländer. Da sind die nicht mitgezählt, die schon eingebürgert sind. Das einmal als Argument zu all denen, die sagen ›na, das ist ja gar nicht wahr, na man muss das nicht so sehen‹. Na genau so muss man's sehen! Weil jeder zweite Ausländer ist.« (B2m)

Der Journalist nennt dann wiederum unterschiedliche Nationalitäten, die in österreichischen Gefängnissen vertreten seien, besinnt sich dann aber auf die Frage und schließt die Episode ab mit: »Aber naja, Ihnen geht's ja nur um die Moslems« (B2m).

Dieser Topos ist eng mit Praxen der Ethnisierung von MuslimInnen verbunden, die in Kapitel 6.1.2 ausführlich behandelt werden. An dieser Stelle genügt es, darauf hinzuweisen, dass anhand des Materials für Österreich bekräftigt werden kann, was Ferruh Yilmaz als »common knowledge among scholars of immigration and the Far Right« bezeichnet: »That Muslims have

come to signify immigration and that immigration has become one of the most important issues« (Yilmaz 2016: 150).

5.2.4 »Selbstfabrizierte Behinderungen«: der Topos *Status, Bildung und Klasse*

Die enge Verknüpfung von »Islam« und »Migration« verweist auf einen weiteren Topos. Er wird in dieser Aussage eines Journalisten angesprochen, der auf die Frage, ob das Thema Islam und Muslime in seinem persönlichen Umfeld eine Rolle spiele, antwortet:

»Islamdebatten sind ja in Österreich immer sehr auf türkische Zuwanderer bezogen, nachdem die den größten Anteil der Muslime in Österreich stellen. Und da hat man natürlich auch, wenn man betrachtet woher die erste Generation gekommen ist, eine sehr ländlich geprägte Zuwanderung und natürlich kaum städtische Bildungsschichten, die in den 70er Jahren nach Österreich gekommen sind« (F1m)

Die Wahrnehmung von MuslimInnen in Österreich, so führt er weiter aus, sei stark von diesem Bild der Arbeitsmigration geprägt: niedrig oder unqualifizierte ArbeiterInnen aus ländlichen Regionen, die in Branchen mit niedriger Bezahlung und geringem gesellschaftlichen Ansehen tätig sind. Andere Interviewpartner beschreiben türkische MigrantInnen der Gastarbeiter-Generation als »anatolische Billigarbeitskräfte« (C2m), »billige Zuwanderer« (E2m) oder »sozial schwache Schichten« (B2m). Die Figur des/der muslimischen Anderen hat also eine Facette, die im Topos des *sozialen Status* sichtbar und insbesondere durch das Element des zugeschriebenen *Bildungsniveaus* vermittelt wird. Dabei wird häufig, wie in der oben zitierten Passage, auf die Spezifika der türkischen Arbeitsmigration nach Österreich Bezug genommen. Tatsächlich führten sowohl die offiziellen Anwerbeabkommen als auch die informelle Arbeitsmigration der 1960er und 1970er Jahre dazu, dass migrantische ArbeiterInnen vor allem im Baugewerbe, in der Textil- und Lederverarbeitung sowie in der Metallindustrie tätig waren (Hahn/Stöger 2014: 25). Das Lohnniveau dieser »GastarbeiterInnen« war niedrig und die Arbeitsbedingungen vergleichsweise schlecht, was auch mit der Politik der Sozialpartner zusammenhing: »[D]er Zugang zur – in Österreich bis in die 1990er Jahre durch den Staat dominierten – Großindustrie, die höhere Löhne bot, blieb für Arbeitsmigranten/innen (besonders türkischer Herkunft) beschränkt. Arbeitsfelder für türkische Migranten/innen bildeten in der Regel wenig attrak-

