

2 Befunde zur Religionslandschaft: Ist Österreich ein katholisches Land?

Wenn wir uns der Schnittstelle von Migration und Religion nähern, treten Veränderungen der Religionslandschaft durch Migration in den Blick. Gleichzeitig gilt es, die Dynamiken mitzudenken, welche die österreichische Religionslandschaft abseits von Migrationsprozessen bewegen, aber häufig nicht losgelöst davon betrachtet werden können. Die in der Überschrift provokant gestellte Frage, ob Österreich ein katholisches Land ist, ist eine Möglichkeit, die Religionslandschaft und ihre gegenwärtigen Transformationsprozesse, unter anderem durch Migration, besser zu verstehen. Zwei Aspekte der Frage, ob Österreich ein katholisches Land ist, möchte ich in diesem Kapitel in den Blick nehmen: Zunächst werden empirische Befunde zu Religionszugehörigkeit und Religiosität der Bevölkerung vorgestellt (Kapitel 2.1–2.3). In einem zweiten Schritt wird das institutionelle Gefüge von Religion(en) und Staat nachgezeichnet (Kapitel 2.4–2.8).

2.1 Veränderung der religiösen Landschaft durch Migration

In der Entwicklung der Religionszugehörigkeit in Österreich lassen sich drei große Trends festmachen: erstens die vor allem auf Kosten der katholischen Kirche wachsende Gruppe der Konfessionslosen; zweitens eine zahlenmäßig weniger relevante Verbreiterung des religiösen Spektrums durch viele kleine neu hinzukommende Religionsgemeinschaften; drittens das Wachstum von Religionsgruppen durch Zuwanderung, Niederlassung und familiäre Weitergabe von Religionszugehörigkeit.

Infokasten 3: Zahlen zur Religionszugehörigkeit

Zahlen zur Religionszugehörigkeit sind ein schwieriges Thema. Bis 2001 wurde die Religionszugehörigkeit im Rahmen von Volkszählungen erhoben. Dies sind die letzten gesicherten Zahlen zur gesamten

Religionslandschaft in Österreich. Danach wurde auf den Modus von Registerzählungen umgestellt, die ihre Daten aus dem zentralen Melderegister beziehen, in dem eine Angabe des Religionsbekenntnisses nur auf freiwilliger Basis erfolgt.

Manche Religionsgemeinschaften, darunter die römisch-katholische Kirche, die evangelische Kirche A. B. und H. B. (Augsburger und Helvetisches Bekenntnis) sowie die Altkatholische Kirche, führen nicht zuletzt aufgrund der jeweiligen Kirchenbeitragsforderungen Mitgliederlisten und können daher genaue Auskunft über die Zahl ihrer Anhänger*innen geben. Viele andere Religionsgemeinschaften, die keine derart strikte Form der Mitgliedschaft kennen, verfügen lediglich über Schätzungen zu ihren Mitgliederzahlen.

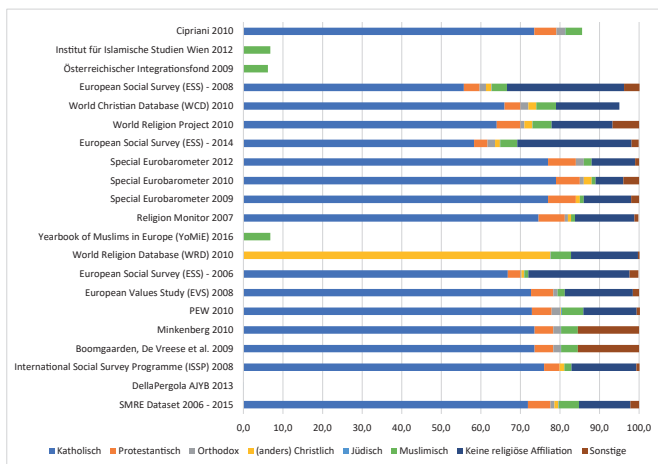
Werden heute Zahlen zur allgemeinen Religionszugehörigkeit in Österreich angegeben, sind dies immer Schätzungen oder demographische Prognosen. Je nach Ausmaß der Sorgfalt und gewähltem Modus in der Erstellung bauen Zahlenangaben auf der Volkszählung 2001, auf den gelisteten und geschätzten Mitgliederzahlen der Religionsgemeinschaften, auf Erfahrungswerten zu Austritten, Fertilitäts- und Sterberaten sowie auf Informationen zu Wanderungsbewegungen auf.

Die Religionszugehörigkeit zugewanderter Menschen wird zumeist von ihrer Herkunftsregion abgeleitet, was als „random migrant assumption“ bezeichnet wird (Goujon/Jurasszovich/Potančoková 2017). Hat ein Land einen gewissen Anteil an Christ*innen, Muslim*innen etc., so wird angenommen, dass Zugewanderte aus diesem Land zu einem entsprechenden Anteil eben diesen Religionsgemeinschaften angehören. Reflektierte Arbeiten bedenken hier, dass die Angaben aus Herkunftsländern aufgrund schwieriger Datenlagen und Selektionsverzerrung nicht einfach unhinterfragt übernommen werden können. Problematisch ist nicht nur, dass viele Länder keine oder eine fragwürdige Zählweise zur Religionszugehörigkeit haben, sondern auch, dass jene Menschen, die religiös verfolgt werden und konvertieren (wollen), eher geneigt sind, auszuwandern (Grim/Johnson/Skirbekk et al. 2017).

Zahlen zur Religionszugehörigkeit sind daher unbedingt mit Vorsicht zu betrachten. Der Vergleich eines Forschungsteams aus der Schweiz von Zahlen zu Österreich aus verschiedenen Studien in Grafik 1 veranschaulicht die große Schwankungsbreite. Diese höchst unterschiedlichen Ergebnisse erklären sich durch eine Kombination unterschiedlicher Faktoren. Manche Studien nutzen Befragungen, um

die Religionszugehörigkeit zu erheben, andere erstellen demographische Prognosen anhand unterschiedlicher Anhaltspunkte, übernehmen Schätzungen aus Sekundärquellen oder arbeiten mit Mitgliederzahlen der Religionsgemeinschaften. Zu diesen sehr unterschiedlichen Quellen für Zahlen zur Religionszugehörigkeit kommen unterschiedliche Kategorisierungen hinzu: Manche Studien erheben nur einige wenige Religionstraditionen, andere differenzieren sehr ausführlich, etwa zwischen christlichen Konfessionen.

Grafik 1: Schweizerische Metadatenbank zur Religionszugehörigkeit in Europa (SMRE): Datenvergleich der Studien zu Österreich aus den Jahren 2006 bis 2015



Quelle: eigene Darstellung nach Liedhegener/Odermatt 2018.

Mit Jahresbeginn 2020 waren laut der österreichischen Bischofskonferenz 4,98 Millionen Menschen Mitglieder der römisch-katholischen Kirche, das entspricht knapp über 56 Prozent der österreichischen Einwohner*innen (Mitgliederzahlen der römisch-katholischen Kirche laut katholisch.at 2020a; Bevölkerungsstand laut Statistik Austria

2020). Vor Beginn des Zweiten Weltkriegs lag der Anteil der Katholik*innen an der österreichischen Bevölkerung bei über 90 Prozent (Campbell/Gerlich 2000, 42), 1951 noch bei 89 Prozent und 2001 bei 73,6 Prozent (siehe Tabelle 1). Dass eine solche drastische Verschiebung der Religionszugehörigkeit in Österreich stattgefunden hat, liegt in erster Linie an der in dieser Zeit schnell gewachsenen Gruppe der Konfessionslosen, die sich seit den 1950er-Jahren nach demographischen Schätzungen fast verfünffacht hat und heute wohl knapp 20 Prozent der Bevölkerung ausmacht (Goujon/Jurassovich/Potančoková 2017). Diese tiefgreifendste Veränderung der österreichischen Religionslandschaft hat nur bedingt mit Migration zu tun (natürlich gibt es auch konfessionslose Migrant*innen), sie ist in erster Linie rasch voranschreitenden Säkularisierungsprozessen geschuldet.

Ein zweiter, zahlenmäßig weit weniger relevanter Einschnitt ist die Diversifizierung der religiösen Landschaft hinsichtlich neu entstandener oder neu nach Österreich zugewanderter Religionsgemeinschaften. Zahlreiche neureligiöse Bewegungen, aber auch kleinere christliche Denominationen und Freikirchen sind in Österreich präsent und erweitern die Religionslandschaft. Hierzu gibt es allerdings keinerlei verlässliche Zahlen, da kleine Gemeinschaften in Statistiken zumeist nicht erfasst werden.

Deutlich angewachsen sind durch Wanderungsbewegungen der vergangenen Jahrzehnte vor allem die Religionsgruppen der Muslim*innen und der orthodoxen Christ*innen, wobei beide Gruppen in sich sehr heterogen sind. Auch hier gibt es nach 2001 keine gesicherten Daten. Am Beginn des neuen Jahrtausends wurden in Österreich 338 988 Muslim*innen und 179 472 orthodoxe Christ*innen gezählt (siehe Tabelle 1), was 4,2 und 2,2 Prozent der damaligen österreichischen Bevölkerung entspricht. Schätzungen der Zahl der Muslim*innen in Österreich reichen im Jahr 2020 von 6 bis 8 Prozent, jene zum Anteil orthodoxer Christ*innen liegen zwischen 5 und 7 Prozent (siehe Grafik 2). Dieses Wachstum erklärt sich bei beiden Gruppen mit Wanderungsbewegungen, erfolgter Niederlassung und Weitergabe der Religionszugehörigkeit an Kinder.

