

## **6 Transnationale Akteur\*innen an der Schnittstelle von Migration und Religion**

Migration führt zur Herausbildung transnationaler Verbindungen, denn Menschen, die internationale Grenzen überqueren, bleiben trotzdem oft in Verbindung mit Menschen und Institutionen in ihrem Herkunftsland. Auch im religiösen Bereich entstehen so Netzwerke und neue Aktivitäten von religiösen Akteur\*innen im Migrationskontext. Diese können ganz unterschiedlich gestaltet sein und reichen von transnationalen Kontakten zwischen Individuen und Religionsgemeinden über das Engagement von Religionsgemeinden am Herkunfts- und am Zielort bis zu staatlich unterstützten Aktivitäten betreffend der Religionspraxis migrierter Menschen.

Darüber hinaus sind viele religiöse Akteur\*innen auch von vornherein trans- oder supranational organisiert. Ein bekanntes Beispiel ist etwa die römisch-katholische Kirche mit ihrer zentralen Entscheidungsinstanz im Vatikan. Auch wenn die wenigsten Religionsgemeinschaften ein einziges Oberhaupt haben, spielt der Zentralisierungsgrad in Migrationsprozessen eine Rolle. In hierarchisch organisierten Gemeinschaften kann eine zentrale Stelle die Migration von religiösen Funktionsträgern mitbeeinflussen. Beispiele sind etwa die Entsendung von katholischen Priestern durch Bischöfe oder von Imamen der türkischen Religionsbehörde Diyanet. Ähnlich operieren auch ganz andere Religionsgruppen, etwa missionarische neureligiöse Bewegungen.

Eine problematische Facette transnationaler religiöser Aktivität stellen global agierende fundamentalistische und radikale religiöse Gruppierungen dar. Diese versuchen häufig, Migrant\*innen und ihre Kinder mit Verweis auf den Herkunfts-kontext oder unter Ausnutzung von Vulnerabilitäten, wie etwa Ausgrenzungserfahrungen oder prekäre Lebensumstände, zu mobilisieren (Doosje/Loseman/van den Bos 2013). Aktuell sind vor allem jihadistische Gruppen wie etwa der sogenannte Islamische Staat (IS) zum Problem geworden. Der Zusammenhang zwischen Migration und extremistischer Religion ist dabei komplex. Aus Österreich schlossen sich gemes-

sen an der Bevölkerungsgröße besonders viele Menschen als sogenannte Foreign Fighters der Terrormiliz IS an und reisten dafür etwa nach Syrien oder in den Irak. Laut Verfassungsschutzbericht haben in den vergangenen Jahren (bis inklusive 2019) insgesamt 326 Personen eine solche Reise angetreten, wobei 62 Personen an der Ausreise gehindert werden konnten (BVT 2020, 16). Die Extremismusforscher\*innen Veronika Hofinger und Thomas Schmiedinger beschreiben, dass viele dieser vom IS Rekrutierten ein sehr ähnliches sozioökonomisches Profil haben: Zumeist handelt es sich um junge Menschen aus muslimischen Migrant\*innenfamilien mit geringem Bildungsstand, niedrigem Haushaltseinkommen und familiären Problemen, wie etwa häuslicher Gewalt und zerrüttete Beziehungen (Hofinger/Schmiedinger 2020, 296). Der Attentäter von Wien, der am 2. November 2020 vier Menschen tötete, dürfte diesem Profil entsprochen haben (Nikbakhsh/Meinhart 2020). Unter den Rekrutierten sind zwar vereinzelt höher Gebildete, Ältere und Menschen ohne Migrationshintergrund vertreten, sie stellen aber nur einen sehr kleinen Anteil dar. IS-Sympathisant\*innen, die in die genannten Kriegsgebiete reisen, verstehen ihren Anschluss an die Terrormiliz selbst als bewusste Entscheidung zur Emigration.

Auch in anderen Religionstraditionen finden sich transnationale fundamentalistische Bewegungen. Für den österreichischen Kontext sind fundamentalistisch-christliche Bewegungen, die grenzübergreifend gegen Migration und nichtchristliche Minderheiten mobilisieren, zu nennen (Mattes/Urbanic/Limacher 2020; Pock 2019). Auch wenn radikale oder fundamentalistische transnational agierende Gruppen nur die Ränder des breiten religiösen Spektrums darstellen, zeigt sich schon, dass Transnationalität an der Schnittstelle von Religion und Migration vielfältig vorkommt. Im Folgenden sollen einige Facetten näher beleuchtet werden. Ich beginne mit dem Thema Diasporagemeinden und der Frage, wie hier religiöse Netzwerke zwischen Herkunfts- und Zielland dauerhaft aufrechterhalten werden. Anschließend nehme ich transnationale religiöse Akteure in den Blick, um sodann noch spezifischer auf transnationale religiöse Aktivitäten und politische Interessen dahinter einzugehen.