tive und stark belastende Tätigkeiten« (Hahn/Stöger 2014: 24-25). Insofern steht der/die muslimische Andere nicht einfach für ›Migration‹ schlechthin. Vermittelt über die Figur des ›Türken‹ als paradigmatischer Arbeitsmigrant in Österreich transportiert er/sie schon seit den 1960er Jahren eine klassenspezifische Bedeutung, die nun auch auf die Figur des/der muslimischen Anderen übertragen wird. Das zeigt sich in Passagen, in denen befragte JournalistInnen MuslimInnen in Österreich – oft beiläufig – hinsichtlich ihrer sozialen Lage bestimmen. So charakterisiert ein Interviewpartner sie als »Wohlstandsmigration« von »anatolischen Billigarbeitskräften« (C2m), ein weiterer kommentiert die seiner Ansicht nach besonders hohe Kriminalitätsrate unter muslimischen Männern mit: »Es hat wahrscheinlich damit zu tun, dass die Menschen die da herkommen und moslemischen Glaubens sind, oft zu sozial schwachen Schichten gehören.« (B2m) Mehrfach werden Orte und Tätigkeiten aufgerufen, die wie selbstverständlich MuslimInnen zugewiesen werden und eine bestimmte Klassenposition markieren: Die »Baugrube« (B2m), das »Schneiderkammerl« (B1m), die »Textilbranche« (C2m), der »Caterpillarfahrer« (E2m) oder der »Mechaniker« (J1m), aber auch einkommensschwache Stadtteile wie der 15. und 16. Wiener Gemeindebezirk (J1m; C1m) oder das Grazer Griesviertel (C1m). Die Figur des/der muslimischen Anderen steht somit zugleich für einen untergeordneten sozialen Status.

Diese Konstruktion muss nicht unbedingt mit Abwertungen einhergehen. Tatsächlich verarbeiten die Befragten hier die real existierende Klassenzusammensetzung in Österreich, die Nachkommen von ehemaligen ›GastarbeiterInnen‹ weiterhin Tätigkeiten zuweist, die mit niedriger Entlohnung und geringer gesellschaftlicher Anerkennung verbunden sind. Der Topos des sozialen Status eröffnet aber auch die Möglichkeit »klassenrassistischer« Artikulationen (Balibar 1992a), wie sie insbesondere in der bundesdeutschen Forschung zu antimuslimischem Rassismus kritisch analysiert werden. So weist Juliane Karakayalı auf eine »Ethnisierung sozialer Konflikte« hin die sich »in einer Umdeutung der sozialen Marginalisierung von MigrantInnen aus muslimisch geprägten Ländern [...] zu einem kulturellen Problem« ausdrücke (Karakayalı 2012: 102-103). Dies findet dort statt, wo ›der Islam‹ oder ›die muslimische Kultur‹ zum wichtigsten erklärenden Faktor für die soziale Lage jener Menschen ernannt wird, die als muslimisch markiert werden. Nicht die Undurchlässigkeit der Klassengesellschaft, Diskriminierung oder rassistische Abwertung, sondern die Defizite des muslimischen Subjekts gelten demnach als ursächlich für fehlenden ökonomischen Erfolg (wir kommen in Kapitel 8 auf diesen Aspekt zurück). Für Deutschland wurde diese Kombination aus

antimuslimischem Rassismus und neoliberaler Leistungsideologie eingehend anhand der »Sarrazindebatte« von 2010 untersucht (vgl. Friedrich 2011a). Thilo Sarrazins Intervention sei, so Elke Kohlmann, von einer doppelten strategischen Operation gekennzeichnet gewesen: Die »Verlagerung der Verantwortung für die Stellung in der Gesellschaft auf das Individuum« und zugleich »die Festschreibung der sozialen Hierarchie als natürliche Hierarchie« (Kohlmann 2011: 168). Dieser scheinbare Widerspruch wird bei Sarrazin vermittelt durch den Verweis auf die »Kultur«. Im klassenrassistischen Erklärungszusammenhang wird die »individualisierte Problemdiagnose mit rassistischer Kulturalisierung verknüpft«, so Fanny Müller-Ur, »indem Leistungsunwilligkeit auf kulturelle Leistungsunfähigkeit rückgeführt wird« (Müller-Ur 2014: 127, Herv. i. O.). Sarrazins Rassismus wird insbesondere dadurch deutlich, dass er Kultur ganz unumwunden biologistisch als zweite Natur konstruiert. Er verknüpft vorgebliche »Begabungen«, »Intelligenz« oder »genetische Voraussetzungen« mit kulturellen Zuschreibungen und liefert unbeabsichtigt einen Beleg für Etienne Balibars schon zwanzig Jahre zuvor vertretene These, wonach »Kultur durchaus als [...] Natur fungieren [kann], ganz besonders als eine Art und Weise, Individuen und Gruppen a priori in eine Ursprungsgeschichte, eine Genealogie einzuschließen, in ein unveränderliches und unberührbares Bestimmtheits durch den Ursprung« (Balibar 1992b: 30).