Tabelle 1: Bevölkerung nach dem Religionsbekenntnis, 1951 bis 2001

	1951	1961	1971	1981	1991	2001
Insgesamt	6 933 905	7 073 807	7 491 526	7 555 338	7 795 786	8 032 926
Römisch-katholisch	6 170 084	6 295 075	6 548 316	6 372 645	6 081 454	5 915 421
Evangelisch*	429 493	438 663	447 070	423 162	388 709	376 150
Altkatholisch	32 919	29 652	26 992	25 547	18 930	14 621
Israelitisch	11 224	9 049	8 461	7 123	7 268	8 140
Islamisch	(bei Sonstiges)	(bei Sonstiges)	22 267	76 939	158 776	338 988
Sonstiges**	23 093	31 386	74 440	118 866	197 433	255 681
Ohne Bekenntnis	264 014	266 009	321 218	452 039	672 251	963 263
Ohne Angabe	3 078	3 973	42 762	79 017	270 965	160 662

Quelle: eigene Darstellung nach Statistik Austria 2007a. Anmerkungen: *) Evangelisch A. B. und Evangelisch H. B.; **) inklusive christlich-orthodoxe Kirchenmitglieder

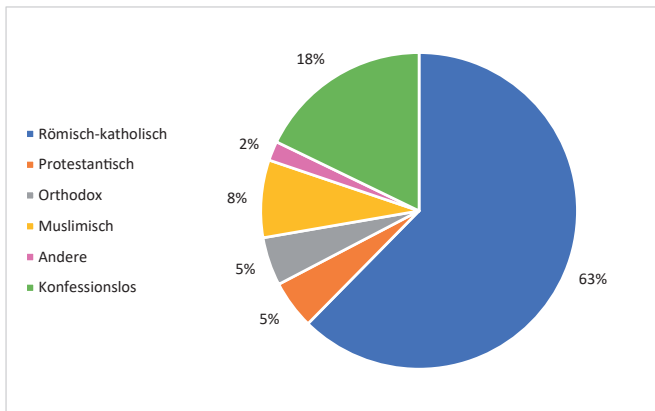
Gerade die Schätzung der Zahl der Muslim*innen in Österreich ist immer wieder ein Politikum. Forscher*innen sind dabei mit der schwierigen Situation konfrontiert, dass sie Annahmen treffen, um Zahlen abschätzen zu können. Dass es sich dabei um geschätzte Szenarien handelt, fällt in der politischen Debatte immer wieder unter den Tisch. Ein Beispiel: Ein Forschungsteam der Österreichischen Akademie der Wissenschaften hat vier Bevölkerungsszenarien zur Religionsentwicklung berechnet und dabei unterschiedliche Annahmen getroffen. In einem Szenario wird etwa davon ausgegangen, dass Säkularisierung in allen Religionstraditionen drastisch voranschreitet und Religion stark an Bedeutung verliert. In einem weiteren Szenario wird davon ausgegangen, dass vor allem zugezogene Muslim*innen eine segmentierte und besonders fertile Bevölkerungsgruppe bilden. Ein drittes „Trendszenario“ versuchte, einen erwartbaren Mittelweg darzustellen. Je nach Szenario waren auch die berechneten Ergebnisse sehr unterschiedlich. Der rechts-populistische Politiker Heinz Christian Strache nutzte diese Szenarienberechnung als Argument für seine politischen Ideen, ohne allerdings auf die unterschiedlichen Annahmen einzugehen (Rede online abrufbar, Goldfinger200 2020, Min. 42:05).

Für Forschende ist Vorsicht bei Aussagen zu Zahlen der religiösen Zusammensetzung geboten. Im Sinne einer verantwortungs-

vollen Arbeit müssen wir an dieser Stelle auch sagen, was wir nicht wissen, und die Details der Religionszugehörigkeit der österreichischen Bevölkerung gehören dazu. Zwar ist es möglich, Trends zu benennen und Schätzungen abzugeben, als gesicherte Fakten dürfen diese aber nicht behandelt werden. Prognosen sind Modelle, die Richtungen aufzeigen, werden aber falsifiziert, sobald sich eine der zugrunde liegenden Annahmen nicht wie erwartet entwickelt.

Demographische Schätzungen, welche die Zahlen der Volkszählung von 2001 mit Angaben zu Fertilitäts- und Sterberaten sowie Migrationsbewegungen und Säkularisierungsprozessen kombinieren und hochrechnen, schätzen für das Jahr 2018 folgende Zusammensetzung der österreichischen Religionslandschaft:

Grafik 2: Demographische Prognose der Religionszugehörigkeit in Österreich für 2018



Quelle: eigene Darstellung nach Goujon/Reiter/Potančoková 2019, 22

Die Religionszugehörigkeit bezieht sich hier entweder auf formale Mitgliedschaft (wo Religionsgemeinschaften diese vorsehen) oder auf ein Selbstverständnis als Zugehörige*. In allen Religionsgemeinschaften ist Migration Thema, zugewanderte Menschen spielen aber für die jeweiligen Gemeinschaften eine unterschiedlich große

Rolle. Manche Religionsgemeinschaften entstehen oder wachsen in erster Linie aufgrund von Zuwanderung. Viele oft als migrantisch wahrgenommene Religionsgemeinschaften blicken auf eine lange Geschichte als religiöse und oft auch sprachliche Minderheiten in Österreich zurück. Für manche von ihnen ist Zuwanderung aktuell sehr relevant, für andere weniger. In vielen Religionsgemeinschaften kommt sowohl die Integration von Migrant*innen in allgemeine Gemeinden als auch die Gründung von sprachlichen oder nationalen Untergruppen, die als separate Gemeinden funktionieren, vor.

2.2 Rolle von Migrant*innen in Religionsgemeinschaften im Überblick

Die größte Religionsgemeinschaft Österreichs, die römisch-katholische Kirche, hat zahlreiche anderssprachige Gemeinden, in denen sich Migrant*innen auch in ihren Erstsprachen zum Gottesdienst zusammenfinden. Allein die Erzdiözese Wien listet auf ihrer Internetseite 60 solcher, intern als „Missionen“ bezeichneter Gemeinden auf (Erzdiözese Wien 2020). Diese Gemeinden halten sich oft über Generationen aufrecht und stellen auch noch Jahrzehnte nach einem Wanderungsprozess eine Verbindung zu Herkunftsorten (der Eltern, Großeltern etc.) dar. Hier sind häufig die Pflege von Brauchtum, Sprache und Gemeinschaft wichtige Elemente für die Gläubigen (siehe dazu Polak 2016).

Ein ähnliches Bild zeigt sich in den evangelischen Kirchen. Für Wien werden sieben „internationale Gemeinden“ auf der Internetseite der evangelischen Kirche angeführt (Evangelische Kirche Wien 2016). Migrant*innen werden in diesen, wie in vielen anderen Kirchen, außerdem Mitglieder bestehender deutschsprachiger Gemeinden. Insbesondere trifft dies für deutschsprachige Migrant*innen zu, welche die größte Sprachgruppe unter Ausländer*innen in Österreich darstellen.

2020 leben in Österreich etwa 1,5 Millionen Ausländer*innen, also Menschen mit nicht Österreichischer Staatsbürgerschaft (Statistik Austria 2020). Die mit Abstand größte Gruppe sind Deutsche, gefolgt von Rumän*innen und Serb*innen. Alle drei Länder haben

eine christliche Bevölkerungsmehrheit, wobei in Deutschland evangelische und katholische Kirchenzugehörigkeiten dominieren, während in Rumänien und Serbien die jeweiligen orthodoxen Kirchen die zahlenmäßig stärksten Religionsgemeinschaften sind. An vierter Stelle der Liste ausländischer Staatsangehöriger mit Lebensmittelpunkt in Österreich liegen Türk*innen, die aus einem mehrheitlich muslimischen Land kommen. Anhand dieser vier Nationalitäten lässt sich die Situation der Religionsgemeinschaften in Österreich in Bezug auf Migration gut besprechen.

Wie unter allen Zugewanderten gibt es viele Deutsche, Rumän*innen, Serb*innen und Türk*innen, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen. Bei jenen Deutschen, die sich zu einer Religionsgemeinschaft bekennen, sind besonders die katholische und die evangelische Kirche (die in Österreich rechtlich ein Zusammenschluss der Augsburger Konfession und des Helvetischen Bekenntnisses ist) stark vertreten. Für die evangelische Kirche in Österreich ist Migration aus Deutschland ein zahlenmäßig wichtiger Faktor, da viele Gläubige zugewandert sind.

Die rumänisch-orthodoxe Kirche, der die Mehrheit der Menschen in Rumänien angehören, hat in Österreich eine lange, bis ins Mittelalter zurückreichende Geschichte (Dura 2007). Es wäre also kaum zutreffend, von einer migrantischen Religionsgemeinschaft zu sprechen, obwohl in rumänisch-orthodoxen Kirchen in Österreich bis heute auf Rumänisch nach rumänisch-orthodoxem Ritus Gottesdienst gefeiert wird. Ähnliches gilt für verschiedene andere orthodoxe Kirchen, wie etwa die serbisch-orthodoxe Kirche. Viel eher wird an diesem Beispiel die historisch verankerte Vielfalt von Sprachen und Glaubenstraditionen in Österreich deutlich. Gleichzeitig ist das aktuell große Wachstum dieser Gemeinschaften Migrationsbewegungen geschuldet.

Dies gilt auch für die viertgrößte Gruppe anderer Staatsangehöriger in Österreich: Die meisten religiösen Türk*innen sind Sunnit*innen und in Österreich häufig in Moscheegemeinden mit enger Anbindung an die Türkei engagiert. Diese heute großteils in der Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGÖ) eingegliederten Vereine wurden zumeist gegründet, um die religiösen Bedürfnisse

von Arbeitsmigrant*innen ab den 1960er-Jahren abzudecken. Jene Arbeiter*innen, die damals nach Österreich migriert sind, haben bereits Enkelkinder und Urenkelkinder, von denen sich manche in den religiösen Verbänden ihrer Eltern und Großeltern beheimatet fühlen. Von diesen Gemeinschaften kann also ebenfalls nur mit Vorbehalt als migrantische Religionsgemeinschaften gesprochen werden. Sie fügen sich in die auf dem Islamgesetz von 1912 gründenden rechtlichen Strukturen ein und setzen somit die lange Tradition des Islam in Österreich fort.

Infokasten 4: Das Konzept Diaspora in der Migrationsforschung

Häufig wird in der Migrationsforschung das Konzept der Diaspora verwendet. Ursprünglich bezeichnet dieser Begriff das verschleppte und zerstreute jüdische Volk nach der Zerstörung des Tempels im sechsten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. In den 1960er-Jahren wurde der Begriff verstärkt von der Sozialwissenschaft aufgegriffen, um eine spezifische Form migrantischer Gemeinschaften – häufig religiöse Minderheiten – zu bezeichnen. Für Diasporagemeinden sind eine gemeinsame Herkunftsregion, eine spezifische Migrationsgeschichte und die Pflege der Beziehung zu solchen Orten und Ereignissen zentral (Nieswand 2018). Diese Bezüge bestehen über Generationen hinweg und sind nicht unbedingt mit eigenen Migrationserfahrungen verknüpft. Auch in der Religionswissenschaft wurde Diaspora zunehmend als nützliches Konzept zur Thematisierung transnationaler Bezüge von religiösen Minderheiten verwendet (Baumann 2000).

Der Diasporabegriff wurde seit den 1990er-Jahren jedoch zunehmend für den essenzialistischen Blick auf Gruppen kritisiert, den auch Forschende unreflektiert aus politischen Debatten übernommen hatten (Faist/Fauser/Reisenauer 2011). Von sozialkonstruktivistisch argumentierenden Wissenschaftler*innen wird betont, dass der Diasporabegriff die Diasporagemeinschaft erst erzeugt (Brubaker 2005). Transnationalismus, ein neueres Konzept, das die Aufrechterhaltung von Beziehungen unabhängig von unmittelbaren Migrationsprozessen benennt, scheint weniger umstritten zu sein (Schwenken 2019, 97 ff.). Rainer Bauböck und Thomas Faist (2010) haben einen Sammelband zur Beziehung dieser beiden Konzepte herausgegeben, in dem etwa die

unterschiedlichen Denktraditionen hinter den Begriffen und Möglichkeiten einer ergänzenden Verwendung beleuchtet werden. Während nämlich „Diaspora“ engere, auf Gruppen bezogene Austauschprozesse bezeichnet, umfasst „Transnationalismus“ allgemeinere Praktiken, die Netzwerke über nationalstaatliche Grenzen hinweg aufbauen und aufrechterhalten.