### **6.1 Diasporagemeinden als bleibende Verbindung zwischen Herkunfts- und Zielland**

In Kapitel 2 wurde der aus dem jüdischen Kontext stammende Diasporabegriff vorgestellt (siehe Infokasten 4). In der Migrationsforschung bezeichnet er heute Gemeinschaften, die oft auch über Generationen hinweg eine enge Bindung zum Herkunftskontext pflegen. Dabei kann der Begriff sich heute sowohl auf bestimmte im Ursprungsland verankerte kollektive Identitäten beziehen, etwa ethnische, religiöse oder sprachliche, als auch breiter auf all jene Personen, die aus diesem Land stammen. Auch wenn das Konzept der Diaspora nicht nur mehr für Religionsgemeinschaften verwendet wird, thematisiere ich in diesem Kapitel ausschließlich religiöse Diasporagemeinden und ihre transnationalen Verbindungen. Dass hier von transnationalen Verbindungen die Rede ist, macht bereits deutlich, wie sehr aktuelle migrationspolitische Debatten im paradigmatisch nationalstaatlichen Denken verhaftet sind. Stephen Vertovec beschreibt die Selbstkonzeptualisierung als Diaspora als Teil des postmodernen Widerstandsprojektes gegen den Nationalstaat, der als hegemonial, diskriminierend und kulturell homogenisierend erlebt wird (Vertovec 2004, 277). Die Entwicklung und das langfristige Bestehen von (religiösen) Diasporagemeinden trägt also den Realitäten der Vielfalt Rechnung, die im harschen Gegensatz zu einer nationalistischen Erzählung des homogenen Volkes stehen. Andere Autor\*innen entgegnen, dass Nationalstaaten auch für Diasporagemeinden häufig der Bezugspunkt bleiben und sprechen umgekehrt von Diasporanationalismus (Stahl 2010). Jedenfalls signalisiert die Verwendung des Begriffs „Diaspora“ aber auch eine essenzialistische Vorstellung von unveränderbaren Herkunftsidetitäten, die auch im Ausland über Generationen stabil sind, und die Ablehnung von Anpassungsprozessen an die Aufnahmegesellschaft.

Zentral für die Aufrechterhaltung von Diasporaverbindungen im heutigen Sinn ist der rasante Ausbau von Reise- und Kommunikationswegen. Historische Verbindungen, etwa in der antiken jüdischen Diaspora, bestanden über beeindruckende Zeiträume und Distanzen hinweg. Der Aufwand zur Aufrechterhaltung und

das viel größere Ausmaß von Kontakten heute ist keinesfalls mit der geschichtlichen Situation vergleichbar (Levitt 2009). Die Live-Übertragung von religiösen Ritualen über den halben Planeten hinweg (Brinkerhoff 2009) ist dabei ebenso gang und gäbe wie Transferzahlungen zwischen den Gemeinden in Herkunfts- und Zielland. Garbin (2019) schreibt etwa von „sacred remittances“, also den religiös motivierten Überweisungen von Geldern. Häufig gibt es auch einen Austausch von religiösem Wissen und Personal (Jacobsen/Myrvold/Kaur et al. 2012). Wichtig ist es, sich bewusst zu machen, dass es sich bei Diasporanetzwerken nicht um einseitige Verbindungen handelt. Transferzahlungen können sowohl an das Zielland, etwa zum Aufbau einer Gemeindestruktur, als auch aufgrund höherer Verdienstmöglichkeiten im Migrationskontext an das Herkunftsland gehen. Beim Austausch von religiösen Autoritäten und der Vermittlung von religiösem Personal kommt diese Wechselseitigkeit erst mit der Zeit hinzu, da diese im Migrationskontext erst aufgebaut werden müssen. So beginnt sich gerade abzuzeichnen, dass an zentraleuropäischen Hochschulen ausgebildete islamische Theolog\*innen auch in muslimischen Mehrheitsgesellschaften aufgenommen werden.

In jedem Fall kommt es in der Diaspora zu Transformationsprozessen von Religion. Auch diese können sehr vielfältig ausfallen (siehe zum Beispiel Furlinger 2018). Typischerweise wird gerade für kleine und neu zugewanderte Religionsgemeinschaften ein Mangel an religiösem Wissen zum Problem. Katharina Limacher (2018) beschreibt etwa, wie Hindus in Wien und Zürich auf Bollywoodfilme als religiöse Wissensressource zurückgreifen und wie sich, gerade für die Kinder von Migrant\*innen, ein Leidensdruck aufgrund mangelnder Information zur eigenen Religion ergibt. Für junge Menschen ist es häufig unbefriedigend, dass Eltern keine Antworten auf ihre Fragen haben: Eine empirische Studie zu muslimischen Jugendlichen in der Schweiz zeigt etwa, dass zweite Generationen ihren Eltern eine inkohärente Mischung aus Religion und Tradition beziehungsweise Kultur ankreiden (Tunger-Zanetti/Endres/Martens 2019). Im Einwanderungskontext wird die für die erste Generation oft typische Vermischung von Religion mit Traditionselementen von der zweiten

Generation als unlogisch oder unpassend wahrgenommen. Die daraus entstehende Suche nach einer „puren“ Religion erzeugt auch neue Formen von Religiosität.