Im hier untersuchten Material liegen kaum Elemente vor, die auf eine Verknüpfung von Klassenposition und Natur- und Kulturzuschreibung wie bei Sarrazin schließen ließen. Wir finden jedoch durchaus Ansätze der Kulturalisierung sozialer Ungleichheit. So meint ein Journalist auf die Frage, an welchen Fragen sich aus seiner Sicht Konflikte in Verbindung mit MuslimInnen in Österreich entzündeten:

»Inwiefern Islam an sich ein ... oder wie soll man sagen, die starke Hinwendung zu einer Religion, auch ein Integrationshindernis darstellen kann. Zum Beispiel anhand von, wenn man sich anschaut: Bildungsabschlüsse im Vergleich zu anderen zugewanderten Gruppen.« (F1m)

Was hier nur angedeutet wird, führt eine andere Befragte aus. Sie beschreibt auf Nachfrage Konflikte innerhalb der Redaktion wie folgt:

»Unterschiedliche Meinungen gibt's immer wieder, zum Beispiel: Was argumentiert man kulturell und was argumentiert man sozial? Pisa-Ergebnisse ist ein klassisches Beispiel. Bei Pisa-Ergebnissen ist es so: Angenommen es gibt diese Zuordnung in Familien ... also bei Schülern mit Migrationshinter-

grund gibt es schlechtere Ergebnisse, dann kann man das ja immer unterschiedlich begründen. Man kann das mit unterschiedlichen Einkommens- oder Bildungsschichten der Eltern begründen, oder man kann das eben mit der Herkunft oder der Kultur begründen. Das wäre so ein klassischer Fall, wo man in der Redaktion diskutiert.« (J2f)

Die Journalistin distanziert sich von einem Begründungszusammenhang, der Herkunft oder Kultur für schlechtere Bildungsergebnisse verantwortlich macht, betont aber, dass dies unter ihren KollegInnen durchaus verbreitet ist. Ein weiterer Journalist kommt einer solchen Kulturalisierung selbst durchaus nahe. Er reagiert auf dieselbe Frage, indem er sich zunächst selbst daran erinnert, keine »falschen« – was im Kontext nur bedeuten kann: als rassistisch lesbare – Formulierungen zu verwenden: »(Seufzen) ... Das ist jetzt schwierig, das muss jetzt korrekt formuliert werden.« (J1m). Daran anschließend erklärt er, dass es viele Kolleginnen und Kollegen gebe,

»die nur sehen, dass die Migranten, die muslimischen Migranten, zweifelsohne relativ schlecht behandelt werden. Ja, das ist ein Faktum. Über das hüpft niemand drüber. Während ich und einige andere, hier und auch bei anderen Medien, den Fokus legen auf die selbstfabrizierten Behinderungen vieler Muslime.« (J1m)

Diese »selbstfabrizierten Behinderungen« werden dann – wie er selbst einräumt – anekdotisch belegt und im Wesentlichen als Bildungsferne oder -feindlichkeit dargestellt: »Solche Haltungen, ja, zum Teil auch Burschen gegenüber: ›Der braucht nix lernen, der soll bei mir im Geschäft helfen und wenn er Mechaniker wird ist es eh toll, das reicht‹« (J1m). Die Verknüpfung mit dem Islam als ›Kultur‹ wird von ihm dann als »Problematik« gerahmt:

»Diese Problematik, dass es ganz wenige muslimische Aufsteiger gibt, oder zu wenige muslimische Aufsteiger im Vergleich etwa zu den asiatischen. Diese Problematik wird von manchen nicht so gerne angegriffen, weil da kommt man leicht in ein Problematisches, Nationalcharakter oder was auch immer, nicht?« (J1m)

Wir werden in Kapitel 7 näher auf Beispiele der Kulturalisierung des/der muslimischen Anderen eingehen, die auf Mechanismen der rassistischen Veränderung verweisen. An dieser Stelle soll gezeigt werden, wie der Topos des sozialen Status ein Einfallstor für einen bestimmten Mechanismus der Kulturalisierung bietet, in dem *Bildung* einerseits als wichtigster erklärender

Faktur für die Klassenlage von Individuen und Gruppen herangezogen, andererseits als individuelle und kollektive *Eigenschaft* qua (kulturalisierter) Religionszugehörigkeit angenommen wird. Er bildet somit die Grundlage für eine Form rassistischer Abwertung, die Etienne Balibar »Klassen-Rassismus« nennt und »die maximale Gleichsetzung von Klassensituation und ethnischer Herkunft vornimmt« (Balibar 1992a: 249).