2.3 Migration und Religiosität in Österreich

In der Verbindung von Religion und Migration wird häufig die Frage danach gestellt, ob Migrant*innen religiöser sind als die sesshafte Bevölkerung. Zur Frage der persönlichen Religiosität gibt es verschiedene langfristig angelegte Studien, häufig auf der europäischen Ebene angesiedelt. Seit 1990 wird etwa die Europäische Wertestudie durchgeführt. Hier wird seit Jahrzehnten ein kontinuierlicher Rückgang der Bedeutung von Religion für das Leben der Menschen in Österreich beobachtet. 1990 sagten noch 24 Prozent der Befragten, ihnen sei Religion „sehr wichtig“, 2018 sind es nur mehr 16 Prozent. Nichtsdestotrotz sagen 63 Prozent der Befragten von sich, dass Sie „ein religiöser Mensch“ seien (Polak/Seewan 2019a). Je nach Fragestellung und Befragungsmethode variieren die Ergebnisse solcher quantitativen Studien. Zumeist zeigen diese für Österreich einen deutlich erkennbaren Bedeutungsverlust von religiösen Institutionen, aber, trotz langfristigen Abschwungs, relativ hohe Werte im internationalen Vergleich.

In manchen Fällen werden in solchen Studien gesonderte Auswertungen für Migrant*innen gemacht. Hier belegen viele Untersuchungen eine im Vergleich oft deutlich stärkere Religiosität als unter Nichtmigrant*innen. Zu fragen ist allerdings, wie die jeweiligen Gruppen definiert sind und wie Fragen formuliert werden. Ist die Frage aus dem Bertelsmann Religionsmonitor – „Wie oft gehen Sie in die Kirche/den Tempel/die Moschee/...?“ – für Angehörige unterschiedlicher Religionen vergleichbar? Katholik*innen sind der Sonntagspflicht folgend aufgefordert, wöchentlich zur Messe zu gehen, während etwa das Freitagsgebet einen weitaus unver-

bindlicheren Charakter hat. Moscheen dagegen werden sehr häufig auch als Orte zum Verweilen genutzt. Die direkte Vergleichbarkeit derartiger Kriterien zu Religiosität ist aus religionswissenschaftlicher Perspektive umstritten (Huber/Ackert/Scheiblich 2020). Ein zweiter Punkt betrifft die Konstruktion von Gruppen für Studien zu Religiosität. In den seltensten Fällen werden Menschen mit und ohne Migrationserfahrung gegenübergestellt. Viel häufiger werden einzelne Religionsgruppen, vor allem Muslim*innen, gesondert untersucht und nicht selten mit Migrant*innen gleichgesetzt.

Die Frage, ob Migrant*innen religiöser sind als Nichtmigrant*innen, führt schnell zu Definitionsproblemen beim Benennen der jeweiligen Gruppen. Wie ich in Kapitel 5 noch ausführlicher diskutiere, stellen diese keinesfalls spezifisch österreichische Probleme dar, sondern sind allgemein in der Sozialforschung an der Schnittstelle von Migration und Religion zu beobachten (Halm/Sauer 2017). Im Zuge des starken Anstiegs an Asylanträgen ab dem Sommer 2015 wurden insbesondere für Geflüchtete Studien erstellt, etwa die Studie „Wertehaltungen und Erwartungen von Flüchtlingen in Österreich“ (Österreichische Akademie der Wissenschaften/Universität Wien 2017). Diese Erhebung zeigt, dass sich 9,6 Prozent der Befragten als sehr religiös und 50,7 Prozent als eher religiös einstufen. Die zuvor zitierte Erhebung der Europäischen Wertestudie kommt für die österreichische Gesamtbevölkerung zu ähnlichen Ergebnissen: So sagen 63 Prozent von sich, dass sie religiös seien. Aufgrund unterschiedlicher Fragestellungen und Erhebungsmethoden werden die Ergebnisse von auf Migrant*innen spezialisierten Untersuchungen meistens nicht in Relation zu Resultaten für die Gesamtbevölkerung gesetzt (nähere Ausführungen zu Wertehaltungen von Migrant*innen siehe Kapitel 5).

Viele Studien weisen leider methodische Mängel auf. Beispiele für solche Mängel sind zu kleine Stichprobengrößen, um verlässliche Aussagen treffen zu können, fragwürdige Praktiken bei der Auswahl der Befragten oder ungeeignete Fragestellungen, wie etwa jene nach dem Besuch religiöser Orte, Sprach- und Übersetzungsprobleme im Zuge der Befragungen und problematische Befragungssettings. Gerade schwierige Befragungssettings wurden bei Studien

zu Geflüchteten kritisiert, da hier den Befragten oft nicht deutlich gemacht wurde, inwiefern sich das wissenschaftliche Interview von Behördenbefragungen unterscheidet (siehe dazu Sauer/Halm/Budrich 2019). Der Österreichische Integrationsfonds veröffentlichte in den vergangenen Jahren zahlreiche Studien zur Religiosität und zu politischen Einstellungen von Migrant*innen, häufig aber konkreter von Muslim*innen und hier spezifischer Untergruppen, wie etwa muslimischen Asylweber*innen (etwa Filzmaier/Perlot 2017).³

Immer wieder wurden die Ergebnisse solcher Auftragsstudien in der politischen Debatte dazu genutzt, Abgrenzungsrhetorik gegenüber Muslim*innen zu rechtfertigen und voranzutreiben. Ein Beispiel für eine solche Nutzung von Studienergebnissen ist die nur Tage vor der Nationalratswahl 2017 veröffentlichte ÖIF-Auftragsstudie „Rolle der Moschee im Integrationsprozess“. Die Studienautoren betonten, dass für aussagekräftige Ergebnisse ein wesentlich längerer Untersuchungszeitraum notwendig gewesen wäre und dass die Resultate nicht repräsentativ sind. In den Schlagzeilen war hingegen nach der Präsentation der Studie durch den damaligen Integrationsminister Sebastian Kurz, der die Auflösung problematischer Moscheegemeinden forderte, zu lesen: „Studie: Drittel der Moscheen arbeitet gegen Integration“ (diepresse.com 2017). Diese politische Verwendung von Forschung über den Islam und Muslim*innen ist, wie viele Entwicklungen im Umgang mit dem Islam, ein europaweites und von vielen Wissenschaftler*innen durchaus kritisch gesehenes Phänomen (siehe dazu Amir-Moazami 2018; Johansen/Spielhaus 2012; Mattes 2022).

Religion und Politik sind aber nicht erst im „Zeitalter der Migration“ (Castles/Miller 2009) zum oft konfliktbeladenen Thema geworden. Im Gegenteil, diese Beziehung stellt eine Grundfrage in der Herausbildung modernen Staatswesens dar, die allerdings durch die zahlreichen Veränderungen in der Religionslandschaft vor neue Herausforderungen gestellt wird.

³ Sämtliche Publikationen des ÖIF sind in der Mediathek auf der Internetseite der Institution zum Download verfügbar, ein nennenswerter Anteil dieser Publikationen thematisiert migrantische Religion.

2.4 Historische Entwicklung der österreichischen Religionspolitik: die Summe vieler Sonderfälle

Die historische Entwicklung der österreichischen Religionspolitik wird von besonderen Lösungen in vielen Einzelfällen geprägt. Die Geschichte Österreichs als ehemaliger Vielvölkerstaat unter der Herrschaft der Habsburger hat hier Grundsteine gelegt, die bis heute tragen. Spätestens seit den Toleranzpatenten des Joseph des II., die im ausgehenden 18. Jahrhundert die Ausübung anderer christlicher Religionen legalisierten, war in der betont katholischen Welt der Habsburger auch Platz für andere Religionstraditionen. Zunehmend wurde dann mit der Einbindung religiöser Minderheiten auch politisch taktiert, einerseits um die Loyalität lokaler Minderheiten der Monarchie gegenüber aufrechtzuerhalten, andererseits um kirchliche Machtbestrebungen über die Krone im Zaum zu halten. Der Kirchenhistoriker Rupert Klieber beschreibt den Zugang der Habsburger zum Regieren mit und durch Religion, bei dem unzweifelhaft die römisch-katholische Kirche in vielfacher Weise privilegiert wurde, wie folgt:

Die Donaumonarchie hat offenkundig mehr als andere Großmächte auf die „religiöse Karte“ gesetzt: die gezielte Förderung der Konfessionen sollte sie gemeinsam zu Stützen der Gesellschaft machen und zeigen, dass ein friedliches Nebeneinander verschiedener Traditionen möglich ist. (Klieber 2010, 218)

Ohne die hier in sehr positivem Licht dargestellte imperiale Vergangenheit Österreichs schönfärben zu wollen, scheint mir der Verweis auf eine gewisse Tradition der Religionsvielfalt für das Verständnis der Beziehung zwischen österreichischem Staat und Religionsgemeinschaften in ihrer heutigen Form unabdingbar. Die Anerkennung von Religionsgemeinschaften basiert auf dem noch heute gültigen Anerkennungsgesetz von 1874, das die Verleihung des Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an Religionsgemeinschaften anhand gewisser Kriterien ermöglicht.⁴

⁴ Gesetz vom 20. Mai 1874, betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften, Reichsgesetzblatt (RGBl.) Nr. 68/1874.

Abbildung 1: Israelitischer Gottesdienst mit Soldaten des Ersten Weltkriegs bei Trient (o. J./zwischen 1914 und 1918)



Quelle: K. u. k. Kriegspressequartier/Bildarchiv Austria

Schon in der Habsburgermonarchie ist auf dieser Grundlage die Anerkennung verschiedener Gemeinschaften erfolgt. Dies betrifft nicht nur die gesetzliche Anerkennung des Islam im Jahr 1912 als Folge der Annexion von Bosnien und Herzegowina, die ich als konkretes Fallbeispiel noch ausführlicher besprechen werde, sondern auch die Anerkennung einer Reihe von christlichen Traditionen (dazu Schwarz 2014/2017) und der jüdischen Gemeinschaften (Kneucker 2009). Diesen Vermerken auf vielfältige Anerkennungen ist hinzuzufügen, dass es sich keineswegs um Gleichberechtigung mit der dominanten römisch-katholischen Kirche handelte. Es ging vielmehr um Nichtverfolgung, die Möglichkeit der Religionsausübung unter staatlich vorgegebenen Parametern und die bedingte Einbindung religiöser Bedürfnisse in staatliche Institutionen, wie etwa die Armee (siehe Abbildung 1 und zum Beispiel Reiss 2016).