Beim Thema Jugend zeigt sich schnell, dass die Diasporasituation wesentliche Auswirkung auf Identitätskonstruktionen von Menschen haben kann. Rogers Brubaker beschreibt das sehr eindrücklich für Muslim\*innen in Europa und den USA, die derzeit mit einem immensen Identifikationsdruck konfrontiert sind. Während im Herkunftsland (der Eltern) religiöse Affiliation vielleicht gar keine relevante Frage darstellte, entsteht im Migrationskontext die Forderung, sich zu positionieren und sich entweder als Muslim\*in zu bekennen oder sich vom Islam zu distanzieren (Brubaker 2013a). Was für Muslim\*innen angesichts der Politisierung des Islam offensichtlich erscheint, stellt aber auch für andere, insbesondere nichtchristliche Jugendliche eine oft komplexe Herausforderung dar, bei der wiederum Diasporaverbindungen, nicht zuletzt in Form von sozialen Netzwerken und digitalen Medien, eine zentrale Rolle spielen können (siehe dazu auch Limacher/Mattes/Novak 2019).

## **6.2 *Transnational aktive religiöse Akteure***

Alle großen religiösen Traditionen haben heute globale Netzwerke, Organisationen und Aktivitäten entwickelt. Diese greifen oft das bereits bestehende Bewusstsein der Gläubigen, zu einer globalen Gemeinschaft zu gehören, auf oder versuchen, dieses auch bewusst zu verstärken. Die Formen globaler Gemeinschaft reichen dabei von ideellen Verbindungen, wie etwa der Umma als Idee der Gemeinschaft aller Muslim\*innen, zu stark hierarchischen Netzwerken, wie sie etwa in der römisch-katholischen Weltkirche beobachtbar sind. Dazwischen liegen eher bilateral agierende Strukturen, wie national organisierte christlich-orthodoxe Kirchen, wobei sich auch in diesem Fall ein zunehmendes weltpolitisches Engagement abzeichnet (Giordan/Zrinščak 2020).

Ein Blick auf transnational aktive religiöse Akteur\*innen zeigt rasch, dass das jeweilige Engagement im Herkunftsland und in

der Diaspora selten auf religiöse Aspekte beschränkt ist. In diesen transnationalen Verbindungen ist die Beeinflussung politischer Entwicklungen oft mindestens ebenso zentral. So sind etwa Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen von Alevit\*innen in Österreich auch ganz wesentlich mit unterschiedlichen Positionen zum türkischen Staat verbunden (Beganovic 2012). Die Israelitische Kultusgemeinde engagiert sich in Bezug auf österreichische Positionen zum Konflikt zwischen Israel und Palästina (ots.at 2014) und ist auch in die bilateralen Beziehungen zwischen Österreich und Israel eingebunden (vienna.at 2016). Teile der kroatischen katholischen Missionen in Österreich zelebrieren jährlich in Bleiburg ein Treffen rechtsextremer und kroatisch-nationalistischer Geschichtsrevisionist\*innen (Kolstø 2010). Transnationale, zum Teil von Migration geprägte evangelikale Netzwerke engagieren sich in Österreich gegen Schwangerschaftsabbrüche und für die Bekehrung von Muslim\*innen zum Christentum (Mattes/Urbanic/Limacher 2020). Die Liste solcher Beispiele transnationaler politischer Aktivitäten ließe sich lange fortschreiben und umfasst auch viele humanitäre Projekte mit politischem Anspruch. Eine einheitliche Stoßrichtung von politischem Engagement transnationaler religiöser Akteure lässt sich keinesfalls festmachen, da auch die Religionsgemeinschaften von innerer Heterogenität und politischen Konflikten geprägt sind.

Zentral für den Charakter transnationaler Verbindungen ist jedenfalls die strukturelle Form der Anbindung an religiöse Autoritäten im Herkunftskontext. In hierarchisch gegliederten Gemeinschaften ist diese auf allen Ebenen sehr eng, etwa im Falle christlich-orthodoxer Kirchen. Diese, national verfassten, Kirchen nehmen die Betreuung der jeweiligen Diasporagemeinden auch als beispielsweise rumänisch- oder serbisch-orthodoxe Kirche wahr (Roudometof 2015). Das Selbstverständnis als Migrationskirche ist dabei ein neues, für das sich auch erst nach und nach theologische und pastorale Konzepte herausbilden (Stöckl 2013). In anderen, weniger klar strukturierten Religionstraditionen, etwa bei Hindus in Europa, fällt diese Anbindung an den Herkunftskontext deutlich loser aus und ist oft von Einzelpersonen und individuellen Kontakten abhängig (Baumann 2010).