5.2.5 »Ist das jetzt ein Zeichen der Unterdrückung oder nicht?«: der Topos *Geschlechterverhältnisse*

Der fünfte und letzte hier identifizierte Topos betrifft Konflikte um Geschlechterverhältnisse. Interessant ist, dass dieses Thema nur selten angesprochen wird, wenn nach der eigenen beruflichen Praxis als JournalistIn – also dem Erfahrungswissen – gefragt wird. Die Mehrzahl der diesem Topos zugeschlagenen Codierungen – insgesamt 45 in 16 der 18 Interviews – taucht im Zusammenhang des ExpertInnenwissens oder des subjektiven Wissens auf. Als ExpertInnenwissen gelten hier Einschätzungen zur Darstellung des Islam und von MuslimInnen in der medialen und politischen Öffentlichkeit Österreichs. Hier tauchen besonders häufig das Schlagwort »Frau«/»Frauen« auf. Auf die Frage nach öffentlich präsenten Konflikten, die mit dem Islam in Österreich zu tun haben, wurde unter anderem so reagiert:

»Also in der Öffentlichkeit kommen oft vor: Die Rolle der Frau zum Beispiel, das Demokratieverständnis, aber auch so bestimmte Traditionen.« (G1f)

»Die Stellung der Frau in der Gesellschaft« (B1f)

»Es ist zum einen ein Thema, wenn's um, z.B. um Frauenpolitik ganz im Allgemeinen geht. Da kommt dann auch immer dieser andere Zugang der Muslime zum Thema Frauenemanzipation zum Tragen.« (J2f)

»Also da geht's sehr oft um Frauenbild und Frauenrechte. Also: Burkaverbot: ja oder nein, so etwas.« (I1f)

»Naja, das beginnt bei Frauenrechten, Emanzipation, geht hin bis zu Menschenrechtsverletzungen, das sind einfach Dinge, die nicht unseren Wertvorstellungen entsprechen.« (D1f)

»Also die Rolle der Frau, ganz klar. Also jetzt, wenn es um einen Gedanken eines europäischen Islam geht, ganz klar die Rolle der Frau. Das würde ich einfach als großes Thema Nummer eins sehen.« (A1f)

Ebenfalls häufig wird auf das Themenfeld dort verwiesen, wo das subjektive Wissen der InterviewpartnerInnen abgefragt wird. Dies geschieht in den Interviews etwa durch die Frage, ob das Thema Islam in Diskussionen im Freundes- und Bekanntenkreis eine Rolle spielt:

»Schon. Also meistens wenn's um Frauen, um dieses Thema geht, wie Frauen behandelt werden.« (C2m)

»Also vielleicht liegt's auch daran weil's mich irgendwie, weil ich das halt besonders eklatant finde, das ist schon auch ... also Frauen, wie geht man mit Frauen um, welche Rechte haben sie.« (C2m)

»Oft, sind's, weiß nicht, Äußerlichkeiten wie: warum trägt jemand ein Kopftuch? Das ist jetzt irgendwie halt ein sehr sichtbares Zeichen einer religiösen Einstellung und einer Religionsausübung, das man auch ansprechen und nachfragen und hinterfragen kann und dem man sich auch stellen kann. Und ich hab' in meinem Freundeskreis, da gibt's auch Frauen, die Kopftuch tragen, was die Konfrontation damit erzwingt. Einfach auch eine Auseinandersetzung mit dem Thema. Warum ist das so, ist das jetzt ein Zeichen der Unterdrückung oder nicht, ich mein', das kann man natürlich auch im Freundeskreis intensiv diskutieren.« (F2m)

»Kopftuch ... ähm ... Frauenrechte. Bis hin zu so Skurrilitäten wie Autofahren in Saudi-Arabien. Wobei das fällt dann schon wieder unter die Rubrik Skurrilität. Aber Frauenrechte, sicher.« (E1m)