Nach dem Zerfall der Monarchie wurde Religion – nicht im Sinne religiöser Vielfalt, sondern in der Auseinandersetzung mit säkularen Weltansichten – rasch zum politischen Konfliktthema. Während mit

den Kronländern der Monarchie auch viele der dort ansässigen religiösen Minderheiten keine Rolle für die neu gegründete Republik mehr spielten, wurde die Frage einer klerikalen oder antiklerikalen politischen Ausrichtung zu einer der zentralen Konfliktlinien, an denen sich Parteien formierten und sich der Bürgerkrieg von 1934 mitentzündete (siehe Pelinka 2017). Die gesellschaftliche Spaltung der ersten Republik, nicht zuletzt entlang der Frage nach der legitimen Rolle von Religion im Staat, mündete im katholischen Ständestaat des Austrofaschismus, der wiederum vom nationalsozialistischen Regime abgelöst wurde (siehe dazu Hanisch 2005; Tálos/Dachs/Gottwies et al. 2006). Der grassierende Antisemitismus engte bereits davor das Leben der jüdischen Bevölkerung Österreichs zunehmend ein. Völkisches und christliches antisemitisches Gedankengut war weit verbreitet und machte die religiöse Gruppenzugehörigkeit für viele Jüdinnen und Juden bereits in der ersten Republik zu einem Emigrationsgrund (Stern/Eichinger 2009). Die Zeit des nationalsozialistischen Regimes stellt einen weiteren Bruch in der Religionspolitik Österreichs dar (siehe dazu Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes 1998). Während des Nationalsozialismus kooperierten die großen christlichen Kirchen zum Teil mit dem Regime, wurden aber auch Opfer von Enteignungen und staatlicher Repression. 2018 veröffentlichte der Ökumenische Rat der Kirchen eine Erklärung, in der die Mitschuld dieser Kirchen am Anschluss Österreichs an Nazi-Deutschland eingeräumt wird (Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich 2018). Intensiver Verfolgung waren religiöse Minderheiten wie die Zeugen Jehovas ausgesetzt, die unter anderem den Militärdienst aus religiösen Gründen ablehnten. Bereits im Austrofaschismus wurde diese Bewegung verboten, unter NS-Herrschaft starben 145 Zeug*innen Jehovas in Konzentrationslagern oder in Haft (Aigner 1998, 37). Die systematische Vertreibung von mehr als 120 000 und Ermordung von über 66 000 Jüdinnen und Juden im Zuge der Shoah stellt die weitreichendste Gräueltat des österreichischen NS-Regimes dar.

Nach 1945 wurden große Teile der Rechtsordnung aus Vorkriegszeiten reinstalled. Vieles davon war wiederum bereits Gesetzesgut aus der Monarchie, das in der ersten Republik übernommen

oder abgeändert wurde. Dies betraf auch weite Teile der Religionsgesetzgebung. Die auf die Toleranzpatente zurückgehenden Anerkennungen von evangelischen und orthodoxen Kirchen sowie der Israelitischen Kultusgemeinde, das Anerkennungsgesetz von 1874 und die auf diesem basierende Anerkennung der Altkatholischen Kirche, das Islamgesetz von 1912⁵ und der völkerrechtliche Vertrag des Konkordats mit dem Heiligen Stuhl von 1934⁶ wurden zum religionsrechtlichen Rahmen der Zweiten Republik. Wanderungsbewegungen spielten hier eine untergeordnete Rolle, die Anerkennung religiöser Gemeinschaften war vielmehr zunächst eine Politik zur Integration der in den Ländern der Monarchie ansässigen Minderheiten. Dieses „Überbleibsel“ imperialer Politik bildet den Grundstein des religionspolitischen Systems in Österreich.

2.5 Institutionelle Anpassungsprozesse: von Anstaltsfürsorge bis zu Zivilgesellschaftsforen

Die österreichische Politik nach dem Zweiten Weltkrieg war von Konsenssuche geprägt. Am deutlichsten etablierte sich die Konsensdemokratie in den korporatistischen Strukturen der Sozialpartnerschaft (Tálos 2005). Von den Gründungsakteur*innen der zweiten Republik wurde aber auch in Fragen des Verhältnisses von Staat und Religion Konsens angestrebt. Arbeitsrechtliche Regelungen beinhalteten etwa Sonderrechte auf Feiertage für Angehörige der evangelischen Kirchen nach Augsburger und Helvetischem Bekenntnis, der Altkatholischen Kirche und der Evangelisch-methodistischen Kirche, die am Karfreitag und am Reformationstag zum Kirchgang arbeitsrechtlich abgesichert freigestellt wurden, sowie für Angehörige der Israelitischen Kultusgemeinde an Yom Kippur. Im Rahmen der spezifischen Gesetzgebungen zu einzelnen Religionsgemeinschaften wurden Entschädigungsleistungen seitens

⁵ Gesetz vom 15. Juli 1912, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams als Religionsgesellschaft, RGBl. Nr. 159/1912.

⁶ Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und der Republik Österreich samt Zusatzprotokoll, Bundesgesetzblatt (BGBl.) II Nr. 2/1934.

des Staates für Vermögensenteignungen während des Nationalsozialismus vereinbart (Kalb/Potz/Schinkele 2003; Neger/Brünner 2011).

Die Tendenz ging eindeutig zu einer Einbindung vieler religiöser Minderheiten, annähernd analog zum mit der katholischen Kirche bestehenden und durch das Konkordat abgesicherten Kooperationsmodell. Dieses Modell sieht vor, dass Religionsgemeinschaften und der Staat in gewissen Bereichen zusammenarbeiten und bestimmte Aufgaben gemeinschaftlich erfüllen. Die Anerkennung von Religionsgemeinschaften erfolgt dabei entweder anhand eines je eigenen Gesetzes oder allgemeiner auf Grundlage des Anerkennungsgesetzes von 1874 (Kalb/Potz/Schinkele 2003).

Infokasten 5: Gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften

(Bundeskanzleramt 2020a Stand August 2020)

Einige Gemeinschaften sind in Österreich aufgrund historischer Konstrukte und Prozesse anerkannt:

- Katholische Kirche (mit lateinischem, griechischem, armenischem Ritus): Die katholische Kirche war in Österreich ursprünglich vorherrschend und gilt als historisch anerkannt.
- Evangelische Kirche A. B. und H. B. (Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses): Eine erste Form der Anerkennung geht auf das Toleranzpatent von 1781 zurück. Durch das Protestantenpatent 1861 wurde die Evangelische Kirche A. B. und H. B. gesetzlich anerkannt.
- Griechisch-orientalische (= orthodoxe) Kirche in Österreich mit verschiedenen Kirchengemeinden: Die rechtliche Grundlage der christlich-orthodoxen Kirchengemeinden geht auf das Toleranzpatent von 1781 zurück. Weitere christlich-orthodoxe Kirchen wurden hier in die staatliche Anerkennung miteinbezogen. Seit 2012 ist darunter auch die Russisch-Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat) explizit anerkannt.
- Israelitische Religionsgesellschaft: Der heutige Rechtsstatus geht unter anderem auf die Anerkennung der Israelitischen Kultusgemeinde von 1890 zurück.
- Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich: Eine erstmalige Anerkennung erfolgte 1912 im Rahmen des Islamgesetzes.

- Armenisch-Apostolische Kirche in Österreich: Als eine der als historisch anerkannt geltenden orientalisches-orthodoxen Kirchen wurde diese Kirche 1973 explizit anerkannt.
- Syrisch-Orthodoxe Kirche in Österreich: Als eine der als historisch anerkannt geltenden orientalisches-orthodoxen Kirchen wurde diese Kirche 1988 explizit anerkannt.
- Koptisch-Orthodoxe Kirche in Österreich: Als eine der als historisch anerkannt geltenden orientalisches-orthodoxen Kirchen wurde diese Kirche 2003 explizit anerkannt.

Anderen Gemeinschaften wurde die Anerkennung auf Basis des Gesetzes betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften von 1874 (RGBl. Nr. 68/1874) gewährt.

- Altkatholische Kirche Österreichs (1877)
- Evangelisch-methodistische Kirche in Österreich (1951)
- Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen) in Österreich (1955)
- Neuapostolische Kirche in Österreich (1975)
- Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft (1983)
- Jehovas Zeugen in Österreich (2009)
- Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (2013)
- Freikirchen in Österreich mit verschiedenen Kirchengemeinden (2013)

Dazu ist auch die rechtliche und organisatorische Verfasstheit von Religionsgemeinschaften von Bedeutung: Aufgrund der spezifischen historischen Erfahrung in der Auseinandersetzung mit christlichen Kirchen (und jüdischen Kultusgemeinden) erfordert der Rechtsrahmen von Religionsgemeinschaften eine kirchenähnliche Struktur. Dies kann zu Organisationsformen führen, die so in der Religionsgeschichte der jeweiligen Religionstraditionen bisher nicht vorgekommen sind. Über die 1983 erfolgte Anerkennung der Österreichischen Buddhistischen Religionsgesellschaft (ÖBR) ist auf der Homepage der ÖBR etwa zu lesen:

Um aber den normativen Anforderungen des Westens gerecht zu werden, existiert die Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft, unter deren Dach die in Österreich vertretenen Traditionen des Buddhismus vereint sind. Mit dieser Organisation

ist der Buddhismus in Österreich seit dem Februar 1983 offiziell vom Staat als Religion anerkannt und existiert gleichwertig neben den anderen in Österreich offiziell anerkannten Religionen. (Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft 2020)

Als Paradebeispiel für eine geteilte Aufgabe in Systemen „hinkender Trennung“ (Minkenberg 2003) dient oft der konfessionell gebundene Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Dieser steht allen anerkannten Religionsgemeinschaften zu. Hier lässt sich gut nachvollziehen, dass geteilte Aufgaben immer eine ganze Reihe an Folgefragen mit sich bringen. Beim Religionsunterricht ist dann etwa die Frage der Lehrer*innenausbildung zu klären sowie die Kontrolle von Inhalten und organisatorischen Strukturen des Religionsunterrichtes, der von den Religionsgemeinschaften gestaltet wird. In Österreich werden mittlerweile an Pädagogischen Hochschulen Religionslehrer*innen für katholischen, evangelischen, freikirchlichen, christlich-orthodoxen, islamischen, alevitischen, jüdischen und buddhistischen Religionsunterricht ausgebildet (KPH Wien/Krems 2020). Dieses Spektrum hat sich über die Jahre nach und nach erweitert. Die Organisation des Religionsunterrichtes obliegt den Religionsgemeinschaften, allerdings in Kooperation mit und unter inhaltlicher Kontrolle durch staatliche Bildungsbehörden.

Für Staaten und ihre Institutionen ist Religionsvielfalt vor allem dann mit großen Anpassungsleistungen verbunden, wenn Religionsgemeinschaften anerkannt sind und den ihnen damit rechtlich zustehenden Anspruch auf Einbindung analog zur bestehenden Einbindung der dominanten Katholischen Kirche auch stellen. Nicht alle anerkannten Gemeinschaften machen von allen Kooperationsmöglichkeiten Gebrauch, da die Übernahme geteilter Aufgaben nicht immer im Interesse von Religionsakteur*innen ist. So verzichten etwa die Zeugen Jehovas trotz Anerkennungsstatus auf den konfessionellen Religionsunterricht (Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung 2007). Bei Religionsgemeinschaften, deren Wachstum stark durch Migration bedingt ist – etwa orthodoxe Kirchen oder die islamischen Gemeinschaften –, erfordert Migration unmittelbar institutionelle Anpassungsleis-

tungen, da hier aufgrund der Gruppengrößen Einzelfalllösungen nicht ausreichen.

