



MIGRATION &
Religion

Astrid Mattes



VERLAG DER
ÖSTERREICHISCHEN
AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN

Astrid Mattes

Migration & Religion

Buchreihe:

Migration &

Herausgegeben von Rainer Bauböck und Wiebke Sievers

Österreichische Akademie der Wissenschaften
Kommission für Migrations- und Integrationsforschung

Astrid Mattes

Migration & Religion



VERLAG DER
ÖSTERREICHISCHEN
AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Die verwendete Papiersorte in dieser Publikation ist
DIN EN ISO 9706 zertifiziert und erfüllt die Voraussetzung
für eine dauerhafte Archivierung von schriftlichem Kulturgut.

Alle Rechte vorbehalten.

Copyright © Österreichische Akademie der Wissenschaften,
Wien 2022

ISBN 978-3-7001-8887-2

Satz: Crossdesign, Graz

Druck: Prime Rate, Budapest

<https://epub.oeaw.ac.at/8887-2>

<https://verlag.oeaw.ac.at>

Made in Europe

Inhalt

Vorwort der Herausgeber*innen der Buchreihe	
„Migration &“	11
Danksagung der Autorin	13
1. Einleitung: Warum wird Religion im Kontext von Migration zum Thema?	15
1.1 „Rückkehr der Religionen“ durch Migration?	16
1.2 Religionsvielfalt als Herausforderung für historisch gewachsene Strukturen	19
1.3 Globale Migrationsbewegungen und Religion	21
1.4 Diversifizierungsprozesse mittels Religion benennen	23
1.5 Konjunktur des Forschungsthemas Migration und Religion	26
1.6 Religionsvielfalt im Kontext von Migration: Einführung in die theoretischen Debatten	27
2 Befunde zur Religionslandschaft: Ist Österreich ein katholisches Land?	35
2.1 Veränderung der religiösen Landschaft durch Migration	35
2.2 Rolle von Migrant*innen in Religionsgemeinschaften im Überblick	41
2.3 Migration und Religiosität in Österreich	44
2.4 Historische Entwicklung der österreichischen Religionspolitik: die Summe vieler Sonderfälle	47
2.5 Institutionelle Anpassungsprozesse: von Anstaltsfürsorge bis zu Zivilgesellschaftsforen	50
2.6 Religionsgemeinschaften als zivilgesellschaftliche Akteurinnen im Bereich Migration	55
2.7 Aktuelle Entwicklung: Institutionelle Verknüpfung von Religionspolitik und Integrationspolitik	58
2.8 Vom Islamgesetz 1912 zum Islamgesetz 2015	60

2.9	Normative Debatte: Zur Beziehung von Staat und Religionen im Kontext von Migration	64
3	Religion im Migrationsdiskurs: Wann werden Migrant*innen als religiös wahrgenommen?	73
3.1	Religion als Kategorie zur Benennung von Migrant*innen: Von „Gastarbeitern“ zu „Muslimen“?	75
3.2	Wie nach 9/11 Sicherheitsdiskurse mit Religion verknüpft werden	85
3.3	Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit: antimuslimischer Rassismus, Antisemitismus	91
3.4	Migrantische Religionsgruppen abseits der öffentlichen Wahrnehmung	97
3.5	Normative Debatte: Religion als Kategorie im Migrationsdiskurs	100
4	Neue Konfliktlinien? Religion im Kontext von Migration als Thema der Politik	105
4.1	Migration und Islam als zentrale Themenfelder des Rechtspopulismus	108
4.2	Christentum anhand von Migration neu entdeckt? Religiöse Selbstverständnisse in der Parteienlandschaft	111
4.3	Konfliktfeld Kopftuch: Argumente aus dem politischen Spektrum	126
4.4	Normative Debatte: Parteipolitische Positionierungen zu Religion im Kontext von Migration	126
5	Wertefragen – Glaubensfragen: Wie Migration, Religion und Wertedebatten zusammenhängen	129
5.1	Werteforschung und Wertewandel in der Migrationsgesellschaft	133
5.2	Werte als Thema der Integrationspolitik	141
5.3	Migrantische Einstellungen zu Geschlechterverhältnissen	145
5.4	Normative Debatte: kollektive Identität und gemeinsame Werten	147

6 Transnationale Akteur*innen an der Schnittstelle von Migration und Religion	151
6.1 Diasporagemeinden als bleibende Verbindung zwischen Herkunfts- und Zielland	153
6.2 Transnational aktive religiöse Akteure	155
6.3 Religiöse Aktivitäten und politische Interessen staatlicher Akteur*innen	159
6.4 Die türkische Religionsbehörde Diyanet und ihr Engagement in Europa	161
6.5 Normative Debatte: Transnationale Religionen und deren staatliche Regulierung	163
7 Fazit	167
7.1 Zukunftsperspektiven für die Gesellschaft	171
7.2 Zukunftsperspektiven für Religionsgemeinschaften ..	173
7.3 Zukunftsperspektiven für die Politik	176
7.4 Zukunftsperspektiven für die Forschung	179
Literatur	183
Abbildungen, Grafiken, Tabellen und Infokästen	
Abbildung 1: Israelitischer Gottesdienst mit Soldaten des Ersten Weltkriegs bei Trient (o. J./zwischen 1914 und 1918)	48
Grafik 1: Schweizerische Metadatenbank zur Religionszugehörigkeit in Europa (SMRE): Datenvergleich der Studien zu Österreich aus den Jahren 2006 bis 2015	37
Grafik 2: Demographische Prognose der Religionszugehörigkeit in Österreich für 2018	40
Grafik 3: Anteil der Wortbeiträge zu Islam/Muslim*innen in parlamentarischen Integrationsdebatten der Jahre 2001, 2007 und 2015 nach Parteien	81
Grafik 4: AT-DE-CH-Vergleich zum Sprechen über Islam/Muslim*innen in parlamentarischen Integrationsdebatten von 1993 bis 2013 nach Parteien	82

Grafik 5:	Themensetzung der Parteien beim Sprechen über Islam/Muslim*innen in parlamentarischen Integrationsdebatten von 1993 bis 2013	83
Grafik 6:	AT-DE-CH-Vergleich zur Themensetzung beim Sprechen über Islam/Muslim*innen in parlamentarischen Integrationsdebatten von 1993 bis 2013	84
Grafik 7:	Vergleich der durchschnittlichen Erwähnung von Islam/Muslim*innen pro parlamentarischen Integrationsdebatte in Österreich, Deutschland und der Schweiz	87
Grafik 8:	„Ungeliebte“ Nachbar*innen der Österreicher*innen (1990, 1999, 2008) laut der Österreichischen Wertestudie, Werte für Ablehnung in Prozent	93
Grafik 9:	Daten zu Einstellungen zu Muslim*innen in Österreich aus dem Sozialen Survey 2018 aus dem Austrian Social Science Data Archive, Zustimmung zu Aussagen in Prozent	94
Grafik 10:	Parteienpositionen Österreichische Nationalratswahl 2019	106
Grafik 11:	Muster der religiösen Orientierung im Generationenvergleich nach Herkunftsregion in Prozent, n = 363 Dyaden	140
Tabelle 1:	Bevölkerung nach dem Religionsbekenntnis, 1951 bis 2001	39
Infokasten 1:	Integration, Assimilation, Inklusion	25
Infokasten 2:	Religionsbegriff	32
Infokasten 3:	Zahlen zur Religionszugehörigkeit	35
Infokasten 4:	Das Konzept Diaspora in der Migrationsforschung	43
Infokasten 5:	Gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften	51

Abkürzungsverzeichnis

A. B.	Augsburger Bekenntnis
ATIB	Avusturya Türkiye İslam Birliği (Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich)
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi (Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung)
ALEVI	Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich
BGBI.	Bundesgesetzblatt
DITIB	Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.)
FPÖ	Freiheitliche Partei Österreichs
GAL – TAN	Green/Alternative/Libertarian – Traditionalist/ Authoritarian/Nationalist
H. B.	Helvetisches Bekenntnis
IGGÖ	Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich
IS	Islamischer Staat
NGO	Non-Governmental Organization
ÖBR	Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft
ÖIF	Österreichischer Integrationsfonds
ORF	Österreichischer Rundfunk
ÖVP	Österreichische Volkspartei
RGBI.	Reichsgesetzblatt
SPÖ	Sozialdemokratische Partei Österreichs

Vorwort der Herausgeber*innen der Buchreihe „Migration &“

Migration hat in ganz Europa seit der letzten Jahrhundertwende dramatisch an medialer Aufmerksamkeit gewonnen und ist in den Fokus politischer Auseinandersetzungen gerückt. Parallel fand auch die Migrationsforschung, die sich seit den 1970er-Jahren an der Schnittstelle zwischen einer Vielzahl sozial- und geisteswissenschaftlicher Disziplinen entwickelte, aber lange als randständig galt, zunehmend im Mainstream der akademischen Fachwissenschaften Beachtung.

Die Kommission für Migrations- und Integrationsforschung (KMI) der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW) hat sich seit ihrer Gründung im Jahr 2004 zum Ziel gesetzt, die akademische Migrationsforschung innerhalb Österreichs und mit der europäischen Forschung zu vernetzen. Die öffentliche Sichtbarkeit dieser Forschung ist in Österreich jedoch noch immer relativ gering, was auch daran liegt, dass die meisten Buchpublikationen sich auf ein akademisches Zielpublikum beschränken und in kleinen Druckauflagen mit hohen Verkaufspreisen erscheinen.

Um dieses Defizit zu überwinden und das Thema Migration aus unterschiedlichen akademischen Perspektiven einem breiteren Publikum näherzubringen, startete die KMI im ÖAW-Verlag im September 2021 eine neue Reihe mit dem Titel „Migration &“. Die Monografien sollen das Thema Migration mit jeweils einem anderen gesellschaftlichen, politischen oder kulturellen Feld verknüpfen. Da sich die Bände über akademische Forschung und Lehre hinaus an die interessierte Öffentlichkeit richten, repräsentieren diese Felder nicht primär wissenschaftliche Disziplinen, sondern Themen und Gesellschaftsbereiche, die durch Migration einem starken Wandel ausgesetzt sind und der breiteren Öffentlichkeit oft bereits in den Medien in Zusammenhang mit Migration begegnet sind. Mit dem Band Migration & Religion erscheint nach Migration & Staatsbürgerschaft jetzt der zweite Band in der Reihe.

Die Bände sollen sich von Forschungsmonografien unterscheiden, die eine spezifische Forschungsfrage innerhalb eines breiteren

Felds behandeln. Die Aufgabe der Autor*innen ist es, in allgemein verständlicher Sprache einen Überblick über den Wissensstand und aktuelle wissenschaftliche Debatten im jeweiligen Themenfeld zu bieten, der keine Kenntnis der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur, Fachbegriffe und Methoden voraussetzt. Gleichzeitig sollen die Texte wissenschaftliche Erkenntnisse und Zusammenhänge aber nicht grob simplifizieren, sondern einen Anreiz für vertiefende Auseinandersetzung mit dem Thema bieten. Die Manuskripte werden vom Verlag der ÖAW anonym begutachtet und müssen daher auch den allgemeinen Standards wissenschaftlicher Publikationen genügen.

Die Reihe legt bewusst einen empirischen Schwerpunkt auf den österreichischen Kontext, wobei dessen Darstellung jedoch immer in internationale und vor allem europäische Vergleiche eingebettet werden soll.

Dieses Projekt reiht sich in jüngere Bestrebungen der ÖAW ein, wissenschaftliche Forschung und ihre gesellschaftliche Relevanz in Österreich sichtbar zu machen. Alle Bände der Reihe erscheinen sowohl als gedruckte Bücher wie auch open access als Online-Veröffentlichungen, die einem breiten Publikum gratis zugänglich sind.

Wenn Sie gerade die gedruckte Ausgabe lesen, so möchten wir Sie darauf hinweisen, dass Sie in der Online-Version zahlreiche Links zu Literatur- und Datenquellen finden und die Grafiken in besserer Auflösung studieren können. Sie finden das e-book unter: <https://epub.oeaw.ac.at/8887-2>

Wir sind der ÖAW und dem ÖAW-Verlag für die finanzielle und personelle Unterstützung sehr dankbar, die das möglich macht.

Wir freuen uns über Rückmeldungen zum Konzept der Reihe oder einzelnen Bänden an: kmi@oeaw.ac.at

Rainer Bauböck und Wiebke Sievers

Danksagung der Autorin

Ich freue mich, den zweiten Band der Reihe „Migration &“ zum Thema Religion vorlegen zu können. Religion im Kontext von Migration ist – mit lediglich kurzen Abkühlungsphasen – zum innenpolitischen Dauerthema geworden. Die Selbstverständlichkeit, mit der Religion Einzug in die Migrationsthematik gehalten hat, sollte aus wissenschaftlicher Perspektive kritisch hinterfragt werden. In der komplexen Gemengelage aus Selbst- und Fremdzuschreibungen, Problembeurteilungen, politischen Interessen, institutionellen Veränderungen und gesellschaftlichen Transformationsprozessen habe ich versucht, für dieses Buch herauszuarbeiten, *wie und warum* Religion zum Migrationsthema wird. Ich hoffe, dass es mir dabei gelungen ist, den Leser*innen neue Blickwinkel auf Religion im Kontext von Migration zu ermöglichen.

Dass dieses Buch erscheinen kann, wurde von zahlreichen Menschen ermöglicht. Zunächst möchte ich den Herausgeber*innen, der Kommission für Migrations- und Integrationsforschung sowie dem Klassenpräsidium der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften für die Möglichkeit danken, in dieser spannenden Reihe zu publizieren. Rainer Bauböck und Wiebke Sievers gilt zudem mein ausführlicher Dank für ihre sorgfältige und kritische Begleitung im Entstehungsprozess dieses Buches. Ebenso danke ich für die konstruktiven Anmerkungen im Zuge der anonymen Begutachtung. Ich bedanke mich außerdem bei den Mitarbeiter*innen des ÖAW-Verlags, die dieses Buchprojekt abseits des Inhaltlichen realisiert haben, sowie bei Daniela Steinert und Peter Sauseng für Lektorat und Grafikgestaltung und bei Eva Rauer für das Titelbild.

Nicht zuletzt ist den Menschen in meinem persönlichen Umfeld zu danken, die mir in außergewöhnlichen Zeiten alle Unterstützung gegeben haben, um dieses Buch schreiben zu können. JAG, BEA, MACHIII – ich bedanke mich von ganzem Herzen!

Wien, im August 2021

Astrid Mattes

1 Einleitung: Warum wird Religion im Kontext von Migration zum Thema?

„Herzlich Willkommen und Grüß Gott in Österreich – einem Land mit christlichen Wurzeln.“ Das können zugewanderte Menschen in einer Publikation des Österreichischen Integrationsfonds (ÖIF) und der Österreichischen Bischofskonferenz sowohl auf Deutsch und Englisch als auch auf Arabisch und Farsi lesen ([Österreichischer Integrationsfonds/ Österreichische Bischofskonferenz 2016](#)). Wie Religion und Migration zusammenhängen, zusammenkommen und zusammengeführt werden, lässt sich an diesem Beispiel hervorragend diskutieren. Die größte Religionsgemeinschaft des Landes veröffentlicht in Kooperation mit der staatlichen Integrationsagentur Informationen über Kirchenbauten und Gipfelkreuze, Glaubenspraxis, religiöse Werthaltungen und katholische Feiertage und richtet sich mit dieser Veröffentlichung an Zugewanderte aus mehrheitlich muslimischen Ländern. Die darin besprochenen Themen – Symbole und ihre Präsenz im öffentlichen Raum, religiöse Praktiken und Weltansichten sowie Strukturen, die Religionsausübung ermöglichen – stehen beispielhaft dafür, wie Religion und Migration miteinander verknüpft werden. Ebenso charakteristisch sind die Beteiligten, die hier gemeinsam in Erscheinung treten: eine Agentur des religionsneutralen Staates, die römisch-katholische Kirche und eine unbestimmte Gruppe muslimischer Migrant*innen.

Symptomatisch und kondensiert deuten sich hier zahlreiche der großen Fragen an, die in der Migrationsforschung zum Thema Religion bearbeitet werden: Wie verändert sich unsere Gesellschaft in Bezug auf Religion und welche dieser Veränderungen hängen mit Migration zusammen? Wie gehen politische Akteur*innen damit um? Wo entstehen neue Fragen des Zusammenlebens und wo stellen sich alte Fragen neu? Welche normativen Positionen – also Ansichten darüber, wie mit Religion im Kontext von Migration umgegangen werden *sollte* – gibt es und woraus speisen sich diese Denkrichtungen?

In diesem Buch diskutiere ich die Zusammenhänge von Migration und Religion (zum Religionsbegriff siehe [Infokasten 2](#)), wie sie

sich am Beginn eines neuen Jahrzehnts in Österreich darstellen. Dabei verbinde ich Fachdiskurse mit breitenwirksameren Debatten. Gefragt wird immer wieder, *wie und warum* Religion im Kontext von Migration und Integration (zum Begriff siehe [Infokasten 1](#)) zum Thema wird.

Nach einer einleitenden Öffnung des Themenfeldes Migration und Religion in diesem Kapitel beleuchte ich, wie die Veränderung religiöser Landschaften mit Migration zusammenhängt und welche Fragen sich durch eine wachsende Religionsvielfalt für die europäischen Gesellschaften und ihre Institutionen (neu) stellen ([Kapitel 2](#)). Im Besonderen werde ich anschließend auf die Rolle von Religion im Migrationsdiskurs eingehen ([Kapitel 3](#)). Des Weiteren wird der Zusammenhang von Migration und Religion im Kontext von Partei- und Integrationspolitik ([Kapitel 4](#)), im Rahmen von Wertedebatten ([Kapitel 5](#)) und mit Blick auf internationale Akteur*innen ([Kapitel 6](#)) thematisiert. Mein Ziel ist es, Leser*innen anhand von praktischen Beispielen aus Österreich und Europa einen Überblick über die aktuellen Debatten der Migrationsforschung in Bezug auf Religion zu geben.

1.1 „Rückkehr der Religionen“ durch Migration?

Politiker*innen, Journalist*innen und Intellektuelle thematisieren Religion im Kontext von Migration zunehmend selbstverständlicher. In den Regierungsprogrammen dreier aufeinanderfolgender Regierungen in unterschiedlichen Parteienkonstellationen wird Religion und hier insbesondere islamische Religion in den Kapiteln zu Integration behandelt.¹ In den anderen Politikbereichen dieser Programme ist Religion eher selten Thema und auch die öffentliche Debatte reduziert sich häufig auf eine Problematisierung des Islam

¹ So etwa im Regierungsprogramm der Koalition aus Sozialdemokratischer Partei Österreichs (SPÖ) und Österreichischer Volkspartei (ÖVP) für die Jahre 2013 bis 2018, im Regierungsprogramm von ÖVP und Freiheitlicher Partei Österreichs (FPÖ) von 2017 bis 2022 und im Koalitionsabkommen von ÖVP und Grünen für 2020 bis 2024.

als „importierte Religion“. Gleichzeitig spiegelt sich die Verengung der Thematik auf eine bestimmte Schnittmenge von Religion und Migration auch in einer explosionsartig gestiegenen Zahl an Forschungsarbeiten zu Islam, Muslim*innen, Migration und Integration wider (dazu [Brubaker 2013a](#)). In einigen Wissenschaftsdisziplinen wird die „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000) aber durchaus auch als umfassenderes Phänomen diskutiert und auch abseits der Religion des Islam besprochen.

Zugespitzt könnte man also fragen, ob diese oft zitierte „Rückkehr der Religionen“ nun eigentlich mehr meint als eine „Ankunft des Islam“? Tatsächlich sind die im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften schnell wachsenden muslimischen Gemeinschaften eine Konsequenz der Migrationsbewegungen im Europa der Nachkriegszeit. Obwohl muslimische Personen seit der Entstehung des Islam europäische Geschichte mitgeprägt haben, ist das derzeit zu beobachtende Wachstum muslimischer Gemeinschaften in Europa mit Migration (darunter Wanderungsbewegungen infolge von Entkolonialisierung, Arbeitsmigration, Fluchtbewegungen, siehe [Antes 2018](#)) und hohen Geburtenraten vieler Neuzugewanderter ([Goujon/Bauer 2015](#)) verknüpft. Es wäre allerdings unzulässig verkürzt, den Wandel europäischer Religionslandschaften lediglich als eine Konsequenz von Migration zu sehen (siehe [Kapitel 2.1](#)).