Auffällig ist, dass befragte Frauen auf Geschlechterverhältnisse verweisen, wo ExpertInnenwissen über die mediale und politische Darstellung des Islam abgefragt wurde. Männer dagegen bringen den Topos eher als subjektives Wissen in die Interviews ein. Offenbar fällt es Männern eher auf, wenn in Freundes- und Bekanntenkreis über ›Frauen‹ gesprochen wird. Über die Gründe dafür sollen können hier keine Spekulationen angestellt werden. Zusammen machen die in diesen Ausschnitten präsentierten Formulierungen dreierlei deutlich. Erstens kann der Topos ›Geschlechterverhältnisse‹ als höchst bedeutsam für die muslimische Frage bestätigt werden. Die starke Präsenz des Themas deckt sich mit den Ergebnissen zahlreicher Studien. Für

Deutschland kommt etwa Yasemin Shooman in ihrer Untersuchung deutscher Nachrichtenmagazine zum Schluss, dass die »Kategorie Geschlecht [...] in antimuslimischen Diskursen eine zentrale Rolle [spielt]« (Shooman 2014a: 98). Gabriele Dietze formuliert noch drastischer, dass für antimuslimische Diskurse »das Geschlechterverhältnis – insbesondere die Frauenfrage – kein Nebenwiderspruch [ist], sondern seine Signatur« (Dietze 2009: 24). Zweitens wird der Topos zwar vordergründig als »Frauenfrage« artikuliert – es geht um »die Rolle«, »die Stellung«, »das Bild« oder »die Rechte« der Frau – zugleich wird damit aber nicht nur die vergeschlechtlichte Figur der muslimischen Frau bzw. des muslimischen Mädchens aufgerufen, sondern ein Geschlechterverhältnis, das den muslimischen Mann bzw. den muslimischen Jungen meist unausgesprochen mit einschließt. Wo gefragt wird, »wie Frauen behandelt werden« (C2m), »wie geht man mit Frauen um« (G2m) ist das Subjekt, das »behandelt« oder »umgeht« zwar rhetorisch abwesend, doch diskursiv höchst präsent und klar muslimisch-männlich codiert. Im Alltagsverstand der Befragten erscheint *die muslimische Andere* so tendenziell als Verkörperung eines *Mangels* an Freiheit und Rechten, *der muslimische Andere* komplettär als *Überschuss* an Macht und Gewalt. Drittens wird das muslimische Geschlechterverhältnis als gesamtgesellschaftliches *Problem* artikuliert. Dieses Problem entsteht, weil das als besonders gewaltvoll wahrgenommene muslimische Geschlechterverhältnis einerseits als der eigenen Gesellschaft *äußerlich* dargestellt wird, andererseits jedoch – vermittelt über den Topos der Migration – *innerhalb* der Gesellschaft verortet wird. Das kann anhand der folgenden Interviewpassage illustriert werden. Der befragte Journalist antwortet auf die Frage, welche mit dem Islam verknüpften Konflikte aus seiner Sicht politisch und medial sehr präsent sind: »Also, ich glaube es ist ganz, ganz stark im Islam, das ist auch in Österreich oder im westlichen Europa sehr stark diskutiert, dieses Rollenverständnis zwischen Mann und Frau« (C1m). Als praktisches Beispiel nennt er Berichte, wonach muslimischen Mädchen von der Familie der Besuch des Schwimmunterrichts in der Schule verboten werde:

»Wie geht man damit um, wenn islamische Mädchen zum Beispiel nicht schwimmen gehen dürfen vom Elternhaus aus? Und was ist die Rolle der Frau, wann ist eine Frau unterdrückt, und kann man das in unserem gesellschaftlichen Konsens tolerieren oder eben nicht tolerieren, oder kann man eben einmahnen, dass bei uns das halt eben eine gleichberechtigte

Beziehung ist? Das ist ein Konfliktfeld, das zwischen den Kulturen ganz stark vorhanden ist und diskutiert wird.« (C1m)