Die Herausforderungen reichen von der Schaffung von Räumen für Religionsausübung über die Ausbildung und Einbindung von religiösem Personal (Lehrer*innen, Seelsorger*innen etc.) bis zur Einhaltung von Speisevorschriften in Institutionen wie Krankenhäusern, Gefängnissen und Militär (siehe dazu auch Mattes/Permoser/Stoeckl 2016). In diesen „totalen Institutionen“ (Goffman 2016), in denen der Staat weitgehende Verantwortung für die Lebensgestaltung der darin befindlichen Personen trägt und deren Freiheit bedingt einschränkt, ist von staatlicher Seite auch die freie Religionsausübung sicherzustellen. Der Gleichbehandlungsgrundsatz sieht darüber hinaus vor, dass die Religionsausübung zwar sehr wohl vereinzelt und begründet eingeschränkt werden kann, diese aber allen Menschen in gleichem Ausmaß gewährt werden muss. So können Gefangene nicht einfach zum Kirchgang nach draußen aufbrechen können. Gewährt man aber Katholik*innen die Möglichkeit zur Religionsausübung innerhalb des Gefängnisses, müsste dies gleichermaßen für alle anerkannten Gemeinschaften geschehen. Die Formulierung dieses Satzes im Konjunktiv ist dabei beabsichtigt, da die gelebte Praxis dem häufig nicht entspricht.

In der Praxis der staatlichen Einbindung von Religionsvielfalt kommen drei Aspekte zum Tragen: Erstens zeigt sich deutlich, dass Österreich zumindest in der Entwicklung seiner Institutionen ein katholisches Land *war* und diese Institutionen auf den „Normalfall“ des katholischen Bürgers (in geringerem Ausmaß auch der katholischen Bürgerin oder Angehöriger religiöser Minderheiten) ausgelegt sind. Zweitens ist nicht überall in gleichem Ausmaß Bedarf gegeben. Wo diese Art von religiöser Gleichbehandlung nicht eingefordert wird, wird sie nicht von vornherein geschaffen. Drittens haben nicht alle Gruppen die gleichen Voraussetzungen, um religiöse Gleichbehandlung einzufordern, und häufig auch nicht die Ressourcen, um diese ihren Mitgliedern anzubieten. In der praktischen Umsetzung der Ideale Gleichbehandlung und Religionsfreiheit kommt es also immer wieder zu zahlreichen Hürden. Wenn zur religiösen Diversität durch Migration auch noch andere Unterschiedlichkeiten hinzukom-

men, kann die Umsetzung dieser Ideale etwa durch sprachliche Verständigungsschwierigkeiten oder wegen der Diskriminierung von Minderheiten zusätzlich erschwert werden.

Während in der Anstaltsfürsorge bereits viele Anpassungsleistungen erfolgt sind, mit denen sich auch ein umfassender Literaturkorpus der Migrations- und Religionsforschung beschäftigt, sind andere Bereiche, in denen insbesondere die Katholische Kirche eingebunden ist, weniger von religiöser Diversität geprägt. Ein Beispiel ist etwa die Bioethikkommission im Bundeskanzleramt, in die mehrere katholische Theolog*innen beziehungsweise katholische Vertreter*innen eingebunden sind (Bundeskanzleramt 2020b). Hier wird von staatlicher Seite bei Religionsexpert*innen ethische Expertise gesucht. Diese bleibt jedoch auf christliche (zumeist katholische) Akteur*innen beschränkt. Im Sinne der zivilgesellschaftlichen Vertretung der Interessen von Migrant*innen kann es in Zukunft durchaus wünschenswert sein, auch die durch Migration wachsenden muslimischen und christlich-orthodoxen Gemeinschaften einzubinden.

2.6 Religionsgemeinschaften als zivilgesellschaftliche Akteurinnen im Bereich Migration

Religionsgemeinschaften agieren nicht nur als migrantische Vertretung, sondern auch als zivilgesellschaftliche Akteurinnen im Bereich Migration. Unterscheiden kann man hier unterschiedliche Facetten des zivilgesellschaftlichen Engagements: Religionsgemeinschaften bringen sich in Debatten zu Asyl-, Migrations- und Integrationspolitik ein. Die Infrastruktur religiöser Organisationen wird (zum Teil auch staatlich gegenfinanziert) in Anspruch genommen, um Bedürfnisse zugewanderter Menschen abzudecken. Und nicht zuletzt übernehmen religiöse Menschen häufig ehrenamtliche Unterstützungstätigkeiten in diesem Bereich.

Eine besondere Position nimmt der Vatikan ein, der als „global aktiver politischer Akteur in Migrationsangelegenheiten“ auftritt (Polak 2017b). Die österreichische Katholische Kirche trägt diese Linie der Offenheit gegenüber Migration weitgehend mit, auch wenn es dahingehend unter ihren Mitgliedern auch zahlreiche kritische

Stimmen gibt. Eher dezentral organisierte Gemeinschaften haben auf internationalem Parkett eine weniger laute Stimme, sind jedoch auf nationaler Ebene durchaus ebenso engagiert. In Migrationsdebatten setzen sich die in Österreich anerkannten Gemeinschaften in der Regel für eine offene Migrationspolitik und insbesondere die Aufnahme von Geflüchteten ein. So unterzeichneten etwa 2018 zum Weltflüchtlingstag der katholische Kardinal Christoph Schönborn, der evangelische Bischof Michael Bünker, der Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft Ibrahim Olgun und Gemeinderabbiner Schlomo Hofmeister von der Israelitischen Kultusgemeinde eine gemeinsame Erklärung für einen menschlicheren Umgang mit Geflüchteten (ikg-wien.at 2018).

In den Debatten um Asyl, Migration und Integration sind Caritas und Diakonie, die Wohlfahrtsverbände der Katholischen Kirche und der Evangelischen Kirchen, besonders präsent. Sie decken mit ihrer Arbeit die ganze Bandbreite zivilgesellschaftlicher Aktivitäten in diesem Bereich ab. Caritas und Diakonie betreiben Lobbyarbeit für eine offene Asyl-, und Integrationspolitik. Nicht selten gab es hier in den vergangenen Jahren auch handfeste politische Konflikte. So griff etwa die FPÖ die Caritas immer wieder scharf an, wenn sich die Organisation gegen Verschärfungen im Asylrecht aussprach (Krb 2019). Die beiden Organisationen setzen in ihren Strukturen außerdem sowohl staatlich finanzierte als auch kirchlich getragene Unterstützungsangebote für zugewanderte Menschen um. Zu den staatlich finanzierten Aufgaben gehört etwa die Sozialberatung von Asylwerbenden und bis 2019 auch die Rechtsberatung im Asylverfahren. Letztere wurde unter der Regierungskoalition von ÖVP und FPÖ einer staatlichen Stelle, der Bundesagentur für Betreuungs- und Unterstützungsleistungen⁷, übertragen. Die FPÖ hatte immer wieder behauptet, dass die beiden kirchlich-karitativen Organisationen durch die staatliche Finanzierung solcher Angebote selbst Profit aus den hohen Asylantragszahlen schlugen (diepresse.com 2019).

⁷ Bundesgesetz über die Errichtung der Bundesagentur für Betreuungs- und Unterstützungsleistungen, Gesellschaft mit beschränkter Haftung (BBU-Errichtungsgesetz – BBU-G): BGBl. I Nr. 53/2019.

Im Rahmen der Unterstützungsangebote für Geflüchtete sind auch viele Freiwillige aktiv. Dieses Engagement ist aber nicht auf Caritas und Diakonie beschränkt. Insbesondere im Zuge der verstärkten Migrationsbewegungen 2015 und 2016 haben sich zahlreiche Menschen, religiöse wie nicht religiöse, erstmals oder erneut freiwillig engagiert. In vielen Pfarren und Moscheegemeinden wurden in dieser Ausnahmesituation sehr rasch Hilfsnetzwerke eingerichtet und die bestehenden karitativen Strukturen aktiviert (Grillmayer/Marschalek 2015; Wuthe 2016). Unter den in diesen Jahren zahlreichen neu gegründeten Initiativen zur Unterstützung von Geflüchteten befanden sich auch einige mit religiösem Selbstverständnis. Dazu zählt etwa die vielfach ausgezeichnete Initiative „Shalom Alaikum – Jewish Aid for Refugees“ (shalomailaikum.at).

Während das Engagement für Geflüchtete keineswegs nur von religiösen Menschen ausgeht, stellen die Religionszugehörigen eine wichtige Gruppe dar. Der allgemeine Befund, dass religiöse Menschen eher ehrenamtlich engagiert sind als Nichtreligiöse hat sich in vielen Studien nachweisen lassen (Ohlendorf/Sinnemann 2017). Für Deutschland wurde im Rahmen des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung erhoben, dass sowohl Christ*innen (38 Prozent) als auch Muslim*innen (30 Prozent) eher freiwillig engagiert sind als Konfessionslose (27 Prozent). Bei allen Gruppen fällt ein großer Anteil des Engagements in den Bereich der Flüchtlingsarbeit. Hier bringen sich 21 Prozent in der ehrenamtlich aktiven Christ*innen und 44 Prozent der freiwillig engagierten Muslim*innen ein. Bei den Konfessionslosen im Ehrenamt sind es 17 Prozent (Nagel/El-Menouar 2017, 25). Während solche Zahlen für Österreich fehlen, ist doch anzunehmen, dass sich ein vergleichbares Bild zeigt.

Studien aus Deutschland zeigen auch, dass während sowohl Muslim*innen als auch Christ*innen besonders engagiert in der Flüchtlingshilfe sind, beinahe ausschließlich kirchliche Organisationen in ihrem Engagement öffentlich gefördert werden (Nagel 2019). Diese erhalten einen Vertrauensvorschuss, während muslimischen Organisationen etwa der Zugang zu Unterbringungseinrichtungen für Asylwerber*innen seltener gewährt wird. In Österreich sind es ebenso hauptsächlich kirchliche Organisationen, die in Asyl- und

Integrationsagenden eingebunden werden (Mattes 2017a). Diese Einbindung hat aber, wie das Beispiel der Bundesagentur für Betreuungs- und Unterstützungsleistungen zeigt, in den vergangenen Jahren abgenommen. Zudem ist der Organisationsgrad auf muslimischer Seite deutlich geringer, was formale Kooperationen erschwert. Die IGGÖ hat zu Beginn des Jahres 2021 mit KARIMA den Aufbau eines eigenen Wohlfahrtsverbandes nach dem Vorbild von Caritas und Diakonie angekündigt (kurier.at 2021).