In muslimischen Gemeinschaften spiegelt sich die Heterogenität der muslimisch geprägten Länder und ihrer jeweiligen Religionslandschaften wider. In Österreich sind türkischstämmige muslimische Gemeinden tendenziell deutlich straffer organisiert als jene mit Bezügen zum Balkan, obwohl in beiden Fällen eine enge Anbindung an den Herkunftskontext vorliegt. Im Fall türkisch geprägter Gemeinschaften finden sich Ableger zahlreicher religiös-politischer Gruppierungen der Türkei in den Kultusgemeinden der IGGÖ wieder, etwa die vom islamistischen Politiker Necmettin Erbakan begründete Gruppe Milli Görüş, die rechts-extreme Ülkücü-Bewegung (Graue Wölfe) oder auch die staatliche Religionsbehörde Diyanet. Der Grad an Eigenständigkeit, beziehungsweise Abhängigkeit von den jeweiligen Gruppen in der Türkei ist dabei sehr unterschiedlich und verändert sich auch im Zeitverlauf. Am Beispiel von Diyanet, das ich noch im Detail besprechen werde, lässt sich das gut zeigen. Die bosniakischen Kultusgemeinden haben wiederum Anbindungen an Rijaset, die zentrale bosnische muslimische Gemeinschaft, deren Vorsteher der Großmufti (Reis-ul-Ulema) ist (Bauer/Mattes 2018). Daneben spielen auch eher im Hintergrund operierende Organisationen, wie die Hizmet-Bewegung des türkischen geistlichen Fethullah Gülen und die eine religiös begründete Staatsordnung anstrebende ägyptische Muslimbruderschaft eine Rolle in Österreichs muslimischer Landschaft. Letztere funktioniert als eine Art Geheimbund mit verschiedenen Strömungen, deren Ausrichtungen von moderat bis radikal und militant reichen. Im Zuge der anhaltenden Debatten um Radikalisierung unter Muslim\*innen, die vonseiten der ÖVP-geführten Regierung 2020 unter dem Schlagwort „politischer Islam“ geführt wurden, wurde spezielles Augenmerk auf die Muslimbruderschaft gelegt. Aufbauend auf Arbeiten des bereits erwähnten Lorenzo Vidino und Schriften des Autors Heiko Heinisch, wurden bei 70 angeblichen Mitgliedern der Muslimbruderschaft im Zuge einer Razzia in den Nachwehen des Terroranschlags von Wien im November 2020 nächtliche Hausdurchsuchungen durchgeführt (Thalhammer/Seeh 2020). Der sicherheitspolitische Fokus auf die Aktivitäten dieser Gruppe wird allerdings von Islamexpert\*innen

als übertrieben erachtet, da der Muslimbruderschaft in Europa eigentlich kein Gewaltpotenzial zugeschrieben wird (oe1.orf.at 2017; Schmiedinger 2020).

Deutlich wird, dass der transnationale Charakter von Religionsgemeinschaften in Österreich in manchen Fällen problematisiert, in anderen Fällen hingegen als völlig unproblematisch verstanden wird. Das mag zum einen eine Sache der Gewohnheit sein. So stört sich etwa kaum jemand daran, dass Curricula von öffentlichen Universitäten im Fach Katholische Theologie nach geltendem Recht im Vatikan abgeseget werden müssen (Paarhammer 1994). Der (finanzielle) Einfluss ausländischer muslimischer Akteur\*innen wird dagegen als so bedrohlich eingeschätzt, dass im Rahmen des Islamgesetzes 2015 die Finanzierung religiöser Grundbedürfnisse islamischer Vereine (etwa die Bezahlung von Imamen) aus dem Ausland verboten wurde. Dieses Verbot ist eine Besonderheit des Islamgesetzes und betrifft andere Religionsgemeinschaften nicht. In der Praxis zeigt sich auch, dass etwa über Stiftungskonstruktionen nach wie vor Gelder aus dem Ausland an muslimische Vereine übermittelt werden können (Klingen 2016).