Hier wird die »Rolle« bzw. die »Unterdrückung« der Frau – illustriert durch die medial weit verbreitete Anekdote von muslimischen Eltern, die ihrer Tochter die Teilnahme am gemischten Schwimmunterricht verbieten – zum Ausweis der Andersheit und das muslimische Geschlechterverhältnis außerhalb der Gesellschaft verortet. Gerade deshalb aber müsse die Gesellschaft sich zu diesen Anderen verhalten, die dem gesellschaftlichen Konsens äußerlichen (unterstellten) Praxen »tolerieren oder eben nicht tolerieren«. Das eigene, nicht-muslimische Geschlechterverhältnis wird dabei gleichsam als gleichberechtigte und gewaltfreie Beziehung dargestellt. Ganz ähnlich formulieren andere Interviewte, die auf die Frage nach Konflikten antwortet: »Naja, das beginnt bei Frauenrechten, Emanzipation, geht hin bis zu Menschenrechtsverletzungen, das sind einfach Dinge die *nicht unseren Wertvorstellungen* entsprechen.« (D1f, Herv. B.O.)

Die erste Analyse des Materials zeigt also, dass dieser Topos stark im Alltagsverstand der befragten Intellektuellen verankert ist. Auffallend häufig wird das Thema aufgebracht, wenn es um subjektive Erfahrungen geht, die RespondentInnen mobilisieren oft Anekdoten und durch Hörensagen überliefertes Wissen, um ihre Antworten zu illustrieren. Ein Journalist erzählt etwa über islamische »Zwangsehen«, die in Österreich »ganz massiv« vorkämen, und erläutert: »Mir hat eine Vertrauensperson, eine weibliche, gesagt, also arrangiert sind 80 Prozent der Ehen, und Zwangsehen gibt's sicher ein paar hundert im Jahr, mindestens.« (J1m) Die medial präsenten Fälle seien nur »das äußerste Spitzerl des Eisbergs, und mir hat auch eine Lehrerin gesagt: Jeden Sommer verabschieden sich 15-jährige Mädchen in den Heimaturlaub und kommen entweder gar nicht oder mit einem Cousin verheiratet wieder zurück und sind jedenfalls aus der Schule draußen.« (J1m). Geschichten über Zwangsehen (E2m; D1f; J1m) oder von den Eltern verweigerten Schwimmunterricht in der Schule (C1m; E1m; I1f) nehmen hier die Rolle ein, die den in Kapitel 4 diskutierten Moralpaniken ähneln. Wie in den Fällen von jugendlichem Drogenkonsum oder Gewaltkriminalität werden tatsächlich stattfindende Ereignisse als beispielhaft für vorgeblich epidemisch auftretendes deviantes Verhalten dargestellt. Charakteristisch ist die »synekdochische« Qualität der anekdotischen Evidenz, die *pars pro toto* für ein gesamtgesellschaftliches Problem steht (vgl. Miller 2013: 38). Hier stehen arrangierte Ehen oder verweigerter Schwimmunterricht für die Bedrohung eines als evident ange-

nommenen moralischen Konsenses der ›eigenen‹ Gesellschaft durch als muslimisch markierte Praxen. Oder, wie es eine Journalistin formuliert:

»Also, dass es in Wien einen Verein gibt, der sich um junge Mädchen kümmern muss, die mitten in Wien verheiratet werden, wo Leute, also Burschen aus der Türkei kommen und sich dann ihre Bräute aussuchen können. Das wird nie so sein, dass man sagt, okay, das ist halt eine andere Kultur. Das ist, das verstehen wir einfach nicht. Da geht nix zusammen.« (D1f)

Es ist auffällig, dass solch deutliche ›Wir-Sie‹-Gegenüberstellungen im gesamten Material besonders häufig im Zusammenhang mit dem Topos der Geschlechterverhältnisse auftauchen. »Unsere« Wertvorstellungen, »unser« gesellschaftlicher Konsens werden durch das muslimische Geschlechterverhältnis herausgefordert oder gar bedroht. Wir werden in den folgenden Kapiteln darauf zurückkommen.