2.7 Aktuelle Entwicklung: Institutionelle Verknüpfung von Religionspolitik und Integrationspolitik

Eine zunehmend politisierte – also von allen politischen Akteur*innen intensiv bearbeitete – Überschneidung von Religion und Migration entsteht durch die Verbindung von Religionspolitik mit Integrationspolitik. Dies ist keineswegs ein österreichisches Phänomen, sondern eine in ganz Europa zu beobachtende Entwicklung. Die Zuwanderung von Menschen aus muslimischen Ländern, die Europa zunehmend prägt, hat vielerorts zu einer Wahrnehmung von Migration als muslimischem Phänomen geführt. Während solche Fragen von Wahrnehmung und Diskursen im nächsten Kapitel ausführlicher besprochen werden, geht es in der Frage der Verknüpfung von Integrations- und Religionspolitik um institutionelle Entwicklungen.

Die österreichische Integrationspolitik entstand zuerst in einzelnen größeren Städten, die unmittelbar mit dem Bedarf zugewanderter Menschen konfrontiert waren. Hier wurden zunächst Unterstützung am Arbeitsmarkt, bei der Wohnungssuche, beim Spracherwerb und in Bildungsfragen angeboten (Bauböck/Perchinig 2006). In der Migrationsforschung werden solche Ansätze häufig als „pragmatisch“ bezeichnet. Sie sind im Gegensatz zu eher symbolisch orientierten Maßnahmen unmittelbar an den Bedürfnissen von Neuankommenden und Stadtgesellschaften orientiert (Schiller 2015). Fragen von Kultur und Religion standen in der frühen städtischen Auseinandersetzung mit Maßnahmen für Migrant*innen nicht im Zentrum.

Die Thematisierung von Religion in der Integrationspolitik begleitet dagegen die Entwicklung nationaler Integrationspolitik in Österreich bereits von Anfang an. Diese Thematisierung bedingt letztlich auch die Verknüpfung mit der Religionspolitik, wie wir sie in den letzten Jahren verstärkt beobachten können. Die damalige Innenministerin Liese Prokop präsentierte 2006 die Studie „Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich“, aus der sie ableitete, 45 Prozent der Muslim*innen seien „integrationsunwillig“ (religion.orf.at 2006). Obwohl eine solche Begrifflichkeit in der Studie gar nicht vorkommt und auch der Studienautor Mathias Rohe betonte, dass dies kein Ergebnis der Arbeit sei, eröffnete die sogenannte „Prokop-Studie“ die Vermischung von Religion und Integration auf Bundesregierungsebene. Als dann auf nationaler Ebene 2008 erstmals ein *Nationaler Aktionsplan Integration* vom Innenministerium präsentiert wurde, thematisierte dieser Religion sehr prominent:

Die nachfolgenden Ausführungen werden zeigen, dass es sich beim Problem der Integration von Fremden vornehmlich um Angehörige der islamischen Kultur, in zahlenmäßig geringerem Ausmaß auch um solche aus anderen (etwa afrikanischen oder asiatischen) Kulturen handelt. Selbst die Integration von Angehörigen anderer „europäischer“ Kulturen (etwa Osteuropas) kann Probleme aufwerfen. (Bundesministerium für Inneres 2008)

Die Problematisierung des Islam und von Muslim*innen im Kontext von Migration entsprach zu diesem Zeitpunkt nicht nur einem europaweiten Trend, sondern insbesondere auch der Themensetzung von aufstrebenden rechtspopulistischen Akteur*innen in ganz Europa, darunter der FPÖ (Hadj-Abdou 2016). Der Zeitpunkt der Ausbildung des Politikfeldes Integration fällt mit diesen Entwicklungen zusammen.

2011 wurde dieses Politikfeld erstmals auf Bundesebene durch ein Staatssekretariat für Integration institutionalisiert (siehe dazu Rosenberger/Gruber 2020). Diese Institution und damit auch das Politikfeld Integration ist eng mit der Person Sebastian Kurz verknüpft. Im Staatssekretariat wurde Religion von Anfang an the-

matisiert. Das „Dialogforum Islam“ wurde ins Leben gerufen, um „einerseits die Ängste und Sorgen der Mehrheitsbevölkerung in Bezug auf den Islam abzubauen und andererseits die Bedürfnisse der Muslime in Österreich zu berücksichtigen“ (Bundesministerium für Inneres 2013a, 24). Sebastian Kurz besuchte als Staatssekretär für Integration darüber hinaus orthodoxe Kirchen und jüdische Gemeinden. In dieser ersten institutionalisierten Phase der österreichischen Integrationspolitik wurde für das Feld der Integration der für Österreich typische, kooperative Zugang der Religionspolitik weitgehend übernommen (Rosenberger 2014).

Einen Bruch mit diesen früheren Zugängen stellen die Verhandlungen um das Islamgesetz 2015 dar.⁸ Hier wurden die religionspolitischen Agenden gänzlich vom Integrationsressort angeführt, obwohl die Zuständigkeit beim Kultusamt gelegen hätte. Öffentlichkeitswirksam trat der damalige Integrationsminister Sebastian Kurz mit den Agenden des Islamgesetzes in Erscheinung. Im markanten Gegensatz zu früheren religionspolitischen Entwicklungen war in diesem Gesetzgebungsverfahren Konsenssuche nicht mehr zentral (Mattes 2021).

2.8 Vom Islamgesetz 1912 zum Islamgesetz 2015

Nicht zuletzt aufgrund einer deutlich erkennbaren Kursänderung ist die rechtliche Anerkennung des Islam, die sich in Österreich an drei Rechtssachen festmachen lässt, ein ausgezeichnetes Beispiel, um die institutionelle Entwicklung religiöser Diversität in Österreich zu diskutieren. Die Anerkennung des Islam geht auf 1912 und die Annexion von Bosnien und Herzegowina zurück. Hier wurde in der österreichisch-ungarischen Monarchie der Tatsache Rechnung getragen, dass auf Staatsgebiet plötzlich eine zahlenmäßig relevante Minderheit muslimischen Glaubens ansässig war. Dieser Minderheit wurden relativ umfassende Rechte eingeräumt. Anerkannt wurde der Islam nach hanafitischem Ritus, wie er zu diesem Zeitpunkt in

⁸ Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften – Islamgesetz 2015, BGBl. I Nr. 39/2015.

Bosnien und Herzegowina üblich war (Bair 2002). Dieser Schritt ist ein typisches Beispiel für den taktischen Umgang der Habsburger mit Religion. Die Anerkennung des Islam als österreichische Religion und die Einsetzung eines Muftis in Sarajevo als eigener, in Bosnien ansässiger religiöser Autorität (der sogenannte Reis-ul-Ulema) sollte auch verhindern, dass sich bosnische Muslim*innen am Osmanischen Reich orientieren (Klieber 2010; Mattes 2012).

Die Anerkennung von 1912 geriet nach Ende des Zweiten Weltkriegs weitgehend in Vergessenheit. Nach dem Gebietsverlust von Bosnien und Herzegowina infolge des verlorenen Ersten Weltkriegs lebten nur mehr vereinzelt Muslim*innen auf österreichischem Staatsterritorium. Die kleine muslimische Vereinigung „Islamischer Kulturbund“ wurde 1939 von den Nationalsozialist*innen aufgelöst (Windhager 2002). Eine andere Vereinigung, die „Islamische Gemeinschaft zu Wien“, bestand dagegen zumindest ab 1943 bis 1948 und wies eine Nähe zur NSDAP auf (Strobl 1997). Die im Gesetz vorgesehene Kultusgemeinde, die Rechtsperson, der die Anerkennung aufgrund des Islamgesetzes von 1912 gewährt wurde, bestand nicht. Das Islamgesetz und das Anerkennungsgesetz von 1874 wurden jedoch gemeinsam mit einem Großteil des Rechtsbestandes der Ersten Republik in der Zweiten Republik reaktiviert. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs kümmerten sich kleinere Vereine bereits in den ersten Nachkriegsjahren um die religiösen Bedürfnisse einer kleinen, aber wachsenden muslimischen Minderheit in Österreich.

Mit der anlaufenden Arbeitsmigration durch Anwerbeabkommen mit der Türkei und Jugoslawien in den 1960er-Jahren stieg auch die Zahl der in Österreich lebenden Muslim*innen rasch an. In zahlenmäßig geringerem Ausmaß trug auch die Ansiedlung internationaler Organisationen in Wien zum Zuzug von Fach- und Führungskräften (auch Expats genannt) aus muslimischen Ländern bei. Der „Moslemische Sozialdienst“ übernahm viele Aufgaben für Muslim*innen in Österreich und bemühte sich schließlich auch ab 1968 um die Anerkennung als Kultusgemeinde. Smail Balić, ein aus Bosnien stammender Intellektueller, war federführend in diesem Bemühen um Anerkennung (Sticker 2008). Grundlage für das Anerkennungsverfahren waren das weiterhin bestehende Islamgesetz

von 1912 sowie das Anerkennungsgesetz von 1874. Lediglich eine Kultusgemeinde musste etabliert werden. Ein erster Antrag scheiterte 1971 aufgrund mangelnder Strukturen in der muslimischen Gemeinschaft. Man nahm sich dann aber protestantische und jüdische Organisationen zum Vorbild. Die staatliche Seite zeigte sich außerdem besorgt über die grundsätzliche Möglichkeit der Polygamie im Islam. Damals wurden theologische Stellungnahmen der Al-Azhar Universität in Kairo und der türkischen Religionsbehörde Diyanet eingeholt, die bestätigten, dass Vielehe von staatlicher Gesetzgebung unterbunden werden kann. Diese Sorge war bereits beim Verfassen des Islamgesetzes von 1912 Thema. Damals wurde deshalb auch der Passus aufgenommen, dass die Lehren, Einrichtungen und Gebräuche des Islam in gleicher Weise wie die anderer anerkannter Religionsgesellschaften geschützt sind, sofern diese nicht im Widerspruch zu den Staatsgesetzen stehen (Pötz 2010).

Die Gründung der IGGÖ als im Rahmen des Islamgesetzes von 1912 anerkannte Kultusgemeinde erfolgte schließlich 1979 ohne großes Aufsehen. Auf diese Weise wurde in Österreich, lange bevor der Islam als Religion im Kontext von Migration politisiert wurde, eine Vielzahl von Weichen für die institutionelle Einbettung dieser unter anderem durch Migrationsprozesse stark im Wachstum befindlichen religiösen Minderheit gestellt. Während zahlreiche andere europäische Länder auch im dritten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends um die Einrichtung von muslimischem Religionsunterricht, muslimischer Seelsorge oder überhaupt einer muslimischen Vertretung als Ansprechpartnerin für staatliche Akteur*innen ringen, hat die Anerkennung der IGGÖ die meisten dieser Fragen für Österreich weitgehend geklärt. Bis zur Anerkennung der Islamischen Alevitischen Gemeinschaft (ALEVI) im Jahr 2013 wurde die Islamische Glaubensgemeinschaft als Alleinvertretung von allen in Österreich ansässigen Muslim*innen behandelt. Dass in einer religiösen Institution sunnitische und schiitische Muslim*innen sowie verschiedenste Rechtsschulen vertreten werden, macht die IGGÖ international zu einer Besonderheit. Gleichzeitig bringt dieser umfassende Vertretungsanspruch auch zahlreiche Schwierigkeiten mit sich, da unter dem Dach der IGGÖ unterschiedliche religiöse, ethni-

sche, sprachliche, politische und nationale Gruppen ihre Interessen durchsetzen wollen.