Die „Rückkehr der Religionen“, wie sie in den Sozial- und Geisteswissenschaften seit Beginn dieses Jahrtausends diskutiert wird, bezieht sich vor allem auch auf sich verändernde gesellschaftliche Normen und ideologische Bezugspunkte, nicht zuletzt auf das Ende großer Ideologien, das mit dem Fall des Kommunismus schon als „Ende der Geschichte“ beschworen wurde (Fukuyama 1992). Als Samuel Huntington ([1993](#)) den „Clash of Civilizations“ als nächste große Auseinandersetzung nach dem Abflauen des Kalten Krieges beschrieb, nahmen viele diese Idee, in der sich das Schwarz-Weiß-Denken einer bipolaren Welt fortführen lässt, gerne auf. Fareed Zakaria ([2001](#)) schrieb nach den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 vom „Ende des Endes der Geschichte“ und stimmte damit in den aufkommenden Chor jener ein, die religiös begründeten Terrorismus zum Thema des gerade angebrochenen Jahrzehnts erklärten.

Neben solch dramatischen Einschnitten spielen aber auch längerfristige Veränderungsprozesse in Bezug auf Religion eine Rolle für die gegenwärtige Auseinandersetzung mit Migration. Diese großen Entwicklungen um Religion und Gesellschaft werden unter den Stichworten Säkularisierung und Postsäkularismus diskutiert: Ersteres meint den tiefgreifenden Bedeutungsverlust von Religion für Individuen und Gesellschaft, Letzteres benennt gegenläufige Trends, die der These vom Verschwinden der Religionen in den privaten Bereich widersprechen. Zunächst ist festzustellen: Immer weniger Menschen fühlen sich einer Religionsgemeinschaft zugehörig (Davie 2007), religiöse Ideen werden nicht mehr als Grundlage für gesetzgeberische Normen akzeptiert und herangezogen (Breul 2015; [Gillespie 2014](#)), Religionsgemeinschaften erfahren als breitenwirksam politisch Agierende einen Bedeutungsverlust ([Anselm 2017](#); Casanova 2004). Privilegien etablierter Religionsgemeinschaften stehen zur Diskussion. Individuelle Sinnsuche ist im Trend und religiöse Versatzstücke tauchen in unterschiedlichsten Bereichen auf, häufig losgelöst von ihren Entstehungskontexten (Hödl 2003; Luckmann 1967).

Gleichzeitig verschwindet Religion nicht einfach, sondern wird in anderer Form Thema. Fundamentalistische Tendenzen sind in allen Religionen verstärkt zu beobachten. Durch Säkularisierungsprozesse und eine zunehmende Individualisierung von Religion bricht vielen Religionsgemeinschaften die „moderate Mitte“ weg, wodurch extremere Stimmen lauter wahrgenommen werden (Bielefeldt/Heitmeyer 1998). Sogenannte postsäkulare Konflikte um moralische Fragen wie Schwangerschaftsabbruch, gleichgeschlechtliche Ehe und Reproduktionsmedizin spitzen sich zu oder kochen neu auf (Mancini/Rosenfeld 2018; Stöckl 2018). Und nicht zuletzt verlangen neu hinzugekommene und wachsende Religionsgemeinschaften Gleichberechtigung mit den etablierten und (vormals) dominanten religiösen Gruppen ([Bader 2003](#); Beaman 2012). Das zuletzt genannte Beispiel verdeutlicht, dass inmitten dieser vielfältigen Veränderungen, die nach Jahrzehnten des sozialwissenschaftlichen Desinteresses heute verstärkt die Aufmerksamkeit von Forscher*innen wecken, immer wieder Zusammenhänge mit Migrationsprozessen und ihren Folgen

zentral sind. Häufig ist der Blick auf migrantische Religion einer, der die Tücken bestehender Arrangements und gewachsener Strukturen aufzeigt.

Die Säkularisierungsthese, die in den Sozialwissenschaften über Jahrzehnte weitgehend unbestritten war, ging davon aus, dass mit Modernisierung Säkularisierung einhergehen würde (Bruce 2002; Norris/Inglehart 2004; Parsons 1978). Die Annahme war also, Religion würde einfach verschwinden und daher keinen relevanten Gegenstand für die Sozialwissenschaften darstellen (für einen Überblick zur Säkularisierungsdebatte siehe Berger 2014 und Pollack 2017). Die USA, in denen solche Säkularisierungsprozesse abseits der Trennung von Staat und Religion trotz Modernisierung nicht oder viel weniger deutlich zu beobachten waren, wurde als Ausnahme von dieser Regel angesehen. Erst nach und nach haben Forscher*innen auf den eurozentristischen Blick aufmerksam gemacht, der in dieser Annahme steckt (Casanova 1994). Ebenso hat sich gezeigt, dass Modernisierung kein Prozess ist, der zu einer globalen Vereinheitlichung führt. Im Gegenteil, wir erleben viel eher „multiple Modernitäten“ (Eisenstadt 2002). Auch die Beobachtung, dass Religion in Europa nicht verschwindet, sondern viel eher in anderer, häufig fundamentalistischer Form sogar an Bedeutung gewinnt, hat letztlich zur Ausrufung einer Desäkularisierung (Berger 1999) und der „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000) geführt und Jürgen Habermas (2008) den mittlerweile breit etablierten Begriff des Postsäkularismus prägen lassen. Bezeichnet wird damit eine Zeit, in der die vorwiegend säkulare Prägung überwunden ist und Religion gesellschaftlich in neuen Formen präsent ist.

1.2 Religionsvielfalt als Herausforderung für historisch gewachsene Strukturen

Auch wenn Habermas' Idee von einer postsäkularen Gesellschaft von manchen Forscher*innen als übereifrig und nicht treffsicher abgetan wird (Joas 2017; Lutz-Bachmann 2015), lässt sich nicht leugnen, dass historisch gewachsene Strukturen angesichts zunehmend vielfältiger Religionslandschaften vor große Herausforderungen gestellt

sind. Mit den Institutionen des modernen Nationalstaats haben sich unterschiedliche Modi des staatlichen Umgangs mit Religion herausgebildet, etwa die Anerkennung einzelner Religionsgemeinschaften durch den Staat, das Modell der Laizität oder die Etablierung von Staatskirchen. Solche Modelle sind trotz tiefgreifender Veränderungen der Religionslandschaften in den Grundstrukturen bestehen geblieben.

Für das heutige Österreich waren bereits die Beziehungen des Staates zu Religionsgemeinschaften in der Habsburgermonarchie, insbesondere ab den Toleranzpatenten des Joseph des II., unmittelbare Weichenstellungen (Klieber 2010; Potz 1994). Der Modus der Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten und eine breite Einbindung der dominanten römisch-katholischen Kirche sind noch heute beobachtbar (Mattes 2021; Schinkele 2010). Zum Teil reichen gesetzliche Rahmenbedingungen in die Zeit der Monarchie zurück, nicht zuletzt das 1912 erlassene und erst 2015 reformierte [Islamgesetz](#) (Gartner-Müller/Grabenwarter 2015; Potz 2010).

Historische Verbindungen kirchlicher Strukturen mit staatlichen Institutionen haben sich gewandelt, aber nicht aufgelöst. Die sich verändernden religiösen Landschaften stellen diese Strukturen vor wesentliche Herausforderungen. Im österreichischen religionsrechtlichen Modell der staatlichen Anerkennung von Religionsgemeinschaften ist vorgesehen, dass konfessioneller Religionsunterricht, Anstaltsfürsorge, Begutachtungsrechte und Ähnliches allen anerkannten Gemeinschaften zustehen. In der Praxis ist das aber hochkomplex (Kalb/Potz/Schinkele 2003). In Österreich gibt es 16 anerkannte Religionsgemeinschaften (eine Liste der anerkannten Religionsgemeinschaften findet sich im [Infokasten 5](#)). Für alle diese Gemeinschaften Religionslehrer*innen auszubilden, die Einhaltung unterschiedlicher Speisevorschriften etwa beim Militärdienst zu ermöglichen und kleine Gemeinschaften genauso einzubinden wie große Kirchen, die über entsprechende Ressourcen und Strukturen verfügen, gelingt nicht immer (Reiss 2015). Jene Religionstraditionen, die nicht staatlich anerkannt sind, bleiben dabei generell außen vor (Hammer 2018). Und angesichts der schnell wachsenden Gruppe der Konfessionslosen liegt außerdem die Frage nahe, ob es

in einem liberaldemokratischen Staat mit religionsneutralem Selbstverständnis überhaupt gerechtfertigt ist, einen solchen Aufwand um die Einbindung von Religionsgemeinschaften und religiösen Bedürfnissen zu betreiben. Im Jahr 2013 wurde die Frage durch das Volksbegehren der „Initiative gegen Kirchenprivilegien“ aufgeworfen, das aber nicht die notwendigen Unterschriften zur Behandlung im Nationalrat erhielt ([Bundesministerium für Inneres 2013b](#)).

Weder die Diversifizierung von Religionslandschaften noch die Säkularisierung haben in erster Linie mit Migration zu tun. In der Debatte um Religion im Kontext von Migration werden aber all jene Fragen, die sich mit Blick auf historisch gewachsene Strukturen der Beziehung von Religion und Staat generell stellen, überwiegend mit Blick auf den Islam und zugewanderte muslimische Personen gestellt. Dabei geht oft verloren, dass diese Strukturen nicht unbedingt nur durch Migration herausgefordert sind, sondern durch tiefgreifendere Veränderungsprozesse, die auch die gesellschaftliche Bedeutung von Religion im Allgemeinen betreffen. Diese wichtige Überlegung wird uns durch das gesamte Buch begleiten.

1.3 Globale Migrationsbewegungen und Religion

In der Migrationsforschung werden Wanderungsbewegungen auf unterschiedlichste Weise kategorisiert. Ein weit verbreiteter Zugang ist etwa die Unterscheidung von Push- und Pull-Faktoren, die eine Migrationsentscheidung beeinflussen. Zu den Push-Faktoren zählen sozioökonomische und politische Umstände im Herkunfts-ort oder -land, wie zum Beispiel Missernten oder Kriege, die eine Verlegung des Lebensmittelpunktes notwendig machen. Die Pull-Faktoren dagegen lassen ein anvisiertes Zielland attraktiv wirken, etwa weil dort Frieden oder Wohlstand herrscht ([Lee 1966](#)). Religion kann hier beides sein. Während etwa religiöse Verfolgung ein Push-Faktor sein kann, der eine Migrationsentscheidung erzwingt, kann das Ziel, missionarisch aktiv zu werden, als unmittelbar mit Religion verbundener Pull-Faktor wirken. Ebenso kann das Versprechen von Religionsfreiheit Migrationsentscheidungen von Menschen aus Ländern, in denen diese Freiheit nicht gewährt wird, begünstigen.

Hinsichtlich der Zuwanderung nach Österreich ist religiöse Verfolgung in Asylverfahren immer wieder Thema. Statistiken zu Asylgründen gibt es aber nicht. 2019 erklärten die Vereinten Nationen den 22. August zum „Internationalen Tag zum Gedenken an die Opfer von Gewalt aufgrund von Religion oder Glauben“ und tragen somit einem tief in die Menschheitsgeschichte eingeschriebenen Phänomen Rechnung (siehe dazu auch [UNHCR 2018](#)). Der Blick auf globale Migrationsbewegungen zeigt, dass unter den Verfolgern wie den Verfolgten Anhänger*innen unterschiedlichster Religions-traditionen zu finden sind. Nur beispielhaft kann man hier etwa auf Christ*innen, Yezid*innen und (vor allem schiitische) Muslim*innen verweisen, die Opfer der Verfolgung durch jihadistische Terrormilizen – etwa durch den „Islamischen Staat“ – werden, oder aber auf buddhistische Nationalist*innen, welche die Verfolgung muslimischer Rohingya in Myanmar unterstützen. In Russland werden Zeug*innen Jehovas zunehmend Opfer politischer Repressionen und koptische Christ*innen Nordafrikas sind immer wieder von gewalttätigen Angriffen durch radikale Muslim*innen betroffen (siehe [United States Commission on international Religious Freedom 2021](#)).

Ein anderer Theoriestrang der Migrationsforschung nimmt transnationale Netzwerke (Glick Schiller/Basch/Blanc-Szanton 1992) und Migrationssysteme ([Bakewell 2014](#); Mabogunje 2015) in den Blick und auch hier kann Religion eine Rolle spielen. So gibt es zahlreiche Forschungsarbeiten, die aufzeigen, wie zum Beispiel von Migrant*innen gegründete christliche Kirchen in den USA Migrationsbewegungen von Daheimgebliebenen mitgestalten (Levitt 2009; [Krause 2011](#); Stepick/Rey/Mahler 2009). Diasporagemeinden – ein Begriff, der zunehmend für Migrant*innengruppen, die enge Verbindungen zur gemeinsamen Herkunft aufrechterhalten, verwendet wird (siehe [Infokasten 4](#)) – können etwa Informationsflüsse steuern, Reisekosten finanzieren oder Arbeitsmöglichkeiten vermitteln (siehe [Kapitel 6](#)).

Aus dem Blick auf Transnationalität und Migrationssysteme lässt sich auch die im Nachkriegseuropa rasch gewachsene Zahl an Muslim*innen verstehen. Entkolonialisierungsprozesse und Gastarbeitsregime haben viele Menschen aus Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit nach Europa gebracht. Religion kann im Kon-

text von Migration also nicht nur als Migrationsgrund und Faktor in Migrationsprozessen verstanden werden, sondern auch als Merkmal von Migrant*innen. Diese Schnittstelle von Migration und Religion wird vermutlich am häufigsten thematisiert.

Religion wird zudem nicht bei allen Migrant*innen gleichermaßen als Merkmal wahrgenommen. Muslimische Migrant*innen stehen im Zentrum der Debatten um migrantische Religiosität (siehe [Kapitel 3](#)). Aus der Forschung zu Intersektionalität, die nach dem Zusammenwirken von Differenzkategorien wie Ethnie, Geschlecht und Religion fragt, wissen wir, dass in der jeweiligen Gesellschaft dominante Merkmale weniger stark wahrgenommen werden als marginalisierte ([Al Rasheed 2016](#); [Yuval-Davis 2007](#)). So etwa wird die Hautfarbe weißer Menschen in westlichen Staaten genauso wenig zum Thema von Debatten wie die sexuelle Orientierung Heterosexueller. Dasselbe gilt für christliche Religionen in Gesellschaften, in denen die Bevölkerung mehrheitlich christlich ist.

Für Zuwanderung nach Europa und Österreich sorgten in jüngster Zeit verstärkte Fluchtbewegungen aus Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit, nicht zuletzt 2015 im „langen Sommer der Migration“ ([Hess/Kasperek/Kron et al. 2016](#)). Politische Instabilität, Konflikte und Kriege von Syrien bis Afghanistan haben zu einem starken Anstieg der Ankünfte von Menschen aus dem Nahen und Mittleren Osten geführt. In der öffentlichen Wahrnehmung, wie auch in der politischen Debatte, ist dann oft von muslimischer Zuwanderung die Rede, weil das Merkmal Religion an diesen Migrant*innen besonders deutlich wahrgenommen wird.

1.4 Diversifizierungsprozesse mittels Religion benennen

Die Zuwanderung von Menschen mit anderer Religionszugehörigkeit als der lokal dominanten (in den meisten europäischen Ländern also römisch-katholisches oder protestantisches Christentum) ist aber keineswegs neu. Neu ist eher die Thematisierung des Merkmals Religion. Während in frühen Migrationsdebatten oft von unterschiedlichen Kulturen die Rede war, tritt dieses Thema zunehmend in den Hintergrund. Stefano Allievi ([2005](#)) beschreibt in seinem Text

„How the immigrant has become Muslim“, wie sich die Benennung derselben Personengruppe im politischen Diskurs ändert. Ähnliches beobachtet Ralph Grillo (2010) für Großbritannien unter der Überschrift „From ‘race’ to ‘faith‘“.

Eine mögliche Ursache für diesen Kategorienwechsel sieht Levent Tezcan (2012) in der „Regierbarkeit“ von Religion und spielt damit auf Michel Foucaults Idee der Gouvernamentalität an (Foucault 2000). Religionsgemeinschaften werden zu Integrationsagenturen, denen Anerkennung und Rechte in Aussicht gestellt werden, wenn sie staatliche Integrationsmaßnahmen implementieren. Francesco Ragazzi (2016) spricht in solchen Fällen von einer Technik des Regierens durch Vertrauen und Misstrauen, in der Kooperation vom Staat durchwegs eingefordert, aber gleichzeitig die Kooperationsbereitschaft von Religionsgemeinschaften ständig infrage gestellt wird.

Abgesehen von solch komplexen Überlegungen, die immer auch die Absichten der handelnden Akteur*innen bedenken, „löst“ der Fokus auf Religion ein zunehmend aufkommendes politisches Problem in der Migrationsdebatte: die Unterscheidung von Zugehörigkeiten in Migrationsgesellschaften, in denen Immigration inzwischen seit Jahrzehnten Normalität ist. Gerade in den deutschsprachigen Ländern Europas ist selbst bei dort geborenen und aufgewachsenen Menschen noch von Migrant*innen der zweiten, dritten oder gar vierten Generation die Rede. Sie werden also weiterhin als Menschen „mit Migrationshintergrund“ kategorisiert – eine Kategorie, welche die Forschung zurecht stark kritisiert (Lettier 2010). Doch selbst jenen, die etwa soziale Probleme dauerhaft durch die Brille der Migration (beziehungsweise der „misslungenen Integration“) behandeln und somit zu Problemen „der Anderen“ stilisieren wollen, ist klar, dass eine solche Benennung irgendwann absurd wird.

Religion als Kategorie zur Benennung von Migrant*innen und ihren Nachkommen, konkret die Fokussierung auf muslimische Personen als Migrant*innen, grenzt Menschen ab, die zwar zum Teil seit Generationen in Österreich und Europa beheimatet sind, deren Zugehörigkeit aber immer wieder infrage gestellt wird (siehe [Kapitel 3](#)). Diese Bezugnahme auf Religion vereinheitlicht außerdem Menschen mit sehr unterschiedlichen (Migrations-)Biografien zu einer

scheinbar homogenen Gruppe. (Ähnliches ist auch bei anderen, etwa ethnischen Gruppenbezeichnungen zu beobachten.) Von dieser Assoziation machten insbesondere rechtspopulistische Akteur*innen in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten Gebrauch, indem sie Islam und Migration in ihrer politischen Agenda unmittelbar verknüpften (Rosenberger/Hadj-Abdou 2013). Vieles von dieser Diktion ist vom rechten Rand des politischen Spektrums zunehmend in die Mitte gewandert und insbesondere im politischen Repertoire zahlreicher europäischer konservativer und Mitte-rechts-Parteien angekommen ([Schwörer/Fernández-García 2020](#)).

Infokasten 1: Integration, Assimilation, Inklusion

Assimilation, Integration und Inklusion sind Konzepte, die einerseits von der Migrationsforschung verwendet werden, andererseits sind sie auch Begriffe der politischen Praxis und zunehmend der Alltagssprache.

Assimilation meint eine vollständige Anpassung von Mitgliedern einer Minderheit an die Mehrheit. Migrant*innen sollen kulturelle Besonderheiten, religiöse Bräuche und ihre Herkunftssprache zugunsten der dominanten Traditionen und Bräuche sowie der Sprache der Mehrheitsgesellschaft aufgeben ([bpd.de 2007](#)). Die Idee ist, dass es eine einheitliche Mehrheitsgesellschaft gibt, an deren gemeinsame Merkmale sich neu hinzukommende vollständig anzugleichen haben. Beides wird heute überwiegend kritisch gesehen. In der politischen Debatte hat dieser Begriff heute keinen Platz mehr. Die Forderung einer solchen bedingungslosen Anpassung findet sich implizit aber immer wieder, auch wenn meist nicht von Assimilation die Rede ist.

Integration meint die Wiederherstellung der Einheit von Gesellschaft nach erfolgter Migration und schließt dabei ein gewisses Maß an Wechselseitigkeit mit ein. Der Satz „Integration ist keine Einbahnstraße“, der sich in zahlreichen Politikdokumenten findet (etwa [Europäische Kommission 2016, 5](#)), unterstreicht, dass Einwanderung Gesellschaften verändert und von Mehrheit und Minderheiten Anpassungsleistungen erfordert. Auch hier wird ein homogenes „Wir“ einer Gruppe von „anderen“ gegenübergestellt. Integration hat sich als Begriff der politischen Debatte durchgesetzt. Wir sprechen von Integrationspolitik, Integrationsministerien und Integrationsplänen. Damit ist jedoch

nicht gesagt, dass sich die zuvor beschriebene Wechselseitigkeit der Anpassungsprozesse in allen Politikmaßnahmen wiederfindet. Wenn in diesem Buch von Integration die Rede ist, ist dieser Begriff der politischen Praxis gemeint.