Die staatliche Ausbildung von islamischem religiösem Personal (Religionspädagog\*innen, Theolog\*innen, Imamen) ist ein in weiten Teilen Europas mit dem Argument der Entkopplung von ausländischen Einflüssen vorangetriebenes Projekt. Interessant ist, dass sich in Europa historische Beispiele finden lassen, die an diese Argumentationslinien erinnern. Im sogenannten Schweizer Kulturkampf Ende des 19. Jahrhunderts wurde angesichts der Verbindungen nach Rom die Loyalität von Katholik\*innen zur geeinten Schweiz in Zweifel gezogen. In Bern wurde etwa 1874 eine staatliche katholisch-theologische Fakultät gegründet, um dort Priester für die katholischen Landesteile auszubilden. Diese Priester sollten eine romkritische Haltung haben, was sich auch in der Auswahl des Lehrpersonals abzeichnete: Auf Lehrstühle berufen wurden Theologen ohne Lehramt, die den Beschlüssen des ersten vatikanischen Konzils, darunter das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes, kritisch gegenüberstanden (Bietenhard/Blaser 2020).

### **6.3 Religiöse Aktivitäten und politische Interessen staatlicher Akteur\*innen**

Das zunehmende Interesse der Forschung zu internationaler Politik an Religion hat auch zu der Einsicht geführt, dass alle Staaten Religion für ihre Zwecke zu instrumentalisieren versuchen (Sandal/Fox 2015), wobei dies ganz unterschiedliche Formen annimmt. Staaten finanzieren etwa Sakralbauten im Ausland und erhoffen sich Unterstützung für die jeweils im Heimatland herrschende Regierung. Auch der Kontakt mit (ehemaligen) Landsleuten scheint sich über das Vehikel Religion besonders gut aufrechterhalten zu lassen. Dabei geht es aber nicht immer nur um die Ausgewanderten eines Landes, sondern durchaus auch um allgemeine Stimmungsmache für die eigene Sache. Nicht immer ist klar, ob Religion einseitig instrumentalisiert wird oder ob religiöse Akteur\*innen aktiv mit staatlichen kollaborieren, um politische Interessen durchzusetzen.

Innerhalb religiöser Gemeinschaften finden sich meist sehr unterschiedliche Einstellungen zur Frage der Zusammenarbeit mit Behörden und Regierungen der Herkunftsländer. Die Liste an aktuellen Beispielen von staatlichen Akteur\*innen, die über Religion versuchen, ihre Agenden auch in Österreich zu vertreten, ist dementsprechend lang. Hier benenne ich nur exemplarisch einige solcher Aktivitäten, die in den vergangenen Jahren immer wieder für Schlagzeilen gesorgt haben: Eng mit dem iranischen Regime verbundene schiitische Vertreter organisieren in Wien seit Jahren eine Demonstration zum vom iranischen Revolutionsführer Chomeini im Jahr 1979 ausgerufenen Al-Quds-Tag. Dabei geht es um die Nichtakzeptanz des Staates Israel und insbesondere um die angestrebte „Befreiung“ Jerusalems, das als besetztes Gebiet wahrgenommen wird. Im Iran gibt es an diesem Tag große staatlich organisierte Demonstrationen, bei denen die israelfeindliche, antiamerikanische Ideologie des Regimes zelebriert wird. Bei den Aufmärschen in Wien sind regelmäßig antisemitische Parolen und Plakate wahrzunehmen (Ichner 2017b; Schmid 2017). Ein anderes Beispiel betrifft das Engagement von Saudi-Arabien am Balkan, das sich auch in Österreichs bosnisch geprägten Gemeinschaften widerspiegelt. Mit finanziellen Zuwen-

dungen an Moscheen wird versucht, am Balkan einen Islam wahhabitisch-Prägung zu propagieren (Adler 2019). Zentrales Mittel ist dabei der Bau von neuen Moscheen. Auch der einzige von außen klar erkennbare Wiener Moscheebau mit Minarett wurde 1974 mit Geldern aus Saudi-Arabien finanziert, gilt aber nicht als wahhabitisch ausgerichtet. In verschiedenen kleineren Gebetsräumen wird aber, insbesondere durch die Ausbildung von Predigern in Saudi-Arabien, eine solche Einflussnahme immer wieder vermutet (Gepp 2015).