Der Ruf nach einer Überarbeitung des Islamgesetzes von 1912 wurde bereits früh vonseiten der Islamischen Glaubensgemeinschaft laut. Viele der Bestimmungen des Gesetzestextes waren zu ungenau oder passten nicht zu den tatsächlichen Bedürfnissen der rasch gewachsenen religiösen Minderheit. Das 2011 gegründete Dialogforum Islam sollte die Weichen für die Gesetzesreform stellen (Bundesministerium für Inneres 2013a). Dieser kooperative Zugang entsprach ähnlichen Gesetzesreformen im Religionsbereich, etwa der Überarbeitung des Israelitengesetzes, das 2012 reformiert wurde (Kneucker 2014).⁹ Der Beschluss des Islamgesetzes 2015 kam dann allerdings äußerst konfliktreich zustande (Gartner-Müller/Grabewarter 2015). Innerhalb der Islamischen Glaubensgemeinschaft wurde die Letztfassung nur durch eine Kampfabstimmung befürwortet. Dem damaligen IGGÖ Präsidenten Fuat Sanac wurde vorgeworfen, dass er ohne Rückhalt der in der Glaubensgemeinschaft vertretenen muslimischen Vereine dem Gesetzesentwurf zugestimmt hatte (derstandard.at 2014). Zudem war zu diesem Zeitpunkt mit der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft eine zweite anerkannte Gruppe involviert und ebenso vom Gesetz betroffen.

Der größte Kritikpunkt innerhalb der muslimischen Verbände der IGGÖ betraf die vorgesehene Umstrukturierung der Glaubensgemeinschaften. Das Gesetz legte fest, dass muslimische Vereine sich entweder als Kultusgemeinde innerhalb einer der im Gesetz anerkannten Glaubensgemeinschaften konstituieren beziehungsweise ihren Vereinszweck ändern müssen oder aufgelöst werden. Außerdem wurde die Finanzierung des laufenden Betriebs von Religionsgemeinschaften durch ausländische Finanzquellen untersagt, was insbesondere die mit der türkischen Religionsbehörde Diyanet

⁹ Gesetz vom 21. März 1890, betreffend die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der israelitischen Religionsgesellschaft, RGBl. Nr. 57/1890. Bundesgesetz vom 21. Mai 2012, mit dem das Gesetz betreffend die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der israelitischen Religionsgesellschaft geändert wird, BGBl. I Nr. 48/2012.

verbundenen ATIB-Vereine (Avusturya Türkiye İslam Birliđi/Türkisch-islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich) betraf. Diese Finanzierungsrichtlinie wurde auch von Expert*innen scharf kritisiert, da sie eine grobe Ungleichbehandlung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften darstellt (Fritzl 2014). Ebenso wurde die eigens eingefügte Betonung eines Primates staatlicher über religiöse Rechte von renommierten Fachleuten kritisiert, da diese rechtlich wirkungslos ist. Staatliches Recht ist jedenfalls die gültige Entscheidungsgrundlage in einem Rechtsstaat und die Prüfung der Verfassungskompatibilität geht jeder Anerkennung voraus. Deswegen wurde die Betonung dieses Primates dahingehend interpretiert, dass sie ausgrenzende Symbolik in ein wichtiges Gesetz hineintrage (Sejdini 2015). Bei aller Kritik wurden auch einige längst fällige Maßnahmen im Islamgesetz verankert: Die universitäre Etablierung einer Islamischen Theologie, Seelsorge in Institutionen und die Sorge um die Einhaltung von Speisevorschriften haben nun eine Rechtsgrundlage im österreichischen Recht. Deren jeweilige praktische Umsetzung stellt allerdings nach wie vor eine Herausforderung dar.

Am Beispiel der Entwicklung des Islamgesetzes und der Schlüsselzeitpunkte 1912, 1979 und 2015 lässt sich einiges über die Verbindung von Migration und Religion lernen: Wenn eine größere Anzahl an Menschen neu hinzukommt, bringen diese stets Bedürfnisse mit, die es zu adressieren gilt. Wie sehr diese Adressierung Gegenstand politischer Auseinandersetzungen ist, hängt dabei auch stark von der Konjunktur bestimmter Themen ab. Nicht zuletzt zeigt sich, dass in der Gewährung und der Regulierung von Minderheitenrechten häufig auch taktisches Kalkül von Regierenden steckt, die sich ihrerseits einen Gewinn an Einfluss erhoffen.

2.9 Normative Debatte: Zur Beziehung von Staat und Religionen im Kontext von Migration

Am Ende jedes Kapitels soll ein Aspekt des jeweiligen Kernthemas aus drei normativen Blickwinkeln betrachtet werden (siehe dazu Kapitel 1.6). Sinn dessen ist es, zu verdeutlichen, dass unterschiedliche

Grundannahmen davon, was gut oder gerecht ist, zu jeweils unterschiedlichen Schlüssen darüber führen, wie mit Religion im Kontext von Migration umgegangen werden sollte. Andererseits wird durch diesen Perspektivenwechsel auch deutlich, dass die verschiedenen Blickwinkel die Betrachter*innen jeweils etwas anderes sehen lassen. So kommen, je nach theoretischer Herangehensweise philosophische Gerechtigkeitsfragen, Machtverhältnisse, Gesellschaftsstrukturen etc. in den Blick oder werden nur am Rande wahrgenommen.

Dieses Kapitel beschäftigt sich in erster Linie mit der Grundsatfrage: Wie sollen Staaten mit der durch Migration wachsenden Religionsvielfalt umgehen? Im Zentrum stehen also die Beziehungen zwischen Staat und Religionen. Wie sehen die in der Einleitung vorgestellten theoretischen Blickwinkel der liberalen Theorie, des Sozialkonstruktivismus und des Multikulturalismus diese Frage?

Aus der liberalen Theorie ergibt sich eindeutig die Forderung, dass der Staat eine neutrale Rolle in Bezug auf Religion einnehmen sollte. Die Grundfesten der liberalen Demokratie sollten, so John Rawls (1979), auf dem „übergreifenden Konsens“ beruhen, den Vertreter*innen unterschiedlicher Gerechtigkeitsvorstellungen trotz ihrer divergierenden Weltanschauungen gemeinsam mittragen können. So kann eine Gesellschaft sich auf Prinzipien einigen, die eine gerechte Verfassung und Rechtsstaatlichkeit ermöglichen. Berühmt wurde in diesem Zusammenhang auch Jürgen Habermas' Übersetzungstheorem, das davon ausgeht, dass eine solche Einigung diskursiv erfolgen muss. Das hat zur Folge, dass vor allem Religiöse ihre Argumente in säkular verständliche Termini „übersetzen“ müssten (Habermas 2005). Es ist also möglich, sich auf „Du darfst nicht töten.“ zu einigen, die jüdischen/christlichen zehn Gebote können aber nicht für alle Personen einer Gesellschaft die Grundlage sein, daher ist von dieser Begründung im Rahmen der Einigung abzusehen. Der Staat muss letztlich ein neutraler Akteur bleiben.

Was Neutralität in der Praxis bedeutet, ist jedoch wesentlich verzwickter. Das Beispiel Österreich macht das deutlich: Ein über Jahrhunderte von der Katholischen Kirche dominiertes Gebiet, in dem die staatlichen Strukturen im Kontext dieser Dominanz entstanden sind, öffnet sich spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg zusehends

dem modernen Verständnis, dass der Staat nicht unmittelbar an eine Religionsgemeinschaft gebunden sein darf. Dabei wird an dem grundsätzlichen Modell der Beziehungen von Staat und Religionen in Form der Anerkennung ausgewählter Gemeinschaften (etwa im Gegensatz zu Läizität oder Staatskirchentum) festgehalten. Schon hier liegt ein Stolperstein, denn ein Staat, der einzelne Gemeinschaften anerkennt und andere nicht, bewertet Religionsgemeinschaften unterschiedlich. Eine Bewertung von Religionsgemeinschaften ist aus liberal-theoretischer Sicht aber gar nicht vorgesehen. Hier liegt ein erstes Manko im Hinblick auf das Ideal des religionsneutralen Staates. Aus Gründen der Praktikabilität können liberale Theoretiker*innen darüber durchaus noch hinwegsehen, etwa scheinen die umfassenden Maßnahmen der Einbettung von Religionstraditionen in institutionelle Abläufe, die mit einer rechtlichen Anerkennung einhergehen, bei Gemeinschaften mit einer sehr geringen Anzahl von Gläubigen nicht gerechtfertigt. Liberale Theorien verstehen sich schließlich als sehr stark vernunftgeleitet. Sofern der Zugang zu Anerkennung seitens des Staates gleichberechtigt und transparent erfolgt, können also auch liberale Theoretiker*innen eine solche Anerkennung akzeptieren.

Komplexer als die grundsätzliche Problematik eines Systems der Anerkennung ist die Frage der Neutralität angesichts ungleicher Ausgangspunkte: Die römisch-katholische Prägung der österreichischen Geschichte und Institutionen sowie die Tatsache, dass nach wie vor die Mehrheit der Österreicher*innen katholisch ist, verschafft dieser Kirche einen umfassenden „Startvorteil“ im Vergleich zu kleineren, neueren oder migrantisch geprägten Religionsgemeinschaften. Manche Autor*innen argumentieren daher, dass es eine „relationale Neutralität“ braucht, die weniger dominante Gemeinschaften unter Umständen stärker bevorzugt (Bader 2007). Jedenfalls gilt es, den Vorteil historisch dominanter Religionsgemeinschaften aus liberaldemokratischer Perspektive zu nivellieren, da Gleichheit eines der zentralen Paradigmen dieser Denkweise ist. Zum Allermindesten sollten also jene Rechte, die der römisch-katholischen Kirche eingeräumt werden, auch anderen (anerkannten) Religionsgemeinschaften eingeräumt werden. Auch hier wird vernunftgeleitet argumen-

tiert, dass Institutionen nicht von vornherein alle religiösen Wünsche erfüllen müssen, sondern Augenmaß gewahrt werden sollte. Dies wird unter dem Stichwort „reasonable accommodation“ (angemessene Vorkehrungen) diskutiert und meint, dass Anpassungen, wo immer machbar, vorgenommen werden sollten, jedoch auch auf Bedarf und Möglichkeiten zu achten ist. Wenn also ein oder zwei jüdische Gefangene in einem Gefängnis eine Strafe verbüßen, so ist zwar Seelsorge und Religionsausübung sicherzustellen, es muss aber nicht analog zur Gefängniskapelle eine Gefängnissynagoge eingerichtet werden.