Inklusion unterscheidet sich von den beiden vorigen Begriffen, da es weniger um Anpassung als um Einbindung geht. Neuhinzukommende sollen mit ihren Eigenheiten in eine von vornherein als divers verstandene Gesellschaft eingebunden werden. Mit diesem Begriff sind Veränderungen verbunden, die nicht der Wiederherstellung von gesellschaftlicher Einheit, sondern der gleichberechtigten Teilhabe aller in einer sich verändernden diversen Gesellschaft dienen. Kritische Stimmen bringen ein, dass eine neue Begrifflichkeit allein noch nicht für innovativere Konzepte sorgt ([Schröder 2013](#)). Inklusion findet jedenfalls zunehmend Eingang in politische Debatten. So wird diese etwa im neuen EU-Aktionsplan für Integration und Inklusion für die Jahre 2021 bis 2027 stark betont ([Europäische Kommission 2020](#)).

1.5 Konjunktur des Forschungsthemas Migration und Religion

Das Thema Religion im Kontext von Migration hat nicht nur in politischen Debatten Hochkonjunktur, sondern auch in der Forschung. In den Anfängen der Migrationsforschung war Religion in den seltensten Fällen Thema und wenn, dann höchstens als einer der vielen Aspekte von Kultur (siehe Hoesch 2018). Dies hat sich zunehmend geändert, sodass führende Migrationsforscher*innen heute Religion einen hohen Stellenwert in der Analyse von Migrations- und Integrationsprozessen einräumen. Für Rinus Penninx und Blanca Garcés-Mascareñas ([2016](#)) ist etwa die „religiös-kulturelle“ Dimension neben einer „sozio-ökonomischen“ und einer „rechtlich-politischen“ eine von drei Dimensionen von Integration.

Die vermehrte politische Thematisierung von Religion im Kontext von Migration und Integration und der veränderte Blick der Forschung stehen aber durchaus miteinander in Zusammenhang und verstärken sich gegenseitig. So zeigt etwa Shirin Amir-Moazami (2018) in ihrem Sammelband „Der inspizierte Muslim“ auf, wie Islamforschung politisiert wird und wurde. Im Zentrum steht dabei

die Annahme, dass ein Großteil der Forschung „den Blick aus dem Nirgendwo“ auf seinen Forschungsgegenstand richtet. Gemeint ist damit, dass für viele Forschungsarbeiten eine weiße, christliche, männliche Mittelklasse-Perspektive als unbenannte Norm funktioniert, die dieser spezifischen Lebenswelt eine Universalität unterstellt (Amir-Moazami 2018, 13). Brigitte Johansen und Riem Spielhaus (2012) thematisieren in ihrer Arbeit, wie eine spezifische Art der akademischen Wissensproduktion zu Migration und Religion von der Politik gefordert und aufgegriffen wird. Die Autorinnen untersuchen Studien, die Daten zu Menschen erheben, die der Kategorie „muslimisch“ zugeordnet werden, und stellen fest, dass die Kategorie zum Synonym für Migrant*innen wird und damit den zunehmend auf Religion schwenkenden Fokus der Integrationspolitik begleitet und forciert. Solche kritischen Auseinandersetzungen mit Migration und Religion, die etwa die Position der Forschenden und die verwendeten Kategorien reflektiert, finden sich seit einigen Jahren vermehrt in der Forschung (für einen Überblick zur Islamforschung siehe Mattes 2022; für einen Fokus auf christliche Akteur*innen siehe Polak 2017a).

1.6 Religionsvielfalt im Kontext von Migration: Einführung in die theoretischen Debatten

Die zahlreichen Facetten von Religion im Kontext von Migration und Integration, die in diesem Buch beleuchtet werden, können immer aus verschiedenen Blickwinkeln beurteilt werden. Gerade in den Geistes- und Sozialwissenschaften sind unterschiedliche Denktraditionen prägend für die Verwendung von Konzepten und die Analyse und Einschätzung empirischer Beobachtungen. So können etwa die Gründe dafür, warum etwas beforschenswert ist und worin das Erkenntnisinteresse besteht, auch bei ein- und demselben Forschungsgegenstand sehr unterschiedlich ausfallen. Daher werde ich in jedem Kapitel des Buches konkrete Fragestellungen aus verschiedenen normativen Positionen heraus beleuchten.

Insbesondere möchte ich drei Denktraditionen der Migrationsforschung – Liberale Theorien, Sozialkonstruktivismus und Multikul-

turalismustheorien – in den Blick nehmen. Diese Theorien schließen einander nicht aus, sondern können immer wieder ergänzend zueinander sprechen. Ich möchte für dieses Buch aber stets versuchen, ein möglichst klares Bild der einzelnen Argumentationsmuster zu zeichnen:

Liberale Theorien

Liberale Theorie kann als ein Sammelbegriff für politisch-philosophische Konzepte, die einen Fokus auf die Freiheit des Individuums legen, verstanden werden. Gerechtigkeit wird in liberaler Sicht oft als gleiche Freiheit für alle Individuen aufgefasst. Die Frage, was gerecht ist, ist aber auch für liberale Theoretiker*innen nicht ganz einfach zu beantworten. Ein zentraler Autor ist John Rawls, der in seiner Theorie der Gerechtigkeit vom „Schleier des Nichtwissens“ schreibt. Um eine gerechte Gesellschaft zu gestalten, müsse man sich hinter diesen Schleier stellen, der verhindert, dass man erkennt, wer welche Position in einem Gesellschaftssystem innehat. Rawls vermutet, dass aus dieser Denkweise heraus ein gerechtes Gesellschaftssystem entstehen würde, da niemand daran interessiert wäre, besonders schlechte Positionen zu schaffen (Rawls 1979).

Eine weitere Voraussetzung für größtmögliche Freiheit für alle ist Gleichheit trotz Differenz. Religionsfreiheit ist, wie alle universalen Menschenrechte, aus liberaler Perspektive ein wichtiges Gut. Verschiedene Religionszugehörigkeiten werden als Ausdruck der Freiheit des Individuums anerkannt. Ronald Dworkin, ein weiterer prägender liberaler Autor, sieht Gleichheit als Vorbedingung für Gerechtigkeit und die neutrale Rolle des Staates (Dworkin 1983). Auf politische Systeme angewandt, sind liberale Zugänge nämlich von der Idee einer solchen neutralen Rolle des säkularen Staates getragen. Für den Theoretiker John Madeley (2003) ist die staatliche Neutralität gegenüber unterschiedlichen Überzeugungen davon, was ein gutes Leben ausmacht, sogar das definierende Merkmal von Liberalismus.

Diese angestrebte Neutralität ist für den Zugang zu Religion im Kontext von Migration entscheidend. Weder soll der liberale Staat eine Religion bevorzugen, noch Minderheiten benachteiligen.

Gleichzeitig stellt sich in der Praxis die Frage, wie Gleichheit trotz religiöser Differenzen garantiert werden kann. Wie weit etwa müssen religiöse Bedürfnisse in politische Systeme und Institutionen eingebettet werden? Unter dem Stichwort „angemessene Vorkehrungen“ (*reasonable accommodation*) wird besprochen, welcher Aufwand etwa zur Umsetzung von Speisevorschriften im Militär oder die Frage der Bereitstellung von Gebetsräumlichkeiten gerechtfertigt ist. Wie kann außerdem damit umgegangen werden, dass eine Gleichbehandlung bei ungleicher Ausgangslage zu ungleichen Ergebnissen führt? Der Begriff der relationalen Neutralität nimmt darauf Bezug, wie eine neutrale Position des Staates auszusehen hat, die nicht größere und besser etablierte Gruppen bevorzugt. Zahlreiche Forschende haben liberale Theorien in unterschiedliche Richtungen weitergedacht (siehe dazu unter anderen [Barclay 2007](#); [Bonotti 2012](#); Galston 2002; Laborde 2013; [Maffettone 2014](#)). Ihre Überlegungen werden uns in den praktischen Beispielen, die in den einzelnen Kapiteln des Buches aufgeworfen werden, begleiten.

Der Zugang zu Differenz und damit auch der Religionsbegriff, der in den liberalen Theorien zum Einsatz kommt, ist jedenfalls ein essenzialistischer. Religion gilt als eine Form der Differenz, die als solche nicht hinterfragt wird. Religion wird meist auf ein Glaubenssystem von Doktrinen reduziert, während Zuschreibungen, soziale Praktiken und die Vielfalt der Formen religiöser Gemeinschaftsbildung meist ausgeblendet werden. Was das bedeutet, wird verständlicher, wenn man betrachtet, wie die konstruktivistische Sichtweise, die sich als zweite Denktradition durch dieses Buch zieht, Religion wahrnimmt.

Sozialkonstruktivismus

Ansätze wie Intersektionalitäts- und Rassismustheorien nehmen eine konstruktivistische Perspektive ein. Hier wird davon ausgegangen, dass Gruppenzugehörigkeiten sozial konstruiert und Ausdruck von Machtverhältnissen sind. Diese basieren auf einer wissenssoziologischen Herangehensweise, die sich dafür interessiert, wie diese Konstruktion gesellschaftlicher Realität funktioniert (Berger/Luckmann 1967). Vielen Menschen sind solche Zugänge etwa aus dem

Bereich der Geschlechterforschung bekannt. Konstruktivistische Zugänge weisen darauf hin, dass die binäre Geschlechtlichkeit von Mann und Frau mit jeweils fixen Eigenschaften (auch) eine Zuschreibung ist, die in Diskursen und sozialen Praktiken erzeugt wird (einen Überblick bietet Schößler 2010). Ebenso ist es leicht nachvollziehbar, dass Rassismus nicht auf tatsächlichen Merkmalsunterschieden zwischen Menschengruppen beruht, sondern auf den Zuschreibungen, die in Bezug auf manche Merkmale gemacht werden (siehe dazu [Gilroy 1998](#); [Lentin 2008](#)).

Trotzdem sind die Konsequenzen solcher Zuschreibungen sehr real und haben unmittelbare Auswirkungen auf die Betroffenen, aber auch auf Sozialgefüge im Größeren. Innerhalb dieser Sozialgefüge sind Menschen positioniert und mit Differenzkategorien assoziiert (Anthias 2006; Guibernau 2013; [Yuval-Davis 2007](#)). Das Zusammenfallen von dominanten Merkmalen – etwa beim viel diskutierten „alten, weißen Mann“, der zum Synonym für gesellschaftliche Macht(-ansprüche) geworden ist – kann die Vormachtstellung einzelner Differenzkategorien noch verstärken. Dasselbe gilt umgekehrt für das Zusammenfallen minoritärer Merkmale, wie es zum Beispiel bei schwarzen Frauen der Fall ist. Ihr Beitrag zu feministischen Debatten, die lange vornehmlich unter weißen Frauen geführt wurden, führte zur Entwicklung von Theorien der sogenannten Intersektionalität. Berühmt wurde die Rede von Sojourner Truth bei einer Veranstaltung zu Frauenrechten in Ohio im Jahr 1851. Die US-amerikanische ehemalige Sklavin Truth stellte fest, dass sie selbst mit ganz anderen Problemen zu kämpfen hatte als die weißen Frauen bei derselben Veranstaltung, und fragte provozierend: „Bin ich denn keine Frau?“ („Ain’t I a woman?“; siehe [Hallsal 1997](#)).

Religion wird aus konstruktivistischer Perspektive als Zuschreibung und Selbstzuschreibung, als eine Differenzkategorie im intersektionalen Zusammenspiel, verstanden. Zunehmend zeigt Forschung aus dieser Denktradition auf, wie Religion als Marker der Grenzziehung dient ([Korteweg/Yurdakul 2009](#); [Mattes 2017b](#)). Religion wird zum Gegenstand von „Othering“, der Projektion von negativen Merkmalen auf eine Gruppe „der Anderen“, aus deren Ausgrenzung das Entstehen einer positiv besetzten „Wir-Gruppe“

resultiert (siehe [Schönhuth 2006](#)). Religion oder auch Säkularität könne dabei je nach Besetzung sowohl Merkmal der Ingroup als auch der Outgroup² sein (siehe dazu etwa Asad 2003; [Joppke 2013](#)).

Multikulturalismustheorien

Ebenfalls mit Gruppen befasst, jedoch aus gänzlich anderer Perspektive, sind Multikulturalismustheorien, die dritte Denktradition, die in die Diskussionen dieses Buches miteingebracht wird. Multikulturalistische Zugänge beschäftigen sich mit Fragen von Repräsentation, Partizipation und Rechten von (religiösen) Minderheiten. Grundlegende Annahme dabei ist, dass Minderheiten aufgrund ihrer gruppen-spezifischen Merkmale als Minderheiten eingebunden werden sollen, da sie sonst von der Mehrheit dominiert und ihre Interessen nicht berücksichtigt werden.

Wie in den liberalen Theorien wird hier Differenz essenzialistisch betrachtet. Die Andersheit von Minderheitengruppen begründet ihre gesellschaftliche Exklusion und den Ruf nach Einbindung über multikulturalistische Zugänge. Will Kymlicka, ein wichtiger Vertreter des Multikulturalismus, begründet dessen Notwendigkeit mit dem Scheitern der Sicherung von Gruppenrechten in liberalen Systemen (Kymlicka 1995). Multikulturalistische Perspektiven fordern, dass Gleichheit durch eine besondere Achtung und Einbettung von Differenz sichergestellt wird. Auch hier haben sich zahlreiche Autor*innen Gedanken über eine Vielzahl von Fragestellungen gemacht, die von politischer Repräsentation über religiöse oder sprachliche Ausnahmeregelungen bis hin zu separaten Strukturen in Bereichen wie Bildung und Gesundheit reichen ([Banting/Kymlicka 2013](#); Koenig/de Guchteneire 2007; [van der Horst/Ouwehand 2012](#); [Wright/Bloemraad 2012](#)).

Während lange Zeit vor allem ethnische und sprachliche Minderheiten im Blick der Multikulturalismusforschung waren, wird nun

² Die Begriffe Ingroup und Outgroup beziehen sich auf die Überlegung einer symbolischen Grenzziehung (siehe [Kapitel 3.1](#)) zwischen jenen, die als zugehörig beschrieben werden (Ingroup) und jenen, die als anders, fremd, problematisch und nicht zugehörig beschrieben werden (Outgroup).

Religion zunehmend zum dominanten Thema. Zu den wichtigsten Forschenden auf diesem Gebiet zählt Tariq Modood, der sich der wachsenden Relevanz von religiösen Minderheiten als Zielgruppe multikulturalistischer Politik bewusst ist (Modood 2019). Für ihn ist Religion eine Facette kultureller Diversität, deren Nichtachtung zu Diskriminierung und Ausgrenzung führt. Hierin liegt auch eine Parallele zur konstruktivistischen Denktradition der Rassismusforschung, die stets die Machtverhältnisse hinter Differenzkategorien hervorhebt (Abbas 2007). Ralph Grillo (2010) beschreibt etwa, dass er im multikulturalistischen System Großbritanniens eine Entwicklung von „‘race’ to ‘faith’“, also hin zur Religionskategorie als wesentliches Gruppenmerkmal für multikulturalistische Politik, beobachtet. Dabei stellt er fest, dass sich – parallel zu rassistischen Politikstrukturen – auf Religion bezugnehmende Ausgrenzungsprozesse beobachten lassen.

In den folgenden Kapiteln wird auf die grundlegenden Positionen dieser drei Denkrichtungen immer wieder Bezug genommen werden. Jede dieser Herangehensweisen ermöglicht es, andere Dinge zu sehen, zu verstehen und zu kritisieren. Es ist mein Anliegen, damit sowohl die Vielfalt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religion im Kontext von Migration zu veranschaulichen als auch den gesellschaftlichen Fragestellungen in ihrer Komplexität Rechnung zu tragen.

Infokasten 2: Religionsbegriff

Wovon sprechen wir, wenn wir von Religion sprechen? Diese Frage stellt die Religionswissenschaft, jene Disziplin, welche die konfessionsungebundene Erforschung des Phänomens Religion ins Zentrum stellt, vor eine bisher ungelöste Aufgabe. Daher ist es auch nicht so einfach möglich, eine genaue Abgrenzung des Untersuchungsgegenstandes dieses Buches vorzunehmen. Grundsätzlich wird zwischen funktionalen und substanziellen Religionsdefinitionen unterschieden (für einen Überblick siehe Haring 2008).

Substanzielle Definitionen versuchen, zu benennen, *was Religion ist*. Annäherungen erfolgen über Begrifflichkeiten wie Transzendenz,

außerweltliche Macht, das Heilige etc. Diese Definitionsversuche scheitern meist an einer zu sehr an die Ideen monotheistischer Offenbarungsreligionen angelehnten und daher zu engen Verfasstheit. Sie scheitern an der schier endlosen Vielfalt an Religionsformen. Zahlreiche Phänomene, die mit diesen Kategorien nicht erfasst, aber trotzdem als Religion verstanden werden, oder die man so verstehen möchte, werden nicht miteinbezogen.

Zudem stellt sich die Frage nach der Beurteilung von Konzepten wie Transzendenz, Heiligkeit und außerweltliche Macht. Diese sind mit empirischen Methoden schlicht nicht greifbar und daher für sozialwissenschaftliche Forschung kaum eine akzeptable Ausgangsbasis. In der Religionsphänomenologie wurde lange Zeit versucht, das Wesen von Religion mittels diagnostischer Methoden zu erschließen, was nach der sogenannten kulturwissenschaftlichen Wende in der Religionswissenschaft ab den 1960er-Jahren aber weitgehend abgelehnt wurde.

Einen anderen Weg gehen funktionale Definitionen, die benennen, *was Religion tut*. Hier werden die Funktionen von Religion für Menschen und ihre Sozialsysteme aufgelistet und anhand der Erfüllung von Kriterien wird entschieden, ob es sich um Religion handelt oder nicht. Dieser Definitionsansatz, der eher einem sozialwissenschaftlichen Zugang entspricht, birgt immer die Gefahren der Beliebigkeit oder einer zu engen Definition. Es gelingt schlicht und einfach nicht, eine immer treffsichere Liste an Funktionen von Religion zu erstellen, die weder wesentliche Religionstraditionen ausschließt noch alle möglichen Phänomene, die eigentlich nicht gemeint sind, miteinschließt.

Einen Ausweg suchen die sogenannten Dimensionsmodelle, die verschiedene Dimensionen benennen und davon ausgehen, dass, damit von Religion gesprochen werden kann, mehrere, aber nicht notwendigerweise alle Dimensionen auftreten müssen. Hier wird mit dem gearbeitet, was Ludwig Wittgenstein als „Familienähnlichkeit“ bezeichnet ([Geldsetzer 1999](#)). Solche Dimensionsmodelle wurden von verschiedenen Forschenden vorgelegt, darunter etwa von Ninian Smart (1999), der sieben Dimensionen von Religion beschreibt:

- Erfahrungsdimension: vorwiegend im Privaten verortete emotionale, affektive Ebene von Religion;
- Soziale Dimension: Glaubenssysteme, die in der Gruppe geteilt und praktiziert werden;
- Rituelle Dimension: Zeremonien der Religion, privat und öffentlich, allein und in Gemeinschaft;

- Materielle Dimension: Symbole und Gegenstände der Glaubenspraxis;
- Mythische Dimension: Narrative, welche die menschliche Verortung im Sein erörtern;
- Ethische Dimension: Regeln und Richtlinien für ein gutes Leben;
- Doktrinäre Dimension: Systematik religiöser Lehren und die intellektuelle Auseinandersetzung damit.

Alle diese Dimensionen werden im Laufe des Buches vorkommen. Die Erfahrungsdimension von Religion wird etwa in der Bedeutung von Religion für das Individuum im Zuge von Migrationsbiografien spezifisch relevant. Diese Relevanz drückt sich auch in der sozialwissenschaftlich präsentesten sozialen Dimension von Religion aus, wenn es zu Vergemeinschaftung und einer veränderten Religionslandschaft kommt. Die rituelle und materielle Dimension wird im Migrationskontext etwa durch die auszuhandelnden rechtlichen Regelungen zu Ritualen und Symbolen Thema. Ebenso zeigen sich die doktrinäre, die mythische und die ethische Dimension in Bereichen wie Religionsunterricht und Werthaltungen sowie in der Auseinandersetzung darüber.

Zentral für dieses Buch ist außerdem die Kombination aus einer essenzialistischen und einer konstruktivistischen Perspektive auf Religion, wie sie bereits in den Erläuterungen zu liberaler Theorie einerseits und Sozialkonstruktivismus andererseits ausgeführt wurde. Diese konzeptionellen und theoretischen Blickwinkel ermöglichen eine Annäherung an Religion als ein niemals abgeschlossenes Phänomen, das im Zuge von Migrationsprozessen zunehmend von Interesse für Politik und Gesellschaft zu sein scheint.