Auch wenn Beispiele zu muslimisch geprägten Staaten viel mediale und politische Aufmerksamkeit bekommen, ist das Engagement staatlicher Akteur\*innen in der österreichischen Religionslandschaft nicht auf Muslim\*innen beschränkt. Der serbisch-orthodoxe Bischof für Österreich zeigt sich beispielsweise immer wieder besorgt über serbischen Nationalismus innerhalb seiner Kirche (katholisch.at 2018). Diese zum Teil auch von serbischen Regierungsakteur\*innen vorangetriebene Ausrichtung der Kirche fand in Gestalt des ehemaligen FPÖ-Obmanns und Vizekanzlers Heinz Christian Strache auch einen prominenten Unterstützer serbisch-nationalistischer Tendenzen (Ivanji 2008; Neuhold 2020). Auf eine lange Geschichte staatlicher Eingriffe blickt auch die russisch-orthodoxe Diaspora zurück. Während der kommunistischen Herrschaft wurde versucht, über die Kirche jene zu maßregeln, die das sowjetische Regime im Ausland kritisierten (Stricker 2003). Dies führte damals zu einer Abwendung von Moskau und zu einer stärkeren Eigenständigkeit der „Auslandskirchen“. Die inzwischen zunehmend engere Verbindung staatlicher russischer Politik mit der russisch-orthodoxen Kirche hat auch Konsequenzen für die Diasporagemeinden Europas. So wurden vom Patriarchen Kirill eng an die russische Regierungspolitik angelehnte Strategien ausgegeben, wie mit der orthodoxen Diaspora umzugehen ist, um diese an Russland zu binden (Mitrokhin 2020).

Viele andere religiöse Diasporagemeinden sind von ähnlichen staatlichen Zugriffen betroffen oder engagieren sich in Kollaboration mit Herkunftsstaaten für deren Anliegen, bleiben aber aufgrund ihrer geringen Größe und medialen Präsenz weitgehend unbemerkt. Immer wieder zeigt sich, dass Religion und Politik eng verknüpfte Sphären sind, deren gegenseitige Beanspruchung ein stetiger Aus-

handlungsprozess ist (de Nève 2011). Migration und migrationsbedingte Religionsvielfalt machen das Bild nochmals komplexer, sind aber die logische Konsequenz von wachsender Mobilität, Globalisierung und verstetigten transnationalen Netzwerken.

#### **6.4 Die türkische Religionsbehörde Diyanet und ihr Engagement in Europa**

Ein Beispiel für die Instrumentalisierung von Religion für im Zeitverlauf unterschiedliche Zwecke durch eine staatliche Akteurin bietet die türkische Religionsbehörde Diyanet mit ihrem Engagement in Europa. Der Begründer der modernen Türkei, Mustafa Kemal (später Atatürk genannt), hatte die Vision eines laizistischen Staates, die er mit allen Mitteln und teils gegen große Widerstände der Bevölkerung durchsetzen wollte. Ein Mittel zur Durchsetzung einer strikten Trennung zwischen Religion und Staat war die Einrichtung einer Religionsbehörde, deren Leiter der höchste islamische Gelehrte der Türkei ist, die aber gleichzeitig dem Staatspräsidenten unterstellt und weisungsgebunden ist.

Diyanet İşleri Başkanlığı, das Präsidium für Religionsangelegenheiten, kümmert sich in der Türkei um Religionspraxis, religiöse Publikationen, religiöse Erziehung, die Wallfahrt nach Mekka und pflegt Außenbeziehungen. Diese Außenbeziehungen umfassen heute auch das Betreiben von islamischen Verbänden in Europa. In Österreich und Deutschland heißen diese DITIB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği/Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.) beziehungsweise ATIB. Die Behörde verfolgte bei der Gründung eine streng laizistische Agenda und war um die Verbreitung einer entsprechenden Lesart der Religion bemüht. Oberstes Gebot in diesem Engagement war es, zu verhindern, dass nichtstaatliche religiöse Kräfte Machtansprüche stellen. Dies war in den 1980er- und 1990er-Jahren auch das Motiv zur Gründung von Verbänden, die sich um die Religionsausübung von (ehemaligen) Gastarbeiter\*innen in Österreich und Deutschland kümmern sollten (Seufert 2004). Die türkischen Arbeitsmigrant\*innen sollten sich im Ausland nicht anderen, weniger laizistisch orientierten, religiösen Angeboten zuwenden.

Die türkische Religionsbehörde organisierte daher die Entsendung von Imamen, die in der Türkei Beamtenstatus hatten, und zahlreiche andere Aspekte des religiösen Lebens in der Arbeitsmigration.

Vonseiten Österreichs und Deutschlands wurde diese Praxis begrüßt und im Zuge bilateraler Kooperation explizit unterstützt (Heine/Lohlker/Potz 2012). Noch 2012 hat der damalige Integrationsstaatssekretär Sebastian Kurz den Leiter von Diyanet, Mehmet Görmez, in Ankara besucht, um ihm Vorschläge für eine Imam-Ausbildung in Österreich sowie Ideen zur Sprachvermittlung für entsandte Imame zu unterbreiten (Pink 2012). Inzwischen klingen gänzlich andere Töne an, die wohl auch mit der Umorientierung der Religionsbehörde unter dem türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan zusammenhängen. Wie in seiner Partei AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi, Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung) und in seiner persönlichen politischen Entwicklung, lässt sich auch bei Diyanet eine Tendenz weg vom laizistischen Religionsverständnis hin zu einer konservativ-nationalistischen Auslegung des Islam beobachten (Öztürk 2016). Dies geschieht auch in den Auslandsvereinen DITIB und ATIB.