Migration führt dazu, dass sich neue Religionsgemeinschaften ansiedeln und dass einige Religionsgemeinschaften in Österreich, insbesondere orthodoxe Kirchen und muslimische Gemeinschaften, stark wachsen. Aus liberaldemokratischer Perspektive ist diesem Wachstum insofern Rechnung zu tragen, als Anpassungen in staatlichen Institutionen vorgenommen werden müssen und freie Religionsausübung für die Mitglieder dieser Gemeinschaften im selben Ausmaß wie etwa für die Anhänger*innen der dominanten römisch-katholischen Kirche sichergestellt wird. Religiöse Diversität ist eine von liberalen Demokratien akzeptierte Form der Differenz. Betrachtet man im Vergleich dazu das Beispiel Sprache, so wird deutlich, dass hier aus rationalen Gründen im nationalstaatlichen Kontext eine Begrenzung auf eine oder einige wenige offizielle Kommunikationssprachen stattfinden muss. Für Religion gilt dies nicht (Kymlicka 1995). Neben einer – zumindest theoretisch möglichen – Neutralität der staatlichen Einrichtungen gegenüber allen Religionsgemeinschaften ist auch eine Einbindung aller Gemeinschaften denkbar. Es besteht kein „Einigungszwang“, im Gegenteil, die liberalen Demokratien zugrunde liegenden allgemeinen Menschenrechte verhindern einen solchen durch das Recht auf Religionsfreiheit. Im Sinn John Rawls' kann von einer Form von Diversität gesprochen werden, die eine Anpassungsleistung von staatlicher Seite her notwendig macht (Galston 1995; Rawls 1993). Spezifische Sonderrechte für einzelne Religionsgemeinschaften werden aber überwiegend kritisch gesehen und nur dort angestrebt, wo es unbedingt notwendig ist.

Die sozialkonstruktivistische Perspektive achtet weniger auf die konkreten Anpassungsschritte der staatlichen Institutionen, als vielmehr auf die Frage der Kategorisierungen, die mit Machtverhältnissen zu tun haben. Autor*innen haben etwa Michel Foucaults Idee der Gouvernementalität aufgegriffen (siehe dazu Foucault 2000), um Beziehungen zwischen Staat und Religionen im Kontext von Migration zu analysieren. Für Deutschland, wo muslimische Gemeinschaften zum Großteil noch um den rechtlichen Anerkennungsstatus ringen, hat Levant Tezcan (2007) gezeigt, dass mit Zuckerbrot und Peitsche immer wieder Forderungen an muslimische Gemeinschaften gestellt werden, die letztlich aber trotz Erfüllung nicht zu Gleichbehandlung führen.

Ähnliches diagnostiziert Francesco Ragazzi (2016) im Umgang der britischen Behörden mit muslimischen Gemeinschaften nach den Terrorattacken in London 2005: Er ortet ein neu gewonnenes Interesse an diesen Gruppen und beobachtet, dass mit Vertrauen und Misstrauen, also der Gewährung und dem Entzug von Vertrauen, regiert wird. Muslimische Gemeinschaften werden nun eingebunden, aber immer nur soweit, wie es für die Regierenden von Vorteil ist. Gleichberechtigung in ihren konkreten Ausformungen der institutionellen Einbindung wird dabei als Gegenleistung zu Kooperation – etwa in den Bereichen Integration oder Extremismusbekämpfung – versprochen, aber immer wieder hinausgezögert. Für Österreich trifft dies in geringerem Ausmaß zu, da der historische Zufall der Anerkennung des Islam in der Habsburgermonarchie Österreichs Muslim*innen viele Rechte einräumte, bevor die Kategorie „muslimisch“ politisiert und zum fixen Bestandteil von Migrationspolitik wurde (Mattes 2017a).

Aus dem Blickwinkel des Sozialkonstruktivismus ist daher danach zu fragen, welche Interessen in den Beziehungen von Staaten mit Religionsgemeinschaften verfolgt werden. In Bezug auf muslimische Gemeinschaften zeigen Forschungsarbeiten der vergangenen Jahre zunehmend, dass hier zwar liberaldemokratisch mit dem Streben nach Gleichberechtigung argumentiert, diese aber häufig gar nicht angestrebt wird. Während also die liberalen Theorien auf die Frage, wie Staaten mit der durch Migration wachsenden Religions-

vielfalt umgehen sollen, antworten, dass Gleichberechtigung durch institutionelle Anpassung notwendig ist, weist eine sozialkonstruktivistische Perspektive warnend auf die hier relevante Intersektionalität hin, also auf die Überschneidung der Differenzkategorien Religion, ethnische und „rassische“ Identität und Nationalität. Wird dies auch institutionell verknüpft, etwa in Foren, die Integration und Religion verbinden, besteht zunehmend die Gefahr, Exklusion zu verfestigen, weil bestimmte gesellschaftliche Gruppen dauerhaft im Status der „zu Integrierenden“ als (noch) nicht zugehörig adressiert werden.

Identität gilt in der sozialkonstruktivistischen Perspektive nicht als gegeben, sondern als sozial – also auch durch den politischen Diskurs – konstruiert. Als hochproblematisch wird es gesehen, wenn etwa Migrant*innen von vornherein als Muslim*innen verstanden werden. Sozialkonstruktivistische Perspektiven argumentieren daher, dass Religion und Migration, wo immer möglich, getrennt voneinander zu betrachten sind, da ohnehin schon die Gefahr besteht, dass Menschen auf das Merkmal Migration oder das Merkmal Minderheitenreligion reduziert werden und mit negativen Zuschreibungen zu diesen Merkmalen behaftet werden. Insbesondere die Verknüpfung der aus diesem Blickwinkel generell als problematisch verstandenen Integrationspolitik mit Religion wird kritisch und als Weg zu Verfestigung bestehender Herrschaftsstrukturen gesehen.

Im Gegensatz zu den beiden anderen theoretischen Blickwinkeln der liberalen Theorien und des Multikulturalismus beschränkt sich der Sozialkonstruktivismus häufig auf Gesellschaftsanalyse. Vorschläge, wie die konkrete Ausgestaltung der Beziehungen von Staat und Religion verbessert werden könnte, verbleiben meist beim Verweis auf die Dominanz rassistischer und diskriminierender Strukturen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass diese theoretische Perspektive weitaus mehr Bewusstsein für gesellschaftliche Machtstrukturen zeigt und daher nicht davon ausgeht, dass bei Machthabenden ein Interesse an Gleichbehandlung und damit an gleicher Verteilung von Macht und Ressourcen besteht.

Im Multikulturalismus wird davon ausgegangen, dass Menschen aufgrund ihrer Differenz und anhand ihrer Differenzmerkmale re-

präsentiert werden sollten. Dies gilt insbesondere für die Merkmale von ethnischen, sprachlichen und religiösen Minderheiten, da deren Bedürfnisse ansonsten in der von den Bedürfnissen der dominanten Gruppen geprägten Gesellschaft untergehen. Auf die Frage, wie Staaten mit der durch Migration wachsenden Religionsvielfalt umgehen sollten, antworten Multikulturalismusvertreter*innen daher, dass die neuen Minderheiten als anerkannte Gruppen in Institutionen und Politikprozesse einzubinden sind.

Vertreter*innen dieser Perspektive sehen Gleichbehandlung nur durch spezifische Gruppenrechte realisierbar. Dies kann an Beispielen leicht verdeutlicht werden: Im Islam gibt es etwa Speisevorschriften, die es im Christentum nicht gibt. Eine uniforme Gleichbehandlung von Christ*innen und Muslim*innen, etwa in der Verköstigung beim Bundesheer, mag dazu führen, dass die einen in der Einhaltung ihrer religiösen Gebote gar nicht beeinträchtigt sind, die anderen aber sehr wohl. Daher ist auch die Verfasstheit als Minderheitengruppe aufgrund bestimmter Merkmale zentral. Staaten und ihre Institutionen können sich mit diesen Gruppen auseinandersetzen und die konkrete Ausgestaltung solcher Rechte, die eine freie Religionsausübung erst ermöglichen, aushandeln.

Das österreichische Modell einer staatlichen Anerkennung von Religionsgemeinschaften hat gewisse multikulturalistische Züge, da die anerkannten Religionsgemeinschaften zu ausgewählten Verhandlungspartnerinnen des Staates werden. Hier gibt es Foren, in denen die Aushandlung spezifischer Bedürfnisse möglich gemacht wird. „Echte“ multikulturalistische Zugänge bauen aber nicht ausschließlich auf Religion, sondern kollaborieren zumeist mit verschiedenen Gruppenzugehörigkeiten, etwa Sprachgruppen oder ethnischen Minderheiten. Wie in der liberalen Theorie wird Gruppenzugehörigkeit im Multikulturalismus als etwas relativ Selbstverständliches gehandhabt. Die Teilhabe von Menschen, die sich als muslimisch verstehen, sollte aus dieser Denkweise heraus auch über die Einbindung als Muslim*innen passieren, auch wenn diese Gruppe nicht homogen ist (Modood 2009). Dies wird nicht zuletzt damit begründet, dass das Ringen um Teilhabe von benachteiligten Gruppen ein essenzialistisches Verständnis der Verfasstheit dieser

Gruppen bedingt. Werden etwa Frauenrechte eingefordert, setzt das voraus, dass Frauen als Gruppe existieren (Benhabib 1996). Nicht immer hat dies aber den intendierten Effekt. Bei Frauen, die Parteien wählen, die gegen Gleichbehandlungsmaßnahmen auftreten, wird deutlich, dass ein geteiltes Differenzmerkmal nicht automatisch zu geteilten Interessen führt. Muslim*innen betreffend werden immer wieder viele Personen mitgemeint, die sich selbst nicht mit dieser Kategorie identifizieren und vermutlich lieber auf anderem Weg repräsentiert werden würden.

Aufgrund dieses klaren Gruppenverständnisses wird Multikulturalismus auch häufig mit dem Vorwurf konfrontiert, Segmentierung zu fördern. Im Gegensatz zu einer Perspektive, die Gleichheit im Sinn von Homogenität in den Vordergrund rückt, ist die multikulturalistische Sicht zunächst auf den Schutz von Differenz bedacht. Im Kontext von Migration steht Multikulturalismus einem Bild von Integration entgegen, das Differenz in den Bereich des Privaten einordnet. Integration als Konzept im gängigen Wissenschaftsverständnis sieht vor, dass sich Zugewanderte mit der Zeit möglichst an die Aufnahmegesellschaft angleichen und Unterschiedlichkeiten, wie eine andere Muttersprache, kulturelle Traditionen und religiöse Praktiken individuell gelebt werden und ihren Platz ausschließlich im Privaten haben (Modood 2011). Multikulturalismus strebt dagegen einen öffentlichen Platz für diese Differenzmerkmale neben den in der Aufnahmegesellschaft dominanten Merkmalen an. Diese Forderung ist bei manchen Differenzmerkmalen begründeter als bei anderen. Rogers Brubaker (2013b) zufolge ist Religion eine besonders robuste Kategorie kultureller Differenz, da sie über Generationen hinweg im familiären Umfeld hinreichend vermittelbar ist. Aus multikulturalistischer Perspektive gilt es von daher als unabdingbar, dass religiöse Minderheiten und ihre Anliegen umfassend eingebunden und repräsentiert werden.