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.

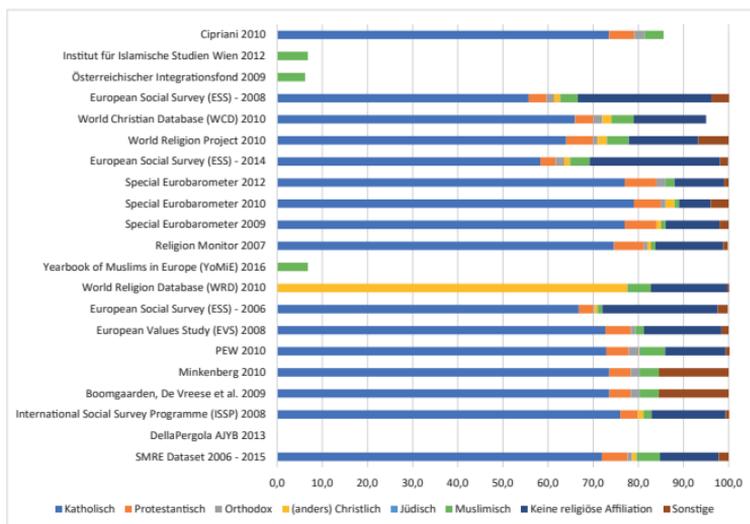
Werden heute Zahlen zur allgemeinen Religionszugehörigkeit in Österreich angegeben, sind dies immer Schätzungen oder demographische Prognosen. Je nach Ausmaß der Sorgfalt und gewähltem Modus in der Erstellung bauen Zahlenangaben auf der Volkszählung 2001, auf den gelisteten und geschätzten Mitgliederzahlen 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

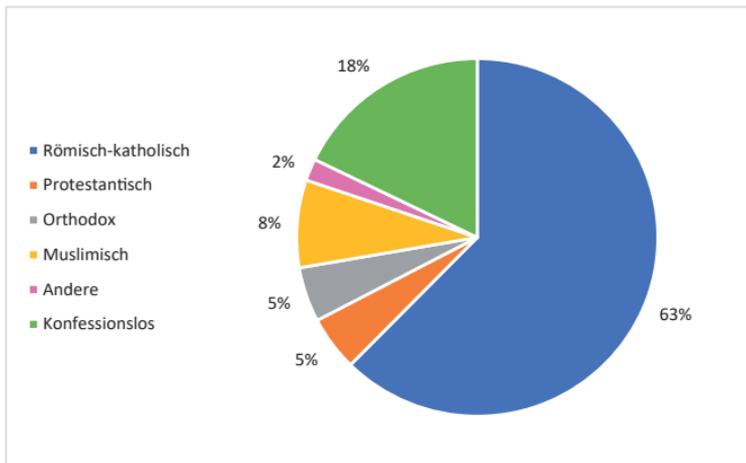
Gerade die Schätzung der Zahl der Muslim*innen in Österreich ist immer wieder ein Politikum. Forscher*innen sind dabei mit der schwierigen Situation konfrontiert, dass sie Annahmen treffen, um Zahlen abschätzen zu können. Dass es sich dabei um geschätzte Szenarien handelt, fällt in der politischen Debatte 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, [RGI. 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](http://religion.orf.at)). 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/Grabenwarter 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 Birliği/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.

3 Religion im Migrationsdiskurs: Wann werden Migrant*innen als religiös wahrgenommen?

Neben den institutionellen und soziokulturellen Verknüpfungen von Religion und Migration, wie sie im letzten Kapitel behandelt wurden, sind die diskursiven Verbindungen dieser beiden Themenbereiche von besonderem Interesse. Gesellschaftliche Institutionen und gesellschaftliche Diskurse sind schließlich in einer Dialektik an der Produktion und Reproduktion von gesellschaftlichem Wissen beteiligt ([Buchna 2019](#)). Was wir zum Thema Migration als wahr empfinden, ist auch diskursiv geschmiedet. Der Diskurstheoretiker Michel Foucault spricht in Bezug auf Diskurse von einer Politik der Wahrheit:

Die Wahrheit ist von dieser Welt; in dieser Welt wird sie aufgrund vielfältiger Zwänge produziert, verfügt sie über geregelte Machtwirkungen. Jede Gesellschaft hat ihre eigene Ordnung der Wahrheit, ihre „allgemeine Politik“ der Wahrheit: d. h. sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren lässt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die einen oder anderen sanktioniert werden; es gibt einen Status für jene, die darüber zu befinden haben, was wahr ist und was nicht. (Foucault 1978, 51)

Was hier sehr abstrakt klingt, wird dort, wo Ein- und Ausschluss von Menschen aufgrund ihrer (zugeschriebenen) Gruppenzugehörigkeit passiert, sehr konkret. Der hegemoniale Migrationsdiskurs, also all jenes Wissen, das in Bezug auf Migration aufgrund bestehender Machtverhältnisse als wahr angenommen wird, ist von problematisierenden Bildern geprägt. Kriminalität, Bedrohung und Fremdheit sind bestimmende Elemente des Migrationsdiskurses ([Spielhaus 2009](#)). Viele europäische Länder, darunter Österreich, sind aufgrund ihrer wachsenden politischen und wirtschaftlichen Stabilität in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Ländern der Emigration zu Zielländern von Wanderungsbewegungen geworden. Bei einer

nur geringen Erweiterung des Blicks aber zeigt sich, dass Zu- und Abwanderung keine neuen Phänomene sind, sondern immer prägend waren (Exenberger 2021). Dennoch haben sich das Ausmaß von Wanderungsbewegungen und die überwundenen Distanzen stark erhöht.

2019 haben 23,7 Prozent der Menschen, die in Österreich leben, einen sogenannten Migrationshintergrund ([Statistik Austria 2020](#)). Etwa drei Viertel von ihnen sind selbst zugewandert; ein Viertel dieser Gruppe hat Eltern, die im Ausland geboren wurden. Migration ist damit keinesfalls ein Randphänomen oder eine Ausnahmereisnerung, sondern bestimmendes Merkmal österreichischer Realität. Dies betonen Vertreter*innen des Konzeptes der Migrationsgesellschaft, das versucht, den Blick auf Migration zu verändern: „Allgemein gesprochen ist eine Migrationsgesellschaft eine Gesellschaft, für die die Zuwanderung von Menschen konstitutiv ist und die dies auch anerkennt.“ ([Panagiotidis 2019](#))

Diese Anerkennung von Migration als konstitutives Element spiegelt sich im Migrationsdiskurs aktuell kaum wider. Das trifft insbesondere auch auf die Überschneidungen von Religion und Migration zu. Hier genügt es zumeist, das allgemeinere Thema Religion auf muslimische Minderheiten und christliche Mehrheiten zu beschränken, denn zugespielt formuliert kommt Religion im Migrationsdiskurs konkreter in zwei Ausformungen vor: Zum einen entdecken Rechtspopulist*innen und Konservative Bezugnahmen auf das Christentum für sich (wieder). Zum anderen sind Muslim*innen und der Islam in den vergangenen Jahren zunehmend als „die Anderen“ konstruiert worden. Nicht alle Migrant*innen werden als religiös wahrgenommen und adressiert. Christ*innen, Buddhist*innen oder jüdische Zugewanderte werden zuallermeist nicht (in erster Linie) aufgrund ihrer Religion angesprochen. Umgekehrt werden Menschen aus mehrheitlich muslimischen Länder oft unhinterfragt als religiös verstanden.

Neben politischen Akteur*innen sind insbesondere Massenmedien prägend für hegemoniale Diskurse. Zahlreiche Studien zeigen detailliert auf, wie und in welchem Ausmaß Mediendiskurse in Bezug auf den Islam funktionieren und wie sich eine überwiegend

negative Berichterstattung perpetuiert (siehe zum Beispiel [Ahmed/Matthes 2017](#); [Dolezal/Helbling/Hutter 2010](#); [Hafez 2010](#); [Spielhaus 2009](#)). Eine Studie der Schweizer Medienbeobachtungsstelle Medien Tenor zeigt etwa für Deutschland, dass auf einen Bericht über die christlichen Kirchen 2015 mehr als 3,6-mal so viele Berichte über den Islam kommen ([Media Tenor 2016](#)). Die Berichterstattung ist nicht nur deutlich intensiver, sie ist auch viel negativer: Über 80 Prozent der Artikel in deutschen Medien waren ablehnend. Zum Vergleich: Dies war nur bei 18,6 Prozent der Artikel zur Katholischen Kirche und bei 13,5 Prozent der Artikel zur Evangelischen Kirche der Fall ([Pro Medienmagazin 2016](#)). Hier finden sich in zahlreichen europäischen Ländern vergleichbare Ergebnisse.

Im folgenden Kapitel soll nachvollzogen werden, wie sich die prominente Stellung des Islam als „das Andere“ des Migrationsdiskurses in den vergangenen Jahrzehnten entwickelt hat. Dazu ist es notwendig, auf Integrationspolitik, internationale Entwicklungen und die Versuche zur Regulierung von Migrationsbewegungen zu blicken.

3.1 Religion als Kategorie zur Benennung von Migrant*innen: Von „Gastarbeitern“ zu „Muslimen“?

Kaum ein Text zu Migration und Integration kommt ohne den Verweis auf die nach Rotationsprinzip gestaltete Arbeitsmigration ab den 1960er-Jahren, das System der sogenannten Gastarbeit, aus. Die Erzählung, die noch zu Beginn dieses Jahrtausends überall zu lesen war, ging für gewöhnlich so: Arbeitskräfte seien benötigt und aus ärmeren Regionen Südeuropas und der Türkei rekrutiert worden. Der ursprüngliche Plan, dass diese Arbeitskräfte nach der vorgesehenen Zeit mit dem verdienten Geld wieder in ihre Herkunftsländer zurückkehren, sei weder für die Unternehmen, die Arbeitskräfte brauchten, noch für die Menschen, die kamen, praktikabel gewesen. Daher seien sie länger geblieben und irgendwann für immer. Es seien Familiennachzug und der Aufbau von Existenzen in Österreich gefolgt. Aus dieser Verkettung von als unvorhergesehen verstandenen Entwicklungen ergäbe sich ein bis heute nachwirkendes Integrationsdefizit. Die Menschen, die kamen, hätten einen geringen

Bildungsstand aufgewiesen. Da nicht absehbar gewesen sei, dass es sich um dauerhafte Migration handelte, hätte es keine Angebote zum Erlernen der deutschen Sprache gegeben und so sei eine Problemgruppe entstanden ([Fassmann 2015](#)).

Erzählt man diese Geschichte heute, zeigt sich aber ein „Problem“: Mittlerweile haben die Kinder der Gastarbeiter*innen der 1960er- und 1970er-Jahre in Österreich Kinder bekommen; diese wurden, wie oft schon ihre Eltern, in österreichischen Schulen sozialisiert, sind am österreichischen Arbeitsmarkt eingebunden und zunehmend auch laut Reisepass Österreicher*innen. Das Gastarbeitsregime gibt es nicht mehr, „die Anderen“ von damals taugen nicht mehr zur Abgrenzung. Und trotzdem, noch mehr als zu Zeiten des Gastarbeitsregimes, wird mit Migration und der Ausgrenzung von Migrant*innen Politik gemacht.

„Boundary-Making“, Grenzziehung, ist ein sozialwissenschaftliches Konzept, mit dem die diskursive Produktion von Ein- und Ausschlüssen in soziale Gefüge analysiert wird. Aufbauend auf der Idee, dass Gruppen nicht einfach existieren, sondern durch ihre Abgrenzung und ihre Benennung erzeugt werden, wird mit diesem Ansatz danach gefragt, wie „das Eigene“ und „das Andere“ entsteht. Die sozialkonstruktivistische Boundary-Forschung kommt ursprünglich aus der ethnografischen Auseinandersetzung mit Ethnizität (Barth 1998) und wurde auch in diesem Kontext weiterentwickelt (Wimmer 2013). Dabei wird Ethnizität verstanden als

eine imaginierte Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die auf einem Glauben an geteilte Kultur und gemeinsame Abstammung beruht. Dieser Glaube stützt sich auf kulturelle Praktiken, Ursprungsmythen oder körperliche Ähnlichkeiten; die Mitgliedschaft wird meist als askriptiv, primordial und unhintergebar vorgestellt. (Hirschauer 2014, 171)

Aus diesem Verständnis von Ethnizität lassen sich allgemeinere Schlüsse über die Kontingenz von Zugehörigkeit ziehen. Zugehörigkeitskategorien sind Resultate komplexer Aushandlungsprozesse, die Narrative des Eigenen und des Anderen sowie Zuschreibungen von außen beinhalten. Im Kontext von Migration stehen, trotz

schwindender Bedeutung, Nationalstaaten im Fokus, da Wanderungsbewegungen erst dann als internationale Migration wahrgenommen werden, wenn Nationalstaaten bestehen. Die Differenzierung zwischen „Einheimischen“ und „Ausländer*innen“ bezieht sich, abgesehen von der auch im Rechtsstatus der Staatsbürgerschaft abgebildeten legalen Zugehörigkeit, auf die „vorgestellte Gemeinschaft“ der Nation (Anderson 1991), die im Zuge der Herausbildung von Nationalstaaten auch kollektive Identitäten für große Populationen anzubieten versucht. Nur mit dem Blick auf solche Versuche, kollektive Identitäten zu benennen, ist verständlich, warum Menschen, die rechtlich „Einheimische“, also Staatsbürger*innen sind, trotzdem als nicht zugehörig konstruiert und adressiert werden oder sich vielleicht auch gar nicht als zugehörig empfinden können.

Kulturelle Differenzen werden vielfach als Bedrohung für die konstruierte Einheit der Nation wahrgenommen. Adrian Favell bezeichnet Integrationspolitiken aus diesem Grund auch als eine Form des „nation-building“ (Favell 2003, 5). Ähnlich formulieren es Forscher*innen der Universität Toronto: „Integration policy debates are usefully thought of as negotiations over how best to craft a shared national identity in a social context transformed by immigration.“¹⁰ (Korteweg/Triadafilopoulos 2013, 115)

Während nationalistisch orientierte Interessen zumeist auf eine möglichst hohe kulturelle Kohäsion der Bevölkerung abzielen, löst Migration im Allgemeinen und religiöse Diversifizierung infolge von Migration im Besonderen eine gegenteilige Entwicklung aus. Die Bevölkerung wird durch Migration in vielerlei Hinsicht diverser. Wer aber als fremd wahrgenommen wird, verändert sich mit der Zeit. In den 1970er-Jahren war in Wien auf Plakaten zu lesen: „I haaß Kolaric, du haaßt Kolaric, warum sogn’s zu dir Tschusch?“ (Demokratiezentrum Wien 2020). Das spiegelt auch die Ausgrenzungserfahrungen vieler Gastarbeiter*innen wider. Heute werden etwa Menschen aus Kroatien,

¹⁰ Integrationspolitische Debatten können sinnvollerweise als Verhandlungen darüber verstanden werden, wie eine geteilte nationale Identität in einem durch Migration transformierten Kontext am besten gestaltet werden soll.

die als EU-Bürger*innen unbürokratisch in Österreich leben und arbeiten können, kaum mehr in diesem Ausmaß als Fremde ausgegrenzt.

Zugehörigkeit zur imaginierten Gemeinschaft stützt sich immer wieder auch auf Religion. Wenn christliche Leitkultur ([Pautz 2005](#)) und das jüdisch-christliche Abendland ([Bax 2017](#)) beschworen werden, passiert das in Bezugnahme auf Religion als ein Merkmal des Eigenen, aber nicht unbedingt aus dem jeweiligen religiösen Verständnis von Zugehörigkeit heraus. „Religiöse Zugehörigkeit braucht dagegen nicht nur ‚Gemeinsamkeitsglauben‘, sondern gemeinsamen Glauben, setzt also an Überzeugungen an“, so der Soziologe Stefan Hirschauer (2014). Die oft von Religionsvertreter*innen bemängelten Vereinnahmungen von Religion für nationalistisch ausgerichteten Politiken zeugt von nur bedingt geteiltem gemeinsamem Glauben. Hier geht es nicht um die Verbreitung von Glaubensinhalten, sondern um Politik der Grenzziehung ([Korteweg/Triadafilopoulos 2013](#); Marzouki/McDonnell/Roy 2016). Eine solche Politik der Grenzziehung arbeitet mit starker Emotionalisierung und nutzt das Schüren von Ängsten, um für ihre Anliegen zu mobilisieren (Moisi 2009; Wodak 2016; Bude 2016, Renz 2018).

Auch wenn keine genauen Zahlen vorliegen (siehe [Infokasten 3](#): Zahlen Religionszugehörigkeit), lässt sich anhand von Zahlen zur Staatsangehörigkeit und der im Herkunftsland gegebenen Religionslandschaft relativ zuverlässig annehmen, dass die Mehrheit der ausländischen Staatsangehörigen in Österreich Christ*innen oder Konfessionslose sind. Die gesicherten Zahlen der Volkszählung 2001 zeigten das jedenfalls ([Statistik Austria 2007b](#)). Dennoch entsteht der Eindruck, Migration sei überwiegend muslimisch. In Integrationspolitiken und im Sprechen über Migration ist die Thematisierung des Islam zum Fixpunkt geworden. Dies ist aber eine eher neue Entwicklung. In den parlamentarischen Debatten zum Thema Migration, anhand derer das politische Sprechen über Migration langfristig nachvollzogen werden kann, wird erst ab dem Jahr 2006 vermehrt über Muslim*innen im Kontext von Migration gesprochen. Zuvor finden sich nur vereinzelte Bezugnahmen. Jörg Haider skizzierte etwa bereits in den 1990er-Jahren im Nationalrat ein Bedrohungsszenario durch muslimische Schulkinder:

Uns ist nicht verborgen geblieben, daß wir in Wien schon Schulen haben, in denen mehrheitlich moslemische Kinder sitzen, deren Eltern, weil ihre Kinder die Mehrheit in der Klasse sind, heute bereits verlangen, daß das Kruzifix aus der Klasse entfernt wird. (Österreichischer Nationalrat 1992, 90)

Islamistischer Terrorismus war ab 2001 verstärkt außen- und sicherheitspolitisches Thema ([Reiter 2011](#)). Dennoch wird die Thematisierung von Religion im Kontext von Migration in erster Linie von der Neupositionierung der FPÖ in den Jahren 2005 und 2006 ausgelöst: „Wien darf nicht Istanbul werden“, plakatierte die FPÖ noch 2005 im Wiener Wahlkampf. Im Nationalratswahlkampf 2006 wurde die für die nächsten 15 Jahre bestimmende Botschaft der FPÖ mit „Daham statt Islam“ auf den Punkt gebracht (siehe dazu de Nève 2011). In der Wähler*innenmobilisierung fokussierte die populistische Rechts-außen-Partei zunehmend auf die Grenzziehung zwischen einem „Wir“, das immer wieder als christlich bezeichnet wurde ([Mourão Permoser 2014](#); [Wagenvoorde 2019](#)) und „den Anderen“, die mit dem Marker Islam/muslimisch versehen wurden (Rosenberger/Hadj-Abdou 2013).

Nach Pieter de Wilde ([2007](#)) erfolgt der Prozess der Politisierung eines Themas in drei Schritten: Nachdem politische Akteur*innen ein Thema auf die Agenda setzen, kommt es zu einer Polarisierung von Meinungen, worauf eine intensivierete Debatte folgt, die öffentliche Resonanz findet. Ergebnis eines Politisierungsprozesses ist, dass sich alle Akteur*innen zum politisierten Thema positionieren müssen, da die öffentliche Resonanz diesbezüglichen Druck aufbaut. Migration ist dabei schon deutlich länger politisiert, als der zunehmend damit verknüpfte Themenkomplex Islam. In Europa lässt sich diese Entwicklung in zahlreichen Ländern nachvollziehen. Wie bereits erwähnt, schreibt Stefano Allievi ([2005](#)) in einem Beitrag mit dem Titel „How the immigrant has become Muslim“ über die Eigen- und Fremdwahrnehmung von Migrant*innen als muslimisch. Während Migrant*innen zwar den Islam im Gepäck gehabt hätten, wurden die meisten nicht als islamisch, sondern als türkisch, algerisch, marokkanisch etc. verstanden und die Religion sei in den Koffern verblieben. Dies ändert sich heute zunehmend und Religion wird zum Label, mit dem politische

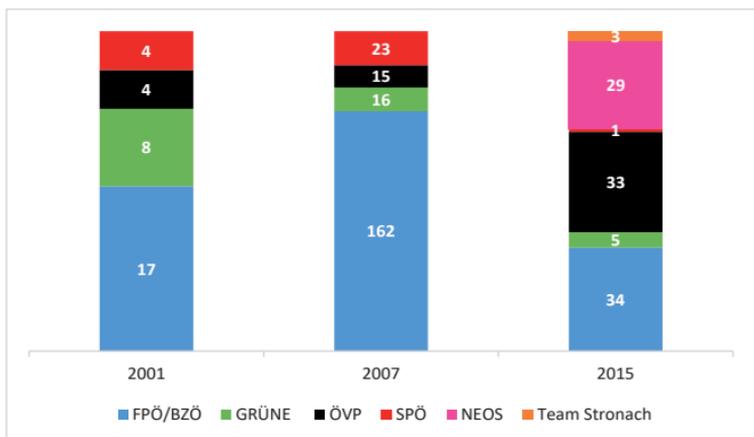
Akteur*innen die Zielgruppe von Integrationspolitik benennen, aber auch zum Label, unter dem sich viele Migrant*innen selbst einfinden. Riem Spielhaus (2009) beschreibt, wie der mediale Diskurs um den Islam eine muslimische Gemeinschaft innerhalb Deutschlands überhaupt erst erzeugt. Auch Ralph Grillo (2010) beschreibt in seinem Artikel „From ‘race’ to ‘faith’“, wie sich das britische multikulturelle System zunehmend auf Religionsgruppen fokussiert hat. Diese bereits in der Einleitung genannten Beispiele stellen eine Auswahl an wissenschaftlichen Arbeiten zu einem evidenten Veränderungsprozess dar, der in weiten Teilen Europas in jüngerer Vergangenheit zu beobachten war.