ATIB ist heute in die Islamische Glaubensgemeinschaft integriert und darin der größte und stimmgewichtigste Verband. Allerdings hat sich der Verein erst 2011 für eine Anbindung an die offiziell anerkannte Islamische Religionsgemeinschaft entschieden. Motivation zu diesem Schritt war nicht zuletzt die Unzufriedenheit mit der bestehenden Praxis der IGGÖ, Zertifikate und Visaabwicklungen für türkische Imame zu übernehmen, die außerhalb von Diyanet, etwa in Verbindung mit Milli Görüş oder Süleymanci (eine sufistische Laienbewegung) agieren. ATIB hatte Interesse an einer gewissen Monopolisierung des türkischen Islam (Çitak 2013). Innerhalb der IGGÖ koalitiert ATIB heute mit anderen türkischen Vereinen.

Die inhaltliche Kritik an ATIB ist in den vergangenen Jahren stärker geworden. Vorgeworfen wird der ATIB dabei unter anderem, sie würde türkischen Nationalismus verbreiten, als Marionette Erdoğan fungieren und Kinder mit AKP-Inhalten indoktrinieren (Ichner 2017a; kurier.at 2018; Winkler-Hermaden/Brickner/Bernath et al. 2018). Als Folge des Islamgesetzes kam es zur Ausweisung mehrerer

ATIB-Imame sowie zu einem Rechtsstreit zum Thema Auslandsfinanzierung, in dem jedoch die bestehende Rechtslage des Verbots einer solchen Finanzierung bestätigt wurde (Bauer/Mattes 2018). ATIB selbst kommuniziert dabei ambivalent: Einerseits möchten die Vertreter\*innen die Kritik nicht auf sich sitzen lassen und gestehen Fehler vereinzelt ein (etwa als Fotos aus dem Jahr 2016 auftauchten, auf denen zu sehen ist, wie Kinder in einer ATIB-Moschee ein nationalistisches Kriegsszenario nachspielen, Klenk 2018), gleichzeitig kämpfen sie aber für die institutionelle Aufrechterhaltung der Anbindung an Diyanet.

An diesem Beispiel zeigen sich also vielfältige Dynamiken: ATIB wurde 1990 gegründet und vonseiten der österreichischen Behörden als Kooperationspartner akzeptiert. Seitdem hat sich sowohl die österreichische Haltung als auch die Positionierung der Diyanet in der Türkei stark verändert. In Österreich wurde die Idee einer Verbindung muslimischer Religionsausübung mit ausländischen staatlichen Instanzen immer kritischer gesehen. Auch die Möglichkeiten der Eigenständigkeit muslimischer Religiosität in Österreich haben sich etwa durch die Etablierung postsekundärer theologischer Bildungsangebote langsam erweitert, auch wenn bis heute der Bedarf an religiösem Personal nicht durch in Österreich ausgebildete Imame, Lehrer\*innen und Seelsorger\*innen zu decken ist. Gleichzeitig kam es aber vor allem auch zu einer inhaltlichen Neuausrichtung der Diyanet, die wohl auch den österreichischen Verein ATIB betrifft. ATIB bleibt ein zentraler Akteur der muslimischen Religionslandschaft, der mit Druck an mehreren Fronten konfrontiert ist. Vonseiten der österreichischen Behörden wird Distanz zum türkischen Religionsamt gewünscht, vonseiten Diyanets ist die Forderung, genau diese Distanz zu unterbinden.

### **6.5 Normative Debatte: Transnationale Religionen und deren staatliche Regulierung**

Zum Abschluss dieses Kapitels soll auch hier auf die bereits bekannten normativen Zugänge eingegangen werden (siehe Kapitel 1.6). Hier möchte ich fragen, inwieweit Staaten in der Denkweise

der einzelnen Zugänge die religiösen Aktivitäten transnationaler Akteur\*innen regulieren können und sollen.

Aus liberaler Perspektive ist die Regulierung von Religion durch den Staat im Sinn einer gewissen Zurückdrängung legitim oder sogar geboten, wenn staatliche Neutralität oder die Grundkonzepte von Freiheit und Gleichheit durch religiöse Aktivitäten bedroht sind. In diesem Fall sieht die liberale Theorie einen Handlungsauftrag für den liberalen säkularen Staat, welcher der Religion stets ihren Platz zuweist. In diesem Sinn führt die Frage nach der Regulierung transnationaler religiöser Akteur\*innen also wieder auf die bereits bekannten liberalen Themen und Problematiken zurück: Es gilt von staatlicher Seite her, Gleichheit und Freiheit aller Menschen sicherzustellen. Gleichzeitig fehlen der liberalen Demokratie zum Teil die Instrumente zur Durchsetzung dieser Grundprinzipien, da Liberalität nicht mit Zwang zu verordnen ist. Die zentralen Stichworte sind hier das Böckenförde-Diktum (1976) (siehe Kapitel 5) und das Dilemma des illiberalen Liberalismus (Orgad 2010a).