5.3 Zwischenfazit: Dimensionen der muslimischen Frage

In diesem Kapitel wurden Umriss der muslimischen Frage anhand von fünf zentralen Topoi skizziert, die aus dem Interviewmaterial gewonnen wurden. Sie stellen Dimensionen eines Diskursfeldes dar, das ›den Islam‹ bzw. ›die Muslime‹ als gesellschaftliches Problem artikuliert. Im Topos *Krieg und Terror* wurde besonders deutlich, welchen Einfluss global zirkulierende Diskurs-elemente für die Ausformulierung der muslimischen Frage in Österreich haben. Die Gleichsetzung von MuslimInnen mit ›ExtremistInnen‹ oder gar ›TerroristInnen‹ wird von vielen befragten JournalistInnen beobachtet, aber zugleich problematisiert. Hier kann eine *kritische Distanzierung* von der dominanten medialen Darstellung von MuslimInnen festgestellt werden, die überwiegend als negativ, abwertend oder dämonisierend dargestellt wird. Der Topos der *parteilichen Instrumentalisierung* wird eindeutig von der rechtspopulistischen Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) dominiert. Die FPÖ wird als einzige politische Kraft wahrgenommen, die für sich beanspruchen kann, das Thema Islam politisiert und (negativ) in die eigene politische Identität aufgenommen zu haben. Ein Effekt davon ist, dass antimuslimische Positionen von den Befragten sehr stark *auf rechtspopulistische Politik reduziert* werden. Mehrfach werden die antimuslimischen Positionen der Partei unter Heinz-Christian Strache als Fortführung oder Übersetzung einer schon seit den 1990er Jahren verfolgten Strategie verstanden, die sich damals gegen

›Ausländer‹ gerichtet hatte. Bemerkenswert ist hier besonders die durchgehende Distanzierung von rechts durch *alle* befragten JournalistInnen – auch durch jene, die der Partei inhaltlich durchaus zugestehen, ›reale Probleme‹ oder ›Integrationsdefizite‹ anzusprechen. *Migration und Integration* wirkt als Topos in erster Linie durch die jüngere Geschichte der Arbeitsmigration nach Österreich in die muslimische Frage ein. Die Figur des türkischen ›Gastarbeiters‹ metamorphosiert im untersuchten Diskursfeld zunächst historisch zum ›Muslim‹. Zugleich findet aber auch eine metonymische Verkettung – eine Artikulation – von ›Migrant‹ und ›Muslim‹, ›Migration‹ und ›Islam‹ statt. Dies lässt sich anhand von Passagen verdeutlichen, in denen auf Fragen nach MuslimInnen in Österreich mit narrativen Episoden geantwortet wird, in denen von unterschiedlichsten ›Migrationshintergründen‹ die Rede ist. Hier steht die Figur des muslimischen Anderen als *Chiffre für das Fremde* überhaupt. Der Topos *Status, Bildung und Klasse* ist eng mit dem vorherigen verknüpft, schreibt er doch die Geschichte der Arbeitsmigration vor allem türkischer ›Gastarbeiter‹ in die Gegenwart muslimischer Präsenz in Österreich fort. Die Figur des/der muslimischen Anderen repräsentiert hier sozialtopologisch also nicht nur ein ›Außen‹ (›das Fremde‹), sondern auch ein ›Unten‹ (›das Schwache‹). Hier können Parallelen mit der bundesdeutschen Diskussion um die muslimische ›Unterschicht‹ gezogen werden, wie sie insbesondere ab 2010 von Thilo Sarrazin angestoßen wurde. Charakteristisch für das untersuchte Material ist jedoch, dass die von Sarrazin vertretene Naturalisierung sozialer Ungleichheit vermieden wird. Wirksam ist hier eher eine Kulturalisierung, die (fehlende) *Bildung* sowohl als individuelle wie als kollektive Eigenschaft konstruiert und als Ursache für die Klassensituation post-migrantischer MuslimInnen in Österreich annimmt. Schließlich erweisen sich Auseinandersetzungen um *Geschlechterverhältnisse* als zentrale Achse in der Artikulation der muslimischen Frage. Deren besondere Bedeutung manifestiert sich in der Konstruktion eines *muslimischen Geschlechterverhältnisses*, das als besonders gewaltvoll und deshalb dem gesellschaftlichen moralischen Konsens äußerlich dargestellt wird. Dieser Topos ist am stärksten mit Wir-Sie-Konstruktionen verknüpft. Darin trifft sich die vorliegende Analyse mit dem Forschungsstand, der die Zentralität von Geschlechterfragen betont. Die »Gleichstellung von Mann und Frau«, so etwa Birgit Rommelspacher, wird in diesen Diskursen zum »Prüfstein für die Akzeptanz des Islam in westlichen Gesellschaften« und weckt »so starke Emotionen« (Rommelspacher 2009c: 34) – unabhängig davon, wie es um die Durchsetzung feministischer Forderungen in den jeweiligen Gesellschaften tatsächlich bestellt ist.