Begründet wird dieser Kategorienwechsel in der Forschung häufig mit der „Regierbarkeit“ von Religionsgruppen (Tezcan 2007). Im Gegensatz zu immer vager werdenden Benennungen wie „Menschen mit Migrationshintergrund“, „Migrant*innen der dritten/vierten Generation“, benennen Politiker*innen mit dem Islam und den Muslim*innen eine scheinbar konkrete Gruppe. Dass dem keineswegs der Fall ist, weil der Islam beziehungsweise die Muslim*innen in Europa sehr heterogen sind und unterschiedliche religiöse, politische, ethnische und nationale Zugehörigkeiten umfassen, gerät dabei in den Hintergrund. Die Muslim*innen in Österreich reichen von kürzlich angekommenen Asylsuchenden aus dem mittleren Osten über Menschen, die schon vor Jahrzehnten etwa vom Balkan oder aus der Türkei als Arbeitsmigrant*innen gekommen sind, bis hin zu Menschen, die bereits seit Generationen Österreicher*innen sind, und selbst damit ist die muslimische Vielfalt im Land nur bruchstückhaft beschrieben. Manche Muslim*innen sind streng religiös, andere haben eher einen traditionsgebundenen Zugang, vergleichbar mit Christ*innen, deren Religionspraxis sich auf das Feiern von Weihnachten und Übergangsriten wie Hochzeiten beschränkt. Klar ist jedoch, dass der auf den Islam fokussierte Diskurs Menschen mit Bezügen zum Islam (sei es in der Familie oder im Herkunftsland) unter Identifikationsdruck bringt. Während Zugehörigkeit zur Mehrheitsreligion eine gewisse Selbstverständlichkeit mit sich bringt, die wenig Erklärung bedarf, wird von Menschen mit Bezügen zum Islam kontinuierlich erwartet, sich zur Kategorie Muslim*in zu positionieren ([Brubaker 2013a](#)). Das löst wiederum Reaktionen bei Betroffenen

aus, die sich mit dieser Kategorie nicht primär aus religiösen Gründen, sondern aus der Position als Minderheit heraus identifizieren.

Im politischen Diskurs ist kaum von unterschiedlichen Lebenswelten unter Muslim*innen die Rede. Dies hängt auch damit zusammen, dass jene am Diskurs Beteiligte, die das Sprechen über den Islam und die Muslim*innen vorantreiben, aus politischem Kalkül ein Interesse an Ausgrenzung und pauschaler Herabwürdigung einzelner Minderheitengruppen haben. Für Österreich lässt sich in der Analyse von Parlamentsprotokollen zu Integrationsdebatten zeigen, dass sich die Benennung von Migrant*innen als Muslim*innen gemeinsam mit der Agenda der rechtspopulistischen Parteien entwickelt. Diesem begegnen dann zunächst Die Grünen mit einer Gegenposition und es kommt zu einem Prozess der Polarisierung. Parteien an den politischen Rändern können sich hier gut profilieren (Gruber 2014). Die sogenannten Mainstreamparteien kommen in den darauffolgenden Jahren durch die Themenführerschaft der FPÖ unter Druck und werden durch die verstärkte Polarisierung des Themas gezwungen, sich zu positionieren. Der Begriff der Themen

Grafik 3: Anteil der Wortbeiträge zu Islam/Muslim*innen in parlamentarischen Integrationsdebatten der Jahre 2001, 2007 und 2015 nach Parteien



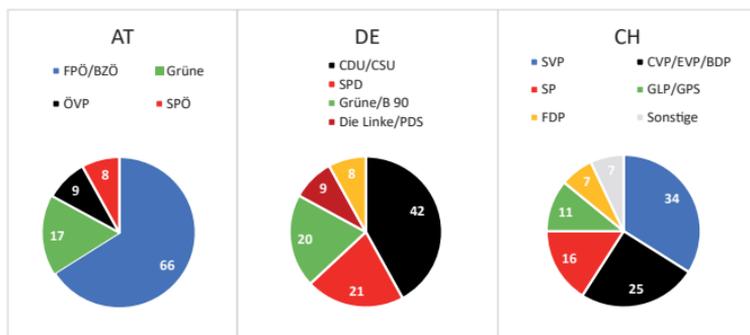
Quelle: eigene Erhebung und Darstellung, siehe auch Mattes 2021, 226.

führerschaft meint in der Politikwissenschaft, dass Wähler*innen einer Partei oder Person die Fähigkeit zuschreiben, ein bestimmtes Politikproblem besser als andere Mitbewerber*innen lösen zu können (Stubager 2018, 349). Cas Mudde (2016a) beschreibt, wie sich in ganz Europa im Wesentlichen zwei Reaktionen der Mainstreamparteien auf vergleichbare Prozesse beobachten lassen, nämlich die (teilweise) Übernahme rechtspopulistischer Positionen oder ein Verfallen ins Schweigen zu diesem Thema. Nach der in Österreich zunächst von der FPÖ ausgehenden Fokussierung auf antimuslimische und antiislamische Ressentiments ist mit der Zeit eine Übernahme vieler Inhalte durch andere Parteien beobachtbar.

In [Grafik 3](#) wird der Anteil der jeweiligen Nationalratsparteien am Sprechen über den Islam beziehungsweise Muslim*innen im Integrationskontext in Prozent dargestellt. Im Zeitverlauf zeigt sich, wie das Thema zunächst von Nischenparteien besetzt wird, dann vollständig von der FPÖ eingenommen und schließlich insbesondere von Parteien der Mitte eingebracht wird.

In einer vergleichenden Studie zu Integrationsdebatten in Deutschland, Österreich und der Schweiz zeigt sich, dass immer die im politischen Spektrum am weitesten rechts stehenden politischen Parteien am meisten über den Islam sprechen (siehe [Grafik 4](#)).

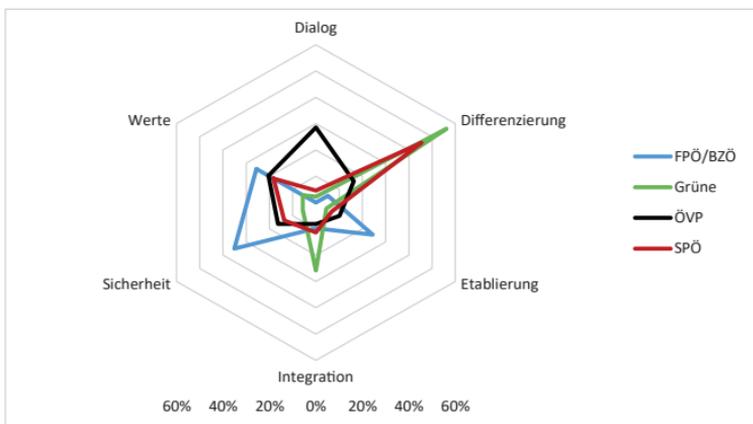
Grafik 4: AT-DE-CH-Vergleich zum Sprechen über Islam/ Muslim*innen in parlamentarischen Integrationsdebatten von 1993 bis 2013 nach Parteien



Quelle: eigene Erhebung, eigene Darstellung, siehe auch Mattes 2018, 197.

Eine thematische Analyse der Wortmeldungen der Parteien zum Thema Islam im Kontext von Migration zeigt, dass rechte und rechts-populistische Parteien insbesondere auf die Themen Sicherheit und Werte setzen, während linke Parteien das Thema eher unter dem Blickwinkel Differenzierung und Integration einbringen (siehe [Grafik 5](#)). Eine Besonderheit stellt die Dialogorientierung der ÖVP dar, was der langjährigen religionsfreundlichen Haltung dieser Partei entspricht und sich erst in jüngster Zeit geändert hat (siehe [Kapitel 4](#)). Bei der Studie handelt es sich um eine Langzeituntersuchung von Parlamentsprotokollen über einen Zeitraum von 20 Jahren, das heißt die Positionierung der Parteien wird hier für die Jahre 1993 bis 2013 verdichtet. Die Themengruppen wurden im Zuge der Analyse des Materials herausgearbeitet. Unter „Dialog“ sind alle Wortmeldungen zusammengefasst, die für den Austausch unter und mit Religionsgemeinschaften eintreten. Hinter dem Themencluster „Werte“ stehen Beiträge zu Moral und Geschlechterfragen sowie zum Demokratieverständnis von Migrant*innen. „Sicherheit“ wird für alle Meldungen genutzt, die Islam mit sicherheitspolitischen

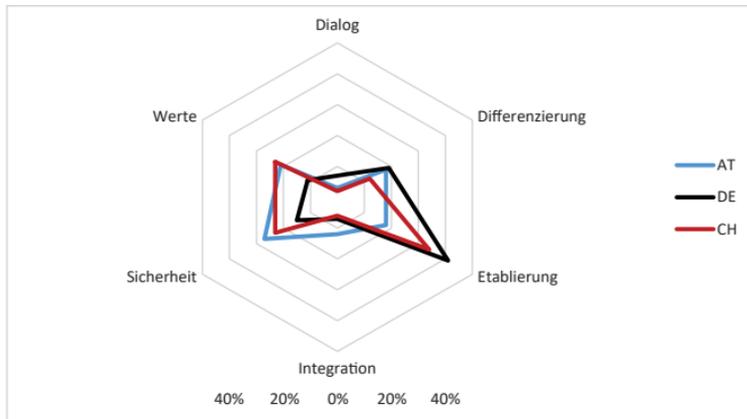
Grafik 5: Themensetzung der Parteien beim Sprechen über Islam/Muslim*innen in parlamentarischen Integrationsdebatten von 1993 bis 2013



Quelle: eigene Erhebung, eigene Darstellung, siehe auch Mattes 2018, 199.

Fragestellungen in Verbindung bringen. „Integration“ ist das Label für allgemeine Wortbeiträge zu Islam und Integrationsprozessen, die keine der anderen Konnotationen beinhalten. „Etablierung“ nimmt auf alle institutionellen Anpassungsprozesse, etwa rechtliche Anerkennungsfragen, aber auch Details der Ausgestaltung dieser rechtlichen Anerkennung Bezug. Alle Debattenbeiträge, die sich gegen Pauschalisierungen zu Muslim*innen in Österreich äußern, sind unter „Differenzierung“ zusammengefasst.

Grafik 6: AT-DE-CH-Vergleich zur Themensetzung beim Sprechen über Islam/Muslim*innen in parlamentarischen Integrationsdebatten von 1993 bis 2013



Quelle: eigene Erhebung, eigene Darstellung, siehe auch Mattes 2018, 198.

In Österreich ist durch das Islamgesetz von 1912 der besondere Zustand einer rechtlichen Anerkennung des Islam gegeben. Dagegen wird in Deutschland und der Schweiz auch insbesondere über Fragen der Anerkennung diskutiert. Dieser Schwerpunkt wird in Österreich kaum gesetzt. Wenn über Anerkennung gesprochen wird, dann zumeist im Kontext von Forderungen der FPÖ, rechtliche Privilegien abzuerkennen. Hier zeigt sich auch, wie deutlich sich der Diskurs in Österreich von jenem in Deutschland und der Schweiz unterscheidet. Ein großes inhaltliches Feld, rechtliche Anerkennung und Etablierung

von religiösen Strukturen (zum Beispiel Seelsorge, theologische Ausbildungsstätten etc.) in staatlichen Institutionen, fällt aufgrund bestehender gesetzlicher Regelungen weitgehend weg (siehe [Grafik 6](#)).

Das Thema Sicherheit stellt einen weiteren wichtigen Ausgangspunkt für die Hochkonjunktur des Religionsthemas im Migrationskontext dar, der im Folgenden besprochen wird.

3.2 *Wie nach 9/11 Sicherheitsdiskurse mit Religion verknüpft werden*

In zahlreichen Publikationen, aber auch in der Wahrnehmung vieler Menschen, wird die Verschiebung hin zur Sicherheitsperspektive auf Migration an die Terroranschläge des 11. September 2001 in New York geknüpft. Ich greife in diesem Unterkapitel bewusst auf Quellen von vor 2001 zurück, da im Rückblick oft vergessen wird, dass die Sicherheitsperspektive der Thematisierung von Religion im Migrationskontext deutlich vorausgegangen ist. Als die Anschläge von 9/11 Terrorismus global zum vorrangigen Thema machten und klar wurde, dass einige Attentäter in Deutschland gelebt hatten, konnten diese Ereignisse leicht in die bestehende Erzählung von Migration als Sicherheitsbedrohung einfließen.

Migration war lange Zeit insbesondere ein mit dem Arbeitsmarkt verknüpftes Thema. Die hier bereits besprochenen Gastarbeitsregime holten Menschen für den Arbeitsmarkt ins Land. Daher standen auch die Arbeitsmarktpolitik und die an ihr Beteiligten im Zentrum der Migrationspolitik. In Österreich war diese ganz im Sinn der Konkordanzdemokratie ein von der Sozialpartnerschaft dominiertes Politikfeld (Bauböck/Perchinig 2006). Erst ab den 1990er-Jahren wurde Fluchtmigration verstärkt zum Thema und brachte andere Facetten in die Migrationspolitik ein.

Mit Ende des Kalten Krieges kamen neue Wanderungsbewegungen auf, aber auch diffuse Gefahren, die Aggressionen anderer Nationalstaaten als potenzielle Bedrohungen ablösten: Kriminalität, Drogen und, wie Thomas Faist (2006) argumentiert, Migration. Dabei geht es nach Faist um eine „objektlose Angst“, die sich im Gegensatz zur konkreten Bedrohung durch sowjetische Militärs

im Kalten Krieg nicht an Staaten und dem Schutz des Territoriums vor Angriffen an den Grenzen festmachen lässt. Viele schwelende Konflikte ethnischer und nationaler Minderheiten wurden nun wahrgenommen, transnationale Konflikte und importierte Konflikte von Diasporagemeinden (siehe [Infokasten 4](#)) wurden sichtbarer. Samuel Huntingtons These vom Clash der Zivilisationen ([1993](#)) befeuerte die Wahrnehmung von Migration als Bedrohungsszenario zusätzlich. In der Folge wurde Migration zunehmend mit sicherheitspolitischen Maßnahmen begegnet, die Bürger*innen suggerieren sollten, dass Nationalstaaten Migration kontrollieren können: verstärkte Grenzkontrollen, Abschieberegeln, intensivierete Kontrollen von im Land anwesenden Migrant*innen etc. Faist schreibt von einem Migrations-Sicherheits-Nexus ([Faist 2006](#)).

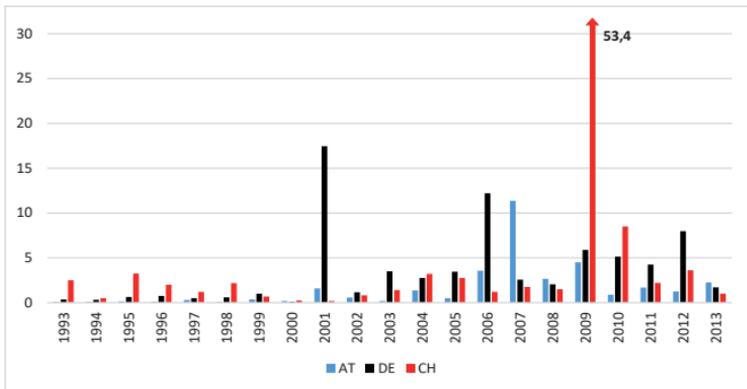
Eine solche Verschiebung hin zu einer Sicherheitsperspektive in der Thematisierung von Migration ist auch auf europäischer Ebene zu beobachten. Jef Huysmans ([2000](#)) beschreibt, wie die seit den 1980er-Jahren verstärkt aufkommende Wahrnehmung von Migration als Bedrohung für den Wohlfahrtsstaat, den Arbeitsmarkt und die innere Sicherheit auch die Europäisierung des Feldes Migrationspolitik bestimmt hat. In seinem Text wird zur Verdeutlichung, wie insbesondere Asyl und Illegalität diskursiv miteinander verschränkt werden, ein Auszug aus dem Programm der österreichischen Ratspräsidentschaft von Juli bis Dezember 1998 folgendermaßen zitiert: „In recent years the steep rise in the *number of illegal immigrants (and therefore potential asylum-seekers)* caught has revealed the increasing need to include their fingerprints in the system [...]“ ([Huysmans 2000](#), 755, Hervorhebungen im Original).¹¹ Huysmans will damit verdeutlichen, dass die Politik den Beschluss gefasst hat, Menschen, die eine Grenze ohne dafür notwendige Aufenthaltspapiere, aber mit dem Ziel einer Asylantragstellung übertreten, als

¹¹ Leider war ein potenzielles deutsches Original für dieses Zitat nicht auffindbar, deswegen anbei eine Rückübersetzung: In den letzten Jahren hat der steile Anstieg der Zahl der aufgegriffenen illegalen Immigrant*innen (und damit potenziellen Asylbewerber*innen) gezeigt, dass erhöhter Bedarf besteht, ihre Fingerabdrücke in das System aufzunehmen.

illegale Migrant*innen zu behandeln und somit Fluchtmigration zunächst als Rechtsverletzung zu betrachten.

Deutlich wird aus den Ausführungen von Faist und Huysman, dass bereits in den 1990er-Jahren auf nationalstaatlicher wie europäischer Ebene die Themen Sicherheit und Migration aufs Engste verknüpft waren. Die Zeit des Umbruchs nach dem Fall des Eisernen Vorhangs ließ neue Themen aufkommen und damit einhergehend Ängste und Verunsicherungen, die diskursiv mit Migration verknüpft wurden. Der bis dahin beispiellose Aufstieg einer rechts-populistischen Partei unter Jörg Haider, der ganz und gar auf „das Ausländerthema“ setzte, bestätigt diese Entwicklung auch für den österreichischen Kontext (siehe auch [Horvath 2014](#)).

Grafik 7: Vergleich der durchschnittlichen Erwähnung von Islam/Muslim*innen pro parlamentarischen Integrationsdebatte in Österreich, Deutschland und der Schweiz



Quelle: eigene Erhebung, eigene Darstellung, siehe auch Mattes 2018, 195.

Dass die Verknüpfung von Religion, Migration und Sicherheit nicht durch die Terroranschläge des 11. September 2001 verursacht wurde, sondern auf politisches Agenda Setting zurückzuführen ist, zeigen auch vergleichende Daten. In Österreich, Deutschland und der Schweiz kann das Sprechen über Islam und Muslim*innen im

Integrationskontext jeweils auf politische Ereignisse zurückgeführt werden. In Österreich ist dies die Neuorientierung der FPÖ unter Heinz Christian Strache ab 2006, in Deutschland die Gründung der Islamkonferenz im Jahr 2006 – die neben einer Klärung des Rechtsstatus des Islam in Deutschland auch die Integration von Muslim*innen fördern sollte – und in der Schweiz die Volksinitiative gegen den Bau von Minaretten im Jahr 2009 (siehe [Grafik 7](#)). In Deutschland ist zudem eine Spitze im Jahr 2001 erkennbar, die auf Debatten um die in Deutschland ansässigen Attentäter von 9/11 zurückzuführen ist.