Die liberale Demokratie hat sich im Einklang mit dem territorial begrenzten Nationalstaat entwickelt und ist durch transnationale Netzwerke und Akteur\*innen herausgefordert. Seyla Benhabib schildert, wie nationalstaatlich verfasste Demokratien zunehmend überfordert sind, auf transnationale Aktivität überhaupt zu reagieren:

Einerseits ist der Nationalstaat heute zu klein, um mit den ökonomischen, ökologischen, immunologischen, kommunikativen und informationellen Herausforderungen des Zeitalters fertig zu werden, die durch den globalisierten Kontext entstanden sind; andererseits ist der Staat zu groß, um den Aspirationen durch Identitätsfragen mobilisierter sozialer und regionaler Bewegungen gerecht zu werden. (Benhabib 2005, 84)

Was Benhabib hier mit Blick auf Fragen des Demos erörtert, trifft genauso auf die Regulierung religiöser Aktivitäten internationaler Akteur\*innen zu: Selbst wenn Regulierung für notwendig erachtet wird, bleiben die Handlungsmöglichkeiten unzureichend.

Aus der Sicht konstruktivistischer Zugänge stellt sich zunächst die Frage, inwiefern wirklich Religion in der Aktivität transnationaler

Akteur\*innen, aber auch in deren Problematisierung das zentrale Thema ist. In dieser Perspektive würden vor allem die jeweiligen Machtinteressen in den Blick genommen. In einem zweiten Schritt wäre dann die Frage nach dem Problembefund zu klären. Wird die Einmischung am transnationalen Geschehen Beteiligten, etwa anderer Staaten, in die Religionslandschaft eines Landes problematisiert, würde hier zunächst danach gefragt werden, warum genau diese Einmischung als Problem thematisiert wird und nicht (auch) andere. Wann kommt das Argument „fremder“ Einmischung zum Tragen und was wird bereitwillig als „das Eigene“ akzeptiert?

Eine mögliche Sichtweise wäre hier, die Problematisierung der Aktivitäten transnationaler muslimischer Akteur\*innen als Ausdruck struktureller Probleme (etwa mangelnde Fähigkeit des Nationalstaates, auf Transnationalismus zu reagieren) und Projektion auf einen Schuldigen zu verstehen. Andererseits stellt diese Problematisierung eine Form der Aufrechterhaltung und Pflege von symbolischen Grenzen dar, die das Benennen eines Schuldigen erst ermöglichen. Postkoloniale Perspektiven, wie die von Shirin Amir-Moazami (2016), betonen, dass diese Konstellation nur überwunden werden kann, wenn neben der „muslimischen Frage“ auch die „europäische Frage“ beziehungsweise die „christliche Frage“ gestellt wird und somit eine Auseinandersetzung mit dominanten, aber nicht thematisierten normativen Ideen wie dem liberalen Säkularismus gefördert wird. Bezogen auf die Regulierung transnationaler Akteur\*innen im Bereich Religion würde dies zunächst eine Auseinandersetzung mit dominanten, wenig hinterfragten aber ebenso transnationalen Akteur\*innen wie der römisch-katholischen Kirche bedeuten.

Multikulturalismus sieht die enge Anknüpfung von Diasporage-meinden an die Herkunftsregionen im Allgemeinen eher positiv und als zu akzeptierenden Aspekt einer multikulturellen Gesellschaft. Dass dies fast immer auch eine Herausforderung für Konzeptionen nationalstaatlicher Identität darstellt, gilt in der Multikulturalismus-literatur als gegeben (Koopmans/Statham 2001).

Eine Regulierung des Engagements transnationaler Akteur\*innen in der religiösen Landschaft eines Landes, etwa durch Finanzierungsverbote, würden Vertreter\*innen eines multikulturellen Zu-

gangs kritisch betrachten. Betrifft ein solches Verbot eine einzelne Gruppe, so müsste die Frage gestellt werden, ob es vergleichbare Regulierungen für andere Gruppen, insbesondere jene mit gesellschaftlicher Vormachtstellung, gibt. Unter Umständen kann aus multikulturalistischer Sicht nämlich sogar eine Bevorzugung von Minderheitengruppen notwendig sein, um eine gerechte Ausgangsbasis herzustellen. Dafür können auch ungewöhnliche Wege, etwa die bevorzugte Einbindung transnationaler Akteur\*innen, gegangen werden. Eine einseitige Reglementierung zum Nachteil einer Minderheit wäre hingegen strikt abzulehnen.