Seit 9/11 wurde eine Vielzahl an Sicherheits- und Überwachungsmaßnahmen getroffen, die mit der Gefahr von (islamistischem) Terror begründet wurden. Mehrere Terroranschläge in Europa, darunter Madrid 2003, London 2005 und die Terroranschläge in Paris im Jahr 2015 haben gezeigt, dass islamistischer Terror eine sehr reale Bedrohung ist. Noch viel mehr Leid erzeugte diese Form von Gewalt allerdings außerhalb von Europa, etwa in Syrien, Afghanistan, Pakistan und dem Irak. Muslim*innen in Europa sehen sich aufgrund des Terrors im Namen des Islam aber auch ständig mit einem Gewaltverdacht konfrontiert. Viele Jugendliche sind mit Erzählungen, die Islam mit Gewalt gleichsetzen, aufgewachsen. Muslimische Verbände wurden immer wieder mit der Aufforderung konfrontiert, sich von Terrorismus zu distanzieren, obwohl in der Regel kein Grund besteht anzunehmen, dass sie Gewalt befürworten. Von einem „Distanzierungszwang“ schreibt etwa Riem Spielhaus (2009).

Auch wenn islamistische Terroranschläge in Europa alles andere als alltäglich sind, wird mit der potenziellen Gefahr, die von Muslim*innen diesbezüglich ausgehen könnte, dauerhaft Politik gemacht. Dabei ist der Grat zwischen ernst gemeintem sicherheitspolitischem Bemühen um Eindämmung einer realistischen Gefahr und der Profilierung durch Ausgrenzung schmal. Ein gutes Beispiel stellt etwa die in Österreich im Sommer 2020 ins Leben gerufene Dokumentationsstelle politischer Islam dar. Hier sollte, laut Ankündigung der zuständigen Ministerin Susanne Raab mit wissenschaftlichen Methoden erhoben werden, welche Gefahr vom politischen Islam in Österreich ausgeht ([kurier.at 2020a](#)). Der Forschung ist damit

eine Aufgabe angetragen, die eigentlich im Bereich des Verfassungsschutzes liegt. Bereits die Verfasstheit dieser Einrichtung fokussiert auf eine einzelne Religionstradition und das basierend auf einem schwammigen Begriff von Extremismus. Der Religionswissenschaftler Franz Winter spricht etwa von einem „Akt der Diskriminierung einer einzelnen Religion“, der ein „diffuses Gefahrenbild, das alle Muslime in Geiselnhaft nimmt“ hinterlässt ([katholisch.at 2020b](#)). Näheres zur Arbeitsweise der Stelle ist zum Zeitpunkt der Abfassung des Buches nicht bekannt. Eine erste Publikation tastet sich an Begrifflichkeiten zum politischen Islam heran und enthält die Arbeit des US-amerikanischen Forschers Lorenzo Vidino zur Präsenz der Muslimbruderschaft in Österreich ([Khorchide/Vidino 2020](#)).

Die Besetzung der Leitungsposition erfolgte aus den Reihen des Österreichischen Integrationsfonds. Der ÖIF ist die inhaltlich wie personell an das für Integration zuständige Ministerium gebundene Integrationsagentur des Bundes. In der Stellenausschreibung (veröffentlicht in der Wiener Zeitung am 16. Juli 2020) waren etwa „fundierte Kenntnisse im Rechnungswesen“ gefordert, aber keinerlei Sprachkenntnisse, die in Bezug auf muslimische Diskurse relevant sind (Arabisch, Türkisch, Dari/Farsi etc.). Auch nachgewiesenes Fachwissen zum Islam war kein Einstellungskriterium, sondern lediglich ein „[s]ehr gutes Verständnis von Trends und Entwicklungen im Zusammenhang mit religiös motiviertem politischem Extremismus (Schwerpunkt Politischer Islam)“. Der Aufbau der Stelle erfolgte in Konfrontation mit Religionsgemeinschaften und ohne zugrunde gelegte inhaltliche Ausrichtung auf die für Fragen religiöser Radikalisierung sicherlich zentrale Thematik innermuslimischer Diskurse. Dies entspricht der auch bisher im Österreichischen Integrationsfonds praktizierten Einbindung von Auftragsforschung, um polarisierende Ergebnisse zu präsentieren (siehe [Kapitel 2.3](#)). Immer wieder wurden in der Vergangenheit Auftragsarbeiten zu Gefahren durch den Islam beziehungsweise muslimische Zuwanderung vorgelegt. Die Verschmelzung eines Sicherheitsdiskurses mit einem Religionsdiskurs in den Debatten über Migration, die von vielen Autor*innen beschrieben wird ([Cesari 2009b](#); Mattes 2016), ist an diesem Beispiel kompakt nachvollziehbar.

Neben der Rolle der politischen Parteien und der Auftragsforschung ist hier vor allem auch die Rolle der Medien hervorzuheben. Zwischen diesen Beteiligten finden einander verstärkende Prozesse statt. Studien zeigen, dass Menschen ablehnende Einstellungen gegenüber Muslim*innen haben, die nicht auf persönlichen schlechten Erfahrungen beruhen. Zugespitzt formulieren Müller et al. (2017, 154): „Das Problem sind die sozial dominanten Menschen, die ihre Etabliertenvorrechte durch Muslime bedroht sehen und eine ‚Islamisierung des Abendlandes‘ befürchten.“ Mit „sozial dominant“ bezeichnen die Autorinnen hier Menschen mit einer hohen sozialen Dominanzorientierung, also einer Werthaltung, die davon ausgeht, dass ihnen aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit eine dominante gesellschaftliche Position zusteht. Mediale Narrative spiegeln, produzieren, reproduzieren und verbreiten solche und andere Erzählungen über den Islam und Muslim*innen.

In einer deutschen Studie zur Medienrepräsentation von Islam beziehungsweise Muslim*innen über einen Zeitraum von über 30 Jahren findet Tim Karis (2013, 159) sechs prägende Narrative:

1. den Aufstieg des Fundamentalismus,
2. den Niedergang des alten Orients,
3. den *Clash of Civilizations*,
4. den islamistischen Terrorismus,
5. das Problem der Integration,
6. die Diskriminierung der Muslime.

Die ersten beiden Narrative beziehen sich prioritär auf Entwicklungen in Ländern mit muslimischen Bevölkerungsmehrheiten und haben häufig die iranische Revolution und andere Ereignisse, die zu einem Abweichen vom „Normalzustand Säkularisierung“ (so Karis) führen, zum Thema. Opfer sind hier jene Muslim*innen, die unter den Entwicklungen in ihrem Umfeld leiden, häufig Frauen und Kinder. Die Erzählungen zum Kulturkonflikt und islamistischen Terror dagegen sehen „den Westen“ oder „westliche Gesellschaften“ als Opfer von Wertekonflikten und deren gewalttätiger Austragung, sind aber durch eine stark globale Perspektive geprägt. Die letzten beiden von Karis herausgearbeiteten Narrative beziehen sich auf

muslimische Minderheiten in Europa und Probleme des Zusammenlebens. Das problemorientierte Integrationsnarrativ erzählt von Muslim*innen, die sich aufgrund ihrer traditionalistischen Wertvorstellungen nicht in die europäischen Gesellschaften eingliedern und auch ihre Kinder davon abhalten. Opfer sind dementsprechend jüngere Generationen von Muslim*innen, denen das westliche Leben verwehrt wird, und der Westen selbst, der unter nicht integrierten Bevölkerungsgruppen zu leiden hat. Zuletzt findet sich auch die Erzählung von Feindlichkeit gegenüber Muslim*innen und wie diese durch den Rechtspopulismus befeuert wird. In diesem sechsten Narrativ wird die Diskriminierung von Muslim*innen in europäischen Gesellschaften thematisiert. Diese Narrative sind immer wieder miteinander verknüpft und haben bestimmte Konjunkturphasen, die von Ereignissen, politischen Debatten, globalen Entwicklungen und medialen Schwerpunktsetzungen abhängen.

3.3 Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit: *antimuslimischer Rassismus, Antisemitismus*

Wenn wir von der Schnittstelle zwischen Religion und Migration sprechen, so geht es zumeist um Minderheitengruppen und nicht selten um einen problematischen Umgang mit ihnen. Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit ist ein Überbegriff, um Phänomene wie Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Homophobie, Antisemitismus, Islamfeindlichkeit und Sexismus zu beschreiben. Wilhelm Heitmeyer, der den Begriff geprägt hat, erklärt ihn so:

Menschenfeindlichkeit zielt nicht auf ein Feindschaftsverhältnis zu einzelnen Personen, sondern bezieht sich auf Gruppen. Werden Personen aufgrund ihrer gewählten oder zugewiesenen Gruppenzugehörigkeit als ungleichwertig markiert und feindseligen Mentalitäten der Abwertung und Ausgrenzung ausgesetzt, dann sprechen wir von *Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit*. Hierdurch wird die Würde der betroffenen Menschen antastbar und kann zerstört werden. (Heitmeyer 2006, 6; Hervorhebungen im Original)

Die drastische Formulierung des Zerstörens von menschlicher Würde verdeutlicht die Relevanz von gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, nicht nur für betroffene Gruppen und Individuen, sondern für demokratische Grundfesten und deren menschenrechtliches Fundament. „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen“, lautet Artikel 1 der Charta der Grundrechte der Europäischen Union, die in Österreich im Verfassungsrang steht¹². „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen“, ist Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.¹³ Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit macht die Würde mancher Menschen antastbar und stellt somit die moralische Gleichwertigkeit aller Menschen grundlegend infrage.

Nun hat eine Welt ohne gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit nie existiert und die grausamen Auswüchse solcher Anfeindungen prägen die Menschheitsgeschichte bis heute. Wenn aber auch in demokratischen Staaten zu beobachten ist, dass bestimmte Anfeindungen gehäuft auftreten und gesellschaftlich breiter akzeptiert werden, ist Sorge durchaus angebracht. Migration ist im Zuge der Politisierung des Themas seit den 1990er-Jahre zunehmend Ausgangspunkt, um Grenzziehungen gegenüber einzelnen Gruppen festzumachen. Verstärkt lässt sich aber auch Religion als Merkmal zur Benennung von ausgegrenzten Gruppen beobachten.

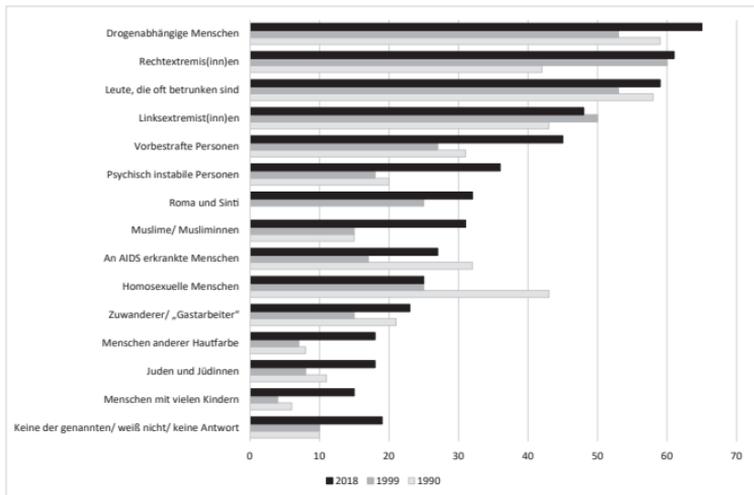
Sehr eindeutig kann anhand quantitativer Studien zu Vorurteilen nachvollzogen werden, welche (konstruierten) Gruppen

¹² Charta der Grundrechte der Europäischen Union ([2000/C 364/01](#)); in Österreich im Verfassungsrang im Rahmen des Vertrags von Lissabon zur Änderung des Vertrags über die Europäische Union und des Vertrags zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft samt Protokollen, Anhang und Schlussakte der Regierungskonferenz einschließlich der dieser beigefügten Erklärungen („Reformvertrag“), [BGBl. III Nr. 132/2009](#) in der Fassung (idF) [BGBl. III Nr. 149/2016](#), [BGBl. III Nr. 156/2016](#), [BGBl. III Nr. 159/2016](#) und [BGBl. III Nr. 169/2016](#).

¹³ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ([A/RES/217, UN-Doc. 217/A-\(III\)](#)).

Ausgrenzung erfahren. Eine für das Erheben von Vorurteilen bewährte Frage ist die, neben wem jemand nicht wohnen möchte. Die Österreichische Wertestudie hat diese Frage über Jahrzehnte hinweg gestellt (siehe [Grafik 8](#)). Wollten 1990 und 1999 noch um die 15 Prozent der Menschen nicht neben Muslim*innen wohnen, waren es 2008 bereits 31 Prozent. Ähnliches zeigt sich für die Gruppe der jüdischen Personen, die sich 2008 nach einem deutlichen Anstieg 18 Prozent der Befragten nicht als Nachbar*innen wünschten (Friesl/Renner/Wieser 2010).

Grafik 8: „Ungeliebte“ Nachbar*innen der Österreicher*innen (1990, 1999, 2008) laut der Österreichischen Wertestudie, Werte für Ablehnung in Prozent



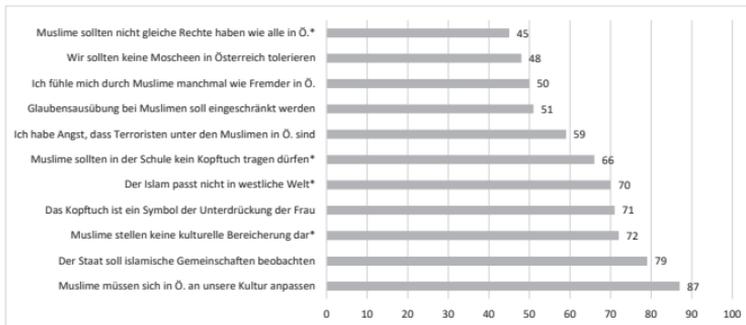
Quelle: eigene Darstellung nach Friesl/Renner/Wieser 2010, 16.

Aus der zuvor schon erwähnten Boundary-Forschung (siehe [Kapitel 3.1](#)) wissen wir, dass solche Grenzen immer wieder Verschiebungen erfahren. Aus [Grafik 8](#) zur europäischen Wertestudie lässt sich etwa eine solche Grenzverschiebung in Bezug auf homosexuelle Menschen ablesen. Ihnen wird deutlich weniger Ablehnung entgegengebracht als noch zu Beginn der Befragung 1990. Die Situation

für Muslim*innen hat sich dagegen in genau umgekehrter Richtung verändert.

In einer an der Universität Salzburg von Wolfgang Aschauer durchgeführten Studie sagen 70 Prozent von 1200 Befragten einer repräsentativen Stichprobe, dass der Islam nicht in die westliche Welt passe (siehe [Grafik 9](#)). Der Studienautor führt diese erschreckenden Ergebnisse unmittelbar auf den negativen Diskurs zurück.

Grafik 9: Daten zu Einstellungen zu Muslim*innen in Österreich aus dem Sozialen Survey 2018 aus dem Austrian Social Science Data Archive, Zustimmung zu Aussagen in Prozent¹⁴



Quelle: eigene Darstellung, zitiert nach [Aschauer et al. 2019](#), 16.

Über die Hälfte der Befragten bejahen, dass die Glaubensausübung von Muslim*innen eingeschränkt werden sollte. Und 45 Prozent der Studienteilnehmer*innen sprechen Muslim*innen gar die Gleichberechtigung mit allen in Österreich lebenden Menschen ab. Die Ergebnisse sind sicherlich mit Vorsicht zu betrachten. Hier handelt es sich um sehr provokante Fragestellungen, die eine sehr gute Testung erfordern. Eine andere Problematik liegt in der vom Studienautor übernommenen Ergebnisdarstellung: Die Befragten konnten ihre

¹⁴ Sternchen markieren umgepolte Indikatoren, also Fragen, die anders formuliert gestellt wurden und zur besseren Vergleichbarkeit vom Studienautor in umgekehrter Form dargestellt werden.

Antworten auf einer Skala von 1 (stimme nicht zu) bis 5 (stimme zu) wählen; abgebildet sind die Zustimmungsraten, für welche die Kategorien 3, 4 und 5 addiert wurden. Da 3 bei Antwortmöglichkeiten von 1 bis 5 eigentlich eine neutrale Antwort darstellt, ist eine Verzerrung anzunehmen. Dennoch zeigen diese drastischen Ergebnisse, dass in der Praxis das passiert, was Heitmeyer als Effekt von gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit befürchtet: Die Würde, und damit die Grundlage für gleiche Rechte, angefeindeter Menschengruppen wird als antastbar verstanden und zur Diskussion gestellt.

Das hier besprochene Phänomen antimuslimischer und antiislamischer Ressentiments und Anfeindungen, das sich in ganz Europa zunehmend zeigt ([Pollack/Müller/Rosta et al. 2014](#)), wird in der Literatur auch als antimuslimischer Rassismus oder Islamophobie besprochen. Beide Begriffe werden auch problematisiert. Die Kritik richtet sich im Wesentlichen auf fehlende oder fehlerhafte Definitionen sowie missbräuchliche Verwendung, etwa durch islamistische Akteur*innen, die jede Kritik am Islam mit dem Argument, diese sei islamophob oder ein Fall von antimuslimischem Rassismus, abtun wollen (siehe dazu [Pfahl-Traugher 2020](#)). Tatsächlich wird und wurde der Begriff „Islamophobie“ etwa von der Muslimbruderschaft oder vom türkischen Präsidenten Erdoğan sehr bewusst eingesetzt, um Politiken in ihren (nicht unbedingt demokratischen) Interessen voranzutreiben. 2020 bezichtigte Erdoğan etwa nach verschärften Maßnahmen gegen religiös motivierte Gewalt in Frankreich mehrere europäische Staatsspitzen der Islamophobie und des Faschismus ([BR24.de 2020](#)). Eine solche Rhetorik muss sicherlich dem schwelenden Konflikt der Europäischen Union mit der Türkei um Rechtsstaatlichkeit und Einhaltung von Menschenrechten zugerechnet werden. Gleichzeitig ist die *racialization* von Religion, also der Prozess, bei dem insbesondere das Kopftuch von muslimischen Frauen zum sichtbaren Anderen eines weißen Europas wird, nicht zu leugnen (El-Tayeb 2011). Die Frage, ob Muslim*innen eine Rasse seien, ist im Hinblick auf den Begriff antimuslimischer Rassismus nicht angebracht. Auch jeder anderen Form von Rassismus liegt keine biologische oder anderweitig faktische Rasse zugrunde, sondern die Konstruktion einer

Hierarchie von Menschengruppen durch äußerliche und zugeschriebene Merkmale ([Gilroy 1998](#)).

Das Spannungsfeld zwischen der Benennung gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit und dem Abtun legitimer Kritik, erinnert vielleicht manche an Debatten zum Antisemitismus. Auch hier wird immer wieder diskutiert, wo etwa die Grenze zwischen legitimer Kritik am Staat Israel und antisemitischen Anfeindungen liegt (Kemp 2015). Solche Fragen sind nicht pauschal zu beantworten und wer dies behauptet, entlarvt sich schlicht als unseriös. Hier gilt es, ein gutes gesellschaftliches Gesprächsklima aufrechtzuerhalten und den entsprechenden inhaltlichen Diskussionen Raum zu geben. Leider ist angesichts zunehmender gesellschaftlicher Polarisierungstendenzen eine Verengung der Räume für solche Gespräche festzustellen.

In den vergangenen Jahren zeigen dramatische Einzelfälle, aber auch Auftragsstudien zum Thema ([Filzmaier/Perlot 2017](#), [Zeglovits/Unterhuber/Sommer 2019](#)), dass Antisemitismus nicht nur unter der politisch rechts orientierten Bevölkerung in Österreich, sondern auch unter kürzlich zugewanderten Menschen aus dem arabischen Raum sehr weit verbreitet ist. Ihren traurigen Ausdruck fand diese Entwicklung im Sommer 2020 mit dem gewalttätigen Angriff auf den Präsidenten der Grazer Synagoge Elie Rosen durch einen syrischen Geflüchteten. Dieser hatte nach einer Reihe von Sachbeschädigungen an der Synagoge und an Räumlichkeiten einer Homosexuelleninitiative den jüdischen Funktionär mit Schlägen attackiert ([kurier.at 2020c](#)).

Befragungen haben bereits in der Vergangenheit immer wieder besorgniserregende Werte zur Verbreitung antisemitischer Vorurteile, etwa unter den ab Sommer 2015 nach Österreich Geflüchteten, gezeigt ([Filzmaier/Perlot 2017](#)). Auch die Israelitische Kultusgemeinde hat ihre diesbezügliche Sorge zum Ausdruck gebracht. Gleichzeitig sucht gerade der Präsident der Kultusgemeinde, Oskar Deutsch, den Kontakt zur IGGÖ und zu muslimischen Gruppen, die sich gegen Antisemitismus engagieren ([derstandard.at 2019](#)). In einem Interview von Deutsch mit der NGO SOS-Mitmensch ist in Bezug auf wachsenden Antisemitismus zu lesen: „Dafür vor allem

die Flüchtlinge verantwortlich zu machen, lehnt Deutsch ab. „Dieses Mascherl möchte ich ihnen nicht umhängen. Überhaupt sollten Menschengruppen nicht pauschal verdächtigt werden“, betont Deutsch“ ([MO-Magazin 2019](#)).

Einseitigkeiten sind also nicht angebracht, werden aber im Sinn einer diskursiven Grenzziehungslogik in Politik und Medien immer wieder angewandt. So ist ein Fokus auf das, was vor allem vonseiten vieler ÖVP-Politiker*innen „Neuer Antisemitismus“ genannt wird, willkommene Ablenkung vom „alten“, in Österreich etablierten und weit verbreiteten völkischen, nationalistischen und christlichen Antisemitismus. Ein solcher Fokus birgt die Gefahr dieser Schlussfolgerung: Antisemitisch, das sind „die Anderen“. Zahllose antisemitische Vorkommnisse in schlagenden Burschenschaften, im Umfeld der Freiheitlichen Partei Österreichs (etwa [Münch 2018](#)) sowie antisemitisches Liedgut im ÖVP-nahen katholischen Cartellverband ([Horaczek 2018](#)) und die Verhöhnung von Opfern der Shoah in Chatgruppen der ÖVP-nahen Studierendenvertretung ([Fellner/Kroisleitner 2017](#)) machen deutlich, dass weder das eine noch das andere Problem gelöst ist. Ebenso ist Antisemitismus häufig in der Form extremer Israelfeindlichkeit unter manchen politisch links stehenden Gruppen ein Problem. Antisemitismus als „importiert“ zu bezeichnen, greift daher zu kurz und verhindert eine realistische Auseinandersetzung mit einer in Österreich erschreckend weit verbreiteten Form der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit ([Edtmaier 2020](#)). Nichtsdestotrotz zeigen sich bedenkliche antisemitische Vorurteile bei (leider meistens nicht repräsentativ angelegten) Befragungen von Menschen aus dem arabischen Raum und der Türkei ([Zeglovits/Unterhuber/Sommer 2019](#)) und diese Tendenzen gilt es ernst zu nehmen.

3.4 Migrantische Religionsgruppen abseits der öffentlichen Wahrnehmung

Während Muslim*innen im Migrationsdiskurs sehr viel Aufmerksamkeit zuteilwird, finden andere Religionsgruppen, deren Präsenz oder Wachstum in Österreich ebenfalls auf Migrationsbewegungen

zurückgeht, kaum Beachtung. Dazu gehören Sikhs, Hindus, Anhänger*innen verschiedener neureligiöser Bewegungen aus dem asiatischen Raum und insbesondere Christ*innen verschiedenster Konfessionen und Kirchen. Zahlenmäßig am relevantesten sind christlich orthodoxe Kirchen, die in Österreich durch die traditionell starke Zuwanderung aus Osteuropa schnell wachsen, deutlich schneller als der Anteil an Muslim*innen. Während sich der Anteil an Muslim*innen seit 2001 in etwa verdoppelt hat, hat sich der Anteil von orthodoxen Christ*innen an der Gesamtbevölkerung um das Ein- und einhalbfache gesteigert (Goujon/Jurasszovich/Potančoková 2017).

Das rasante Wachstum der orthodoxen Kirchen wird jedoch kaum mit Integrationsfragen in Verbindung gebracht. Während zu Beginn der Institutionalisierung der Integrationspolitik in Österreich gelegentlich auch orthodoxe Christ*innen angesprochen wurden, ist dies heute kaum noch der Fall. Auch dieses Ignorieren von anderen Religionsgruppen als den Muslim*innen ist im Licht des dominanten Migrationsdiskurses zu sehen, in dem eine starke Verengung der Gruppe „der Anderen“ stattgefunden hat. Mit Ansprache und Nichtansprache, mit der Problematisierung und dem Ignorieren unterschiedlicher Gruppen wird Politik gemacht (siehe dazu auch [Stajić 2020](#)). In den national verfassten orthodoxen Kirchen werden Gottesdienste in der Regel in der jeweiligen Nationalsprache gefeiert. Intern scheinen Integrationsfragen aber durchaus ein Thema zu sein. Der rumänisch-orthodoxe Bischofsvikar Nicolae Dura rief etwa 2018 in einem Interview seine Kirchenmitglieder zu verstärkten Bemühungen um Integration auf. Ein Teil der Rumän*innen sei bestens integriert, sagte Dura, aber „andere wohnen wiederum nur hier“ ([religion.orf.at 2018](#)).

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive sind die Veränderungen innerhalb der orthodoxen Kirchen im Migrationskontext sehr interessant. Die eigentlich national und in Patriarchaten organisierten Kirchen würden traditionell von den jeweiligen Patriarchaten ausgehende Diasporagemeinden errichten, die wiederum enge Beziehungen zur Mutterkirche pflegten. In der Praxis zeigt sich aber zunehmend auch ein gegenläufiges Modell einer transnationalen Orthodoxie. Dies liegt zum einen an den abgebrochenen Kontakten

und der relativen Eigenständigkeit vieler Diasporagemeinden während der Unterdrückung orthodoxer Kirchen durch kommunistische Regime. Zum anderen haben auch die Bedingungen im Migrationskontext national gebundene Diasporagemeinden zu mehr Kollaboration motiviert (Stöckl 2013).

In Österreich wird etwa der christlich-orthodoxe Religionsunterricht gemeinsam gestaltet. Das orthodoxe Schulumt beschreibt diese besondere, auch für orthodoxe Kirchen neue Situation so:

Da es in Österreich einen gemeinsamen Religionsunterricht für alle orthodoxen SchülerInnen gibt, machen die SchülerInnen im Religionsunterricht die wichtige Erfahrung der Einheit der Orthodoxie, was besonders in der Diaspora sehr wichtig ist. In ihren Ursprungsländern haben die SchülerInnen und deren Eltern die Orthodoxe Kirche meist nur in ihrer serbischen, rumänischen, russischen usw. Gestalt und Tradition kennengelernt. ([orthodoxekirche.at 2015](#))

Ein anderes Beispiel ist die Jugendarbeit der Kirchen, die zum Teil kirchenübergreifend gestaltet wird, etwa in Form des regelmäßig stattfindenden Panorthodoxen Jugendtreffens ([orthodoxejugend.at 2019](#)).

Diese Entwicklung ist keine spezifisch christlich-orthodoxe. Alle Religionsgemeinschaften verändern sich im Migrationskontext auf vielfältige Weise. Insbesondere Anpassungsprozesse an die Rolle als religiöse Minderheit führen häufig dazu, dass etwa theologische oder strukturelle Differenzen zwischen einzelnen Gemeinschaften in den Hintergrund geraten. Etwas anders stellt sich die Situation für die Migration von Angehörigen der Mehrheitsreligion dar, in Österreich also bei römisch-katholischen Migrant*innen. Die fremdsprachigen römisch-katholischen Gemeinden, die sogenannten Missionen, werden im Diskurs kaum wahrgenommen. Sie sind auch nicht mit der Situation vieler Minderheitengruppen konfrontiert, die sich um den Aufbau von Strukturen und Etablierung innerhalb der österreichischen Institutionen bemühen müssen. Innerkirchlich ist der Umgang mit anderssprachigen Missionen zwar keineswegs konfliktfrei ([Martinovic/Khakpour 2010](#)), dennoch bleiben die gro-

ßen polnisch- und kroatischsprachigen Gemeinden ebenso wie die österreichische Orthodoxie weitgehend abseits der öffentlichen Wahrnehmung.

3.5 Normative Debatte: Religion als Kategorie im Migrationsdiskurs

Dieses Kapitel beschäftigte sich in erster Linie mit der Grundsatzfrage: Wann sollen Migrant*innen als religiös wahrgenommen werden und mit welchen Konsequenzen? Wie also sehen die in der Einleitung vorgestellten theoretischen Blickwinkel der liberalen Theorie, des Sozialkonstruktivismus und des Multikulturalismus diese Frage.

Die derzeitige Situation einer überdeutlichen Wahrnehmung von Muslim*innen als Migrant*innen, die mit Forderungen nach Assimilation (also einer vollständigen Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft) und mit Ausgrenzungen einhergehen, ist aus keiner der drei theoretischen Perspektiven wünschenswert.

Liberalen Theorien sehen Freiheit und Gleichheit als zentrale Werte, daher ist eine einseitige Wahrnehmung von manchen Migrant*innen über das Merkmal Religion jedenfalls abzulehnen. Überhaupt stellt sich aus dieser Perspektive die Frage, warum Religion in einem säkularen Staat eine so große Rolle spielen sollte. Hierfür gibt es nur eine Handvoll „gute Gründe“: Religion muss thematisiert werden, wenn es Freiheitseinschränkungen im Sinn einer Verunmöglichung der freien Religionsausübung gibt. Religion muss Thema werden, wenn die Anerkennung von Religionsgemeinschaften mit dem Anspruch auf Gleichheit vorangetrieben werden soll. Und Religion wird Thema, wenn jene, die sich auf sie berufen, illiberal handeln, wobei dieser dritte Aspekt auch unter Theoretiker*innen des politischen Liberalismus umstritten ist. Ob und wie sehr diese „guten Gründe“ mit Migration zusammenhängen, ist dabei nicht von vornherein klar.

Grundsätzlich kann gesagt werden: Der Pluralismus, den der politische Liberalismus verteidigen will, ist ein vernunftgeleiteter. Religiöse Argumente haben nur nach bestimmten Kriterien darin Platz. Universale Menschenrechte stellen hierfür den Maßstab dar. Verzwickter wird es bei Fragen, bei denen verschiedene Grund-

rechte im Konflikt zueinander stehen. Bekanntes Beispiel ist etwa die Knabenbeschneidung (Recht auf freie Religionsausübung und Erziehungsrechte der Eltern versus Recht des Kindes auf körperliche Unversehrtheit). Solche Fragen beschäftigen Gerichte, sind aber im Migrationsdiskurs nur punktuell Thema. Viel eher thematisiert werden vage Gemengelagen, wie etwa eine angebliche Illiberalität des Islam in Bezug auf Geschlechterverhältnisse, freie Religionsausübung oder Demokratieverständnis.

Liberaler Theorie stößt hier an ihre Grenzen. Einige Theoretiker*innen argumentieren mit dem das im übernächsten Kapitel noch genauer besprochene Böckenförde-Diktum (siehe [Kapitel 5](#)): Die Demokratie lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht schaffen kann (Böckenförde 1976). Liberalität kann nicht erzwungen werden. Andere fordern einen „muskulösen“ Liberalismus, der nicht nur illiberale Praktiken, sondern auch illiberale Ansichten sanktioniert. Die verschiedenen Positionen innerhalb des politischen Liberalismus lassen demnach auch nicht unbedingt zu, die hier gestellte Frage nach der Legitimität über die diskursive Wahrnehmung von Migrant*innen als religiös eindeutig zu beantworten. Der Bezug zu Migration ist nämlich bei den Fragen, die sich liberale Theorie in Bezug auf Religion stellt, gar nicht klar. Aus Sicht der liberalen Theorie sind zunächst all jene Menschen relevant, für welche die Gesetzgebung gilt, also alle Wohnbürger*innen. Dass viele dieser Wohnbürger*innen nicht wählen können, aber trotzdem von den politischen Entscheidungen in dem Land, in dem sie leben, betroffen sind, stellt ein generelles demokratiepolitisches Problem dar, das auch vom politischen Liberalismus wahrgenommen wird.¹⁵

Aus Perspektive des Sozialkonstruktivismus lässt sich viel eindeutiger Stellung beziehen. Hier ist klar, dass diskursive Grenzziehungspolitik die eigentlich sehr heterogenen Personenkreis muslimischen Glaubens in Europa zu einer Gruppe homogenisiert, um diese dann auszugrenzen. Von dieser Ausgrenzung profitieren

¹⁵ Diese Frage wird in der Reihe „Migration &“ ausführlicher im Band „[Migration und Staatsbürgerschaft](#)“ von Rainer Bauböck und Gerd Valchars diskutiert.

diejenigen, deren Status als Wir-Gruppe dadurch abgesichert wird. Hier wird durch die Frage nach dem *Wie* der Wahrnehmung von Migrant*innen als religiös, auch das *Warum* beantwortet.

Während mit der Kategorie „islamisch“ eine Gruppe „der Anderen“ benannt wird, wird mit der Rede vom „christlichen Europa“ Religion auch zu einem Merkmal der konstruierten Wir-Gruppe. Christlich bezieht sich dabei kaum auf religiöse Inhalte oder kirchliche Strukturen, sondern auf das Produkt einer spezifischen geschichtlichen Entwicklung, in der historisch betrachtet durchaus widersprüchliche Prozesse – Säkularisierung, Aufklärung und die Vormachtstellung christlicher Kirchen – als natürliche Einheit gesehen werden (Asad 2003; [Mattes 2017b](#)). Ganz nach dem Prinzip des [Othering](#) werden der Outgroup alle unerwünschten, negativen Merkmale zugeschrieben, während die Ingroup nur mit Positivem assoziiert wird ([Schönhuth 2006](#)).

Migrant*innen sollten aus dieser Perspektive dann anhand des Merkmals Religion im Diskurs präsent sein, wenn dies der Differenzierung oder der Benennung rassistischer Strukturen dient. Auch wenn hier nicht „Rasse“, sondern Religion zum Merkmal von Ausgrenzung wird, sieht eine sozialkonstruktivistische Perspektive vergleichbare Muster der Erniedrigung und Ausgrenzung einer (konstruierten) Menschengruppe, bei gleichzeitiger Aufwertung einer anderen. Einer im Wesentlichen rassistischen Politik können antirassistische Interventionen entgegengesetzt werden, die auch die Thematisierung der Merkmale, anhand derer ausgegrenzt wird, erfordert. Wenn Religion zum Ausgrenzungsmerkmal wird, wird also eine kritische Thematisierung der Religionskategorie gefordert werden.

Darüber hinausgehend wird aber in diesem normativen Blickwinkel der Migrations- und Integrationsdiskurs an sich als problematisch und von Abwertungsstrukturen dominiert gesehen (Hess/Binder/Moser 2009). Die Thematisierung von Migrant*innen, wie sie derzeit erfolgt, wird also bereits kritisch und als hinterfragenswert betrachtet. Viele Autor*innen gehen davon aus, dass Macht-habende davon profitieren, wenn Integration und Sozialaufstieg von Migrant*innen nicht gelingen, da dadurch eine dauerhaft prekär

lebende Gruppe an Menschen entsteht, die wirtschaftlich ausgebeutet und politisch zum Sündenbock gemacht werden kann. Von dieser Seite ist stets die Forderung nach kritischen Blickwinkeln zu hören, die insbesondere für die Benennung von Migrant*innen als Muslim*innen gilt, da hier nochmals eine schärfere Grenzziehung beobachtbar ist.

Der Multikulturalismus fordert dagegen die Wahrnehmung von Migrant*innen über ihre ethischen, sprachlichen und religiösen Merkmale, weil diese schließlich auch der Selbstidentifikation dienen. Die Idee dahinter ist es, dass die ausschließliche Wahrnehmung von Migrant*innen als Individuen die Bedürfnisse und das Selbstverständnis von Gruppen nicht sichtbar werden lässt. Ziel ist es hier, Akzeptanz für die Unterschiedlichkeiten einzelner Gruppen, etwa aufgrund der Religionszugehörigkeit, zu gewinnen und entsprechende Maßnahmen zur Einbettung in bestehende, an der Mehrheit ausgerichtete Systeme zu erwirken. Klarerweise ist auch aus multikulturalistischer Perspektive die Ausgrenzung einzelner Gruppen, etwa von Muslim*innen, unerwünscht. Gleichzeitig unterstützt dieser Zugang jedoch die Annahme, dass ein nach wie vor von katholischen Strukturen dominierter Kontext die Benennung von Religion als Merkmal von Minderheitengruppen notwendig macht. Aus multikulturalistischer Perspektive ist allerdings nicht nachvollziehbar, warum etwa der Islam so intensiv, die christliche Orthodoxie dagegen fast gar nicht thematisiert wird.

Man könnte sagen, dass derzeit nur eine einzelne Minderheitengruppe anhand des Merkmals Religion in einem multikulturalistischen Modus diskutiert wird. Auch kann man hinterfragen, ob die Thematisierung von Migrant*innen als Muslim*innen auf die Akzeptanz und Inklusion von Muslim*innen ausgerichtet ist. Studien über den Islam in den Medien und die Wahrnehmung von Muslim*innen zeichnen ein anderes Bild. Im besten Fall sehen wir in der Benennung von Migrant*innen als Muslim*innen eine dysfunktionale Form des Multikulturalismus, nicht zuletzt, weil das wesentliche Element der Einbindung von Vielfalt fehlt. Hier steht eine Mehrheit einer Minderheit gegenüber, die durch die religiöse Identifizierung im Migrationskontext noch dazu dauerhaft fremd bleibt.

Aus multikulturalistischer Perspektive sind Differenzmerkmale wie Religion etwas, das über den eher kurzfristigen Migrationskontext hinausgeht. Es gilt, diese als Bestandteil einer multikulturalistischen Gesellschaft rechtlich und gesellschaftlich anzuerkennen. Hier ist ganz klar: Gesellschaft verändert sich durch neue Mitglieder und muss daher angesichts von neu hinzukommenden oder stark wachsenden Religionsgruppen immer wieder neu konzeptualisiert werden (Modood 2011). Dazu ist Präsenz im Diskurs notwendig. Allerdings ist das Wie einer Adressierung von Muslim*innen und anderen Gruppen das Entscheidende. In der gegenwärtig beobachtbaren Form verstärken Migrationsdiskurse die Ausgrenzung von religiösen Minderheiten – im Besonderen des Islam – eher, als dass sie Chancen gesellschaftlicher Neuverhandlungen darstellen würden. Multikulturalismus befürwortet also ein Ansprechen von Differenzkategorien; dieses darf aber nicht einseitig und überwiegend negativ sein.

4 Neue Konfliktlinien? Religion im Kontext von Migration als Thema der Politik

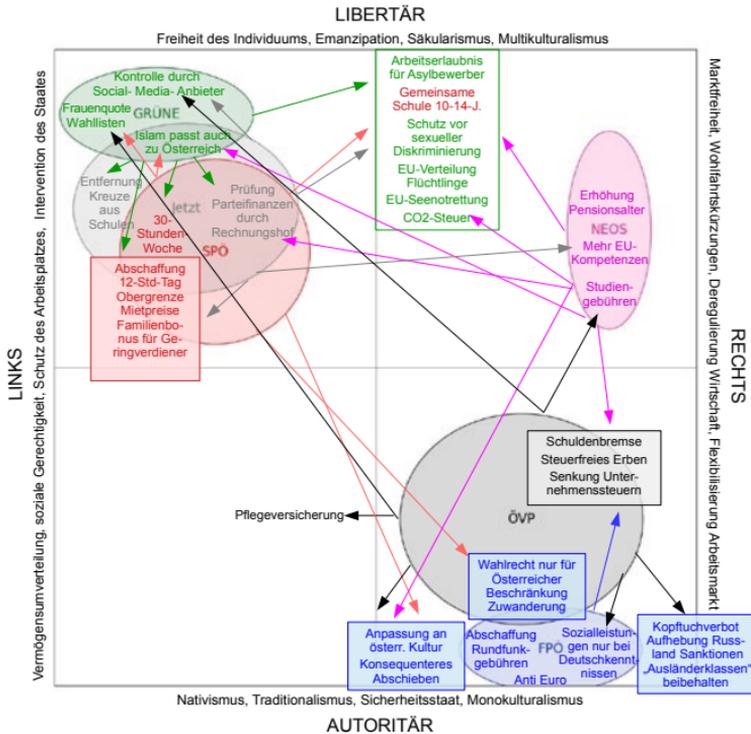
Migration ist gesamteuropäisch zu einem der brisantesten Politikthemen geworden. Dabei scheint es gar nicht so zentral zu sein, ob ein Land viel oder wenig Einwanderung verzeichnet, zu den reichen oder ärmeren EU-Staaten zählt, erst kürzlich zum Zielland von Migrationsbewegungen wurde oder bereits eine lange Einwanderungstradition hat. Migration und damit einhergehend oft die diskursiven Überschneidungen von Religion und Migration sind zu einer neuen gesellschaftlichen Konfliktlinie geworden, welche die europäischen Staaten spaltet. Bereits in [Kapitel 3](#) zum Migrationsdiskurs sind parteipolitische Positionen mehrfach Thema gewesen. Hier soll nun noch spezifischer auf die Positionierung der österreichischen Parlamentsparteien eingegangen werden, aber auch auf europäische Trends in den Parteienfamilien Bezug genommen werden.

In der Politikwissenschaft werden Konfliktlinien, anhand derer sich Parteien formieren und positionieren „Cleavages“ genannt. Dieser ursprünglich von Seymour Martin Lipset und Stein Rokkan (1967) ins Spiel gebrachte Ansatz konnte erklären, wie sich die großen Parteifamilien formierten und warum Parteiensysteme über lange Zeit stabil bleiben. Anhand der Konfliktlinien Arbeit versus Besitz, klerikale versus säkulare Politik, Stadt versus Land formierten sich die Sozialdemokratie (Arbeit, Stadt, säkular) und die Christdemokratie (Besitz, Land, klerikal). Lange Zeit bildeten diese Konfliktlinien auch Positionierungen der Bevölkerung ab. Etwa seit Mitte der 1980er-Jahre wird zunehmend davon ausgegangen, dass diese Konfliktlinien aber nicht mehr mit dem Selbstverständnis der Wähler*innen deckungsgleich sind. Mit neuen Konfliktthemen, vor allem Umweltschutz und Migration, formierten sich neue Parteien und reformierten sich bestehende. Die in so vielen Ländern prägenden Großparteien der Sozial- und Christdemokratie konnten dagegen schwer zu diesen Themen aufholen.

Zunehmend wird daher in der Parteienforschung ein politisches Links-rechts-Spektrum durch eine GAL-TAN-Achse ergänzt:

Auf der einen Seite dieser Achse liegen grüne, alternative, libertäre Positionen, auf der anderen Seite traditionalistische, autoritäre, nationalistische Positionen (Bale 2017): In einer Untersuchung der Friedrich-Ebert-Stiftung zur Parteienpositionierung in Österreich zum Zeitpunkt der Nationalratswahl 2019 wurden einzelne Forderungen in einem zweidimensionalen Raum verortet, der von einer Links-rechts-Achse und einer Libertär-autoritär-Achse aufgespannt wird. Grundlage bildeten pro Partei 30 Aussagen über besonders relevante Politikthemen, die anhand der Untersuchung von Parteiprogrammen und einer Medienanalyse identifiziert wurden.

Grafik 10: Parteienpositionen Österreichische Nationalratswahl 2019



Quelle: [Thomeczek/León 2019](#), 9.

Migration ist ein zentrales Thema der parteipolitischen Auseinandersetzung, das weniger auf der Links-rechts-Achse polarisiert als auf der Libertär-autoritär-Achse. Auch Positionen zu Religion, konkreter zum Islam – etwa in der Frage, ob der Islam „zu Österreich passt“ oder ob religiöse Verschleierung verboten werden soll –, sind auf dieser Achse anzuordnen. In [Grafik 10](#) lässt sich auch ablesen, dass sowohl ÖVP als auch SPÖ bei diesen Themen zum Teil Positionen der FPÖ übernommen haben (in blauer Schrift). Die SPÖ trägt zudem auch Positionen der Grünen zu Migration mit. Während sich die ÖVP eindeutig autoritärer positioniert als früher (etwa im von [Thomeczek und León](#) analysierten Vergleich zur Nationalratswahl 2017), hat die SPÖ sowohl libertäre als auch autoritäre Tendenzen. In dieser „Zerrissenheit“ liegt wohl auch die Schwierigkeit der SPÖ, sich zu Migrationsfragen zu positionieren.

In Bezug auf das Thema dieses Buches, Migration und Religion, finden sich hier starke Gegensätze: FPÖ und Grüne, die sogenannten Nischenparteien an den Rändern beider Achsen, haben die profiliertesten Positionen und können damit bei ihrer Wähler*innenschaft punkten. Die ehemaligen Großparteien ÖVP und SPÖ sind breiter aufgestellt, haben daher aber auch weniger scharf erkennbare Positionen. Die Annäherung der ÖVP an die in den vergangenen Jahren mit antimuslimischen Ressentiments und einer migrationsfeindlichen Politik sehr erfolgreichen FPÖ kann aber als Schärfung verstanden werden.

Das Bild, das sich in Österreich für die Parteienpositionierung zu den Schnittstellen von Migration und Religion zeigt, ähnelt dem in vielen anderen europäischen Staaten. Während immer kleiner werdende Volksparteien („catch-all parties“) kaum eine Antwort auf Fragen finden, die entlang der GAL-TAN-Achse polarisieren, sind speziell Grüne und rechtspopulistische Parteien, die hier ein klares Profil zeigen, sehr erfolgreich. Insbesondere im Rechtspopulismus wird allerdings eine Gefahr für Demokratien gesehen, da dieser deren Fundamente wie universale Rechte und den Gleichheitsgrundsatz (teilweise) infrage stellt (Aalberg/Esser/Reinemann et al. 2016; Akkerman/Lange/Rooduijn 2016; Beyme 2018; [Cox 2018](#); Mudde 2016b). Bevor in diesem Kapitel die re-

ligiösen Selbstverständnisse der Parteien durchleuchtet werden, soll auf den Erfolg rechtspopulistischer Parteien in Europa und die für sie so wesentlichen Themenfelder Migration und Religion eingegangen werden.

4.1 Migration und Islam als zentrale Themenfelder des Rechtspopulismus

Die Kombination von Migration und Religion (beziehungsweise Islam) ist über die letzten Jahrzehnte zum Hauptthema europäischer Rechtspopulist*innen geworden. Dabei haben sich Rechtspopulist*innen zunehmend vernetzt, ausgetauscht und mit teilweise denselben Inhalten und visuellen Darstellungen in ihren jeweiligen nationalstaatlichen Kontexten Politik gemacht. Grundannahme des Populismus ist, dass „das Volk“ als eine homogene Gruppe mit homogenen Einstellungen existiert und in den bestehenden politischen Strukturen nicht repräsentiert wird. Populist*innen nehmen für sich in Anspruch, für „das Volk“ – das ja im Sinn einer solchen homogenen Gruppe gar nicht existiert – zu sprechen. Populismus (nicht nur Rechtspopulismus) ist Cas Mudde zufolge immer illiberal, da er gegen liberaldemokratische Grundfesten wie Rechtsstaatlichkeit, demokratische Institutionen und Pluralismus arbeitet ([Mudde 2016a](#)). Im Rechtspopulismus ist zudem eine bestimmte Idee von Nation zentral, die mit „dem Volk“ gleichgesetzt wird. Ausgehend von einem eindeutigen „Wir-Verständnis“ wird ein ebenso klares Bild „der Anderen“ gezeichnet. Für Europas Rechtspopulist*innen sind Letztere Eliten, Migrant*innen und Muslim*innen.

In der Forschung gibt es unterschiedliche Positionen dazu, ob Populismus eine Ideologie oder eine politisch-rhetorische Strategie, eine Art Stilmittel, ist (siehe Stanyer/Salgado/Strömbäck 2016). Je nachdem, ob die Forschung eher populistische politische Kommunikation oder populistische Akteur*innen untersucht, wird Populismus als dicke oder dünne Ideologie verstanden („thick ideology“ oder „thin ideology“). Gemeint ist damit, dass Populismus entweder als eigene ideologische Ausrichtung eingeordnet wird, oder aber als Methode zur Kommunikation von Politikinhalt. Da Rechts- und

Linkspopulist*innen an unterschiedliche ideologische Themenkomplexe anknüpfen, scheint es angemessener, Populismus als Stilmittel zur Verbreitung einer umfassenderen (dichten) Ideologie zu verstehen. Europas Rechtspopulist*innen greifen beispielsweise zu großen Teilen auf rassistische, völkische, nationalistische und zum Teil nationalsozialistische Konzepte und Symboliken zurück, die sie mit populistischer Rhetorik und Bildsprache oft neu verpacken. Dabei sind altbekannte Muster in neuen Formen zu finden, wenn etwa antisemitische Abwertungen, wie sie insbesondere im Nationalsozialismus politisch eingesetzt wurden, in Karikaturen auf Muslim*innen übertragen werden ([Wodak/Forchtner 2014](#)).

Der Österreicher Jörg Haider gilt als Vorreiter des europäischen Rechtspopulismus ([Probst 2003](#); [Wodak/Pelinka 2009](#)). Bereits in den 1990er-Jahren machte er „das Ausländerthema“ zum zentralen Anliegen seiner damaligen Partei, der FPÖ ([Mitten 1994](#)). Nach den parteiinternen Wirren infolge der Koalitionsbeteiligung ab 2000, die letztlich zur Spaltung der Partei führten, konnte Heinz Christian Strache ab 2005 breite Erfolge mit einer ebenso klar ausgrenzenden Politik einfahren. Unter Strache wurde der Fokus auf „dem Islam“ als Feindbild viel deutlicher, als das bei Haider der Fall war ([Krzyzanowski 2013](#)). Aber auch Jean-Marie Le Pen und der französische Front National profilierten sich in Frankreich früh mit fremdenfeindlichen und hetzerischen Aussagen. Erst unter der Leitung seiner Tochter Marine Le Pen machte die Partei eine Entwicklung hin zu einer Partei mit breitenwirksamerem ideologischem Repertoire ([Stockemer/Barisione 2017](#)). In beiden Fällen zeigt sich, dass es nicht zu einem Abrücken von rechtsextremen Ideen, sehr wohl aber zu einer neuen, breitenwirksameren Kommunikation dieser Inhalte gekommen ist.

Viele der mittlerweile so erfolgreichen rechtspopulistischen Parteien entwickelten sich aus bestehenden rechten Parteien – häufig auch aus separatistischen Bewegungen, wie die Lega Nord in Italien –, die sich programmatisch neu orientierten; andere wurden erst spät und als rechtspopulistische Parteien mit einem expliziten Anti-Islam-Programm gegründet (etwa 2006 Geert Wilders Partij voor de Vrijheid in den Niederlanden, siehe dazu [Penninx 2006](#)). Auch zahlreiche ehemals konservative Volksparteien haben einen

zunehmend rechtspopulistischen Kurs eingeschlagen, darunter die Schweizerische Volkspartei und die ÖVP, seit Sebastian Kurz ihr vorsteht. Viktor Orbáns Fidesz in Ungarn begann als liberale Volkspartei und entwickelte sich ebenfalls in Richtung Rechtspopulismus ([Becker 2010](#)).

Obwohl die heute als rechtspopulistisch eingeschätzten Parteien kaum historische Gemeinsamkeiten haben und in sehr unterschiedlichen Kontexten agieren, stellt die Politik des Schürens von antiislamischen und antimuslimischen Ressentiments mittlerweile eine breite gemeinsame Basis für diese Akteur*innen dar. In der Literatur ist von einer rechtspopulistischen Parteienfamilie die Rede, die nicht unbedingt durch ihre Geschichte, sehr wohl aber durch bestimmte Aspekte ihrer gegenwärtigen Politik eng verbunden ist ([Rydgren 2005](#)). Während etwa die Positionen zur Europäischen Union, zu Geschlechterverhältnissen und anderen moralpolitischen Themen durchaus unterschiedlich sind, eint dieses diverse Spektrum an politischen Akteur*innen die Ablehnung von Migration und die pauschale Ausgrenzung des Islam. Hierbei lernen Rechtspopulist*innen voneinander, etwa indem Sujets von Wahlplakaten in unterschiedlichen nationalen Kontexten (wieder-)verwendet werden (siehe dazu de Nève 2011). Auch ein Computerspiel, bei dem die Spielenden Minarette und muslimische Gebetsrufer abschießen sollen, wurde in verschiedenen europäischen Ländern von rechtspopulistischen Parteien veröffentlicht ([steiermark.orf.at 2012](#)). Eine Studie, die sich mit der Rezeption rechtspopulistischer Inhalte beschäftigte, zeigte für die Europawahl 2019, dass sich die einheitlichen Strategien von Rechtspopulist*innen auch in den einheitlichen Argumentationsmustern ihrer Anhänger*innen in sozialen Medien widerspiegeln ([Friedrich-Ebert-Stiftung 2018](#)).

Diese Parteien betreiben auch politische Vernetzung untereinander. Nach langjährigen Versuchen gelang vor der Europawahl 2019 die Einigung auf eine europäische Parlamentsfraktion mit dem Namen „Identität und Demokratie“. Seit Großbritannien die Europäische Union verlassen hat, ist „Identität und Demokratie“ nach der europäischen Volkspartei, der Sozialdemokratie und den Liberalen viertstärkste Fraktion im Parlament ([Europäisches Parlament 2020](#)).

Vor allem im Vorfeld der letzten Europawahl inszenierten sich die darin vertretenen rechtspopulistischen Parteien medienwirksam auf Kongressen. Bei solchen Treffen wurden zahlreiche Reden zu den für Rechtspopulist*innen typischen Verbindungen von Anti-Establishment- und Anti-Islam-Slogans gehalten, die aus der Position „des Volkes“ heraus formuliert werden. Beispielhaft dazu ein Auszug aus der Rede des Niederländers Geert Wilders bei einem Treffen der europäischen Rechtspopulist*innen in Koblenz 2017:

Politiker von fast allen etablierten Parteien befördern unsere Islamisierung. Fast das gesamte Establishment, die Elite, Universitäten, die Kirchen, Gewerkschaften, die Medien, Politiker setzen unsere schwer ertrugten Freiheiten jetzt aufs Spiel. Sie sprechen über Freiheit, aber vermögen es erstaunlicherweise nicht, zu sehen, dass im Islam die Frauen weniger Rechte als Männer und die Ungläubigen weniger Rechte als die Anhänger des Islam haben. Sie sind blind für die Wahrheit, aber wir sind das nicht. ([Gestas 2017](#), Min 5:39–6:45)

Wilders bemüht hier die beschriebenen Muster populistischer Kommunikation, um sich und die anderen rechtspopulistischen Vertreter*innen als Verteidiger*innen von Rechten und Freiheiten zu stilisieren. Der Angriff auf diese Rechte und Freiheiten erfolgt aus dieser Argumentation heraus vonseiten „der Anhänger des Islam“.

4.2 Christentum anhand von Migration neu entdeckt? Religiöse Selbstverständnisse in der Parteienlandschaft

Umfassende Studien beschäftigen sich damit, wie implizit und explizit mit der (rhetorischen) Exklusion des Islam eine erneuerte Inklusion des Christentums einhergeht. Häufig werden bestehende Normen, etwa Prinzipien der liberalen Demokratie, mit dem Christentum gleichgesetzt ([Joppke 2013](#); [Mattes 2017b](#)). In seinem Buch „Formations of the Secular“ (2003) argumentiert Talal Asad, dass Säkularisierung, wie sie in Europa stattgefunden hat und heute die europäischen Gesellschaften prägt, eine spezifische geschichtliche Entwicklung im Christentum und gegen dieses ist. Das Ergebnis

ist nicht eine Trennung von Staat und Religion. Vielmehr entstehen Konstellationen, in denen christlichen Kirchen ein bestimmter Platz eingeräumt wird, der häufig auch mit viel Einfluss verbunden ist. Gleichzeitig werden rote Linien der Einmischung definiert, die nicht überschritten werden dürfen. Trotz dieser spezifischen Konstellationen wird „mangelnde Säkularisierung“ nicht mehrheitlich christlichen, sondern insbesondere mehrheitlich muslimischen Gesellschaften zum Vorwurf gemacht. Laut Asad ist die Säkularisierungsforderung ein imperiales Machtinstrument, das ahistorisch ausblendet, wie Europa zu seinen Beziehungen zwischen Staat und Religionen gekommen ist.

In den meisten rechtspopulistischen Parteien, aber auch in christdemokratischen und konservativen Parteien spielt „christlich sein“ als Identitätsmarker eine Rolle, manchmal weil dies konstitutiv für das politische Selbstverständnis ist, und manches Mal weil die Identifikation als „christlich“ von den „muslimischen Anderen“ abgrenzt. Mit der Ausgrenzung des Islam geht an vielen Stellen eine Neupositionierung von politischen Parteien zu Religion an sich einher. Im Folgenden durchleuchte ich die Parteien des österreichischen Parlaments im Hinblick auf ihre Positionierung zu Religion im Kontext von Migration, beginnend am rechten Ende des parlamentarisch vertretenen politischen Spektrums.

Die Freiheitliche Partei Österreichs hat ihre historischen Wurzeln in der deutschnationalen Bewegung der bürgerlichen Revolution von 1848 und dem sogenannten Dritten Lager der Ersten Republik. Das Dritte Lager positionierte sich in Bezug auf die Konfliktlinien Arbeit versus Besitz sowie Stadt versus Land, ähnlich wie das christlich-soziale Lager, aufseiten der Besitzenden und der Landbevölkerung, war aber wie die Sozialdemokratie säkular ausgerichtet. Eine Zusammenarbeit mit der Christlichsozialen Partei wurde durch diese Ausrichtung aber nicht verhindert (Campbell/Gerlich 2000; Pelinka 1999). Innerhalb der deutschnationalen Bewegungen und später des Nationalsozialismus waren außerdem Esoterik, neuheidnische Bewegungen und altgermanische Traditionen von Bedeutung, die häufig in Konkurrenz zum Christentum standen. Das Verhältnis zum Judentum war durch Antisemitismus bestimmt, der für Deutsch-

nationale genauso wie für Nationalsozialist*innen ein konstitutives Element darstellte ([Wiedemann 2017](#)). Die Parteigänger*innen des deutschnationalen Lagers, die Großteils den Anschluss Österreichs befürworteten, fühlten sich nach 1938 vielfach der NSDAP-Ideologie verbunden, die wiederum ein ambivalentes Verhältnis zu Religion und Kirche aufwies. Die Kirchen wurden geduldet und unterstützt, wo sie dem Regime dienlich waren, und wurden eingeschränkt und angefeindet, wo dies nicht der Fall war (Gailus/Nolzen 2011).

Nach Ende des Zweiten Weltkriegs formierte sich der Verband der Unabhängigen, der später in die Freiheitliche Partei Österreichs überging. In der FPÖ gab es seitdem ein Spannungsfeld zwischen der bürgerlich-liberalen und der deutschnationalen Partei. Der Parteiideologe Andreas Mölzer nannte dies die Auseinandersetzung zwischen „Achtundvierzigern“ (nach der bürgerlichen Revolution 1848) und „Achtunddreißigern“ (nach dem Anschluss Österreichs an Hitler-Deutschland) (zitiert nach [Schiedel 2017](#), 103). Erst 1986, mit der Wahl von Jörg Haider zum Parteiobmann, setzten sich die Deutschnationalen eindeutig durch. Kampagnen gegen Migration standen fortan im Zentrum und vereinzelt fanden sich bereits Verknüpfungen von Migration und Islam (siehe [Kapitel 3](#)). Die antiklerikale Ausrichtung der völkischen Tradition der FPÖ blieb jedoch im Vordergrund. In den späten 1990er-Jahren stellte sich zunehmend die Frage nach der Positionierung zum Christentum. Im Parteiprogramm von 1997 ist ein Bekenntnis zum „wehrhaften Christentum“ zu finden, das bereits die spätere Hinwendung der FPÖ zum Christentum deutlich macht (Rosenberger/Hadj-Abdou 2013). Es handelte sich um eine „Hinwendung zu einem kulturellen (nicht-theologischen) Christentum“, die vorerst auf der Ebene des Parteiprogramms verblieb (Peham 2010, 432). Erst mit der wachsenden Agitation gegen eine behauptete Islamisierung rückte auch das Christentum als Worthülse zur Markierung der Parteiidentität ins Zentrum.

Mehr als in allen anderen Parteien des politischen Spektrums lässt sich an den Positionen der FPÖ beobachten, wie die Anfeindung der Religion „der Anderen“ zu einer Entdeckung der „eigenen“ Religion führt. Hier sei allerdings nochmals betont, dass diese religiöse Orientierung keine inhaltliche, sondern eine symbolische

ist. So wurde etwa Heinz Christian Strache nach einem Wahlkampfauftritt mit Kruzifix in der Hand von höchsten Kirchenvertretern massiv dafür kritisiert, dass er das christliche Kreuz als politisches Machtsymbol missbrauche ([Weißensteiner 2009a](#)). Kurz darauf holte der damals 40-jährige Strache seine Firmung nach ([derstandard.at 2009b](#)). In den folgenden Jahren nutzte die FPÖ immer wieder christliche Symbole (insbesondere den Wiener Stephansdom) und Bezüge auf das Christentum („Abendland in Christenhand“, „Liebe deine Nächsten – für mich sind das unsere Österreicher“, „Höchste Zeit für ‚Nächstenliebe‘“) für Wahlkampfzwecke. Vonseiten der christlichen Kirchenvertreter*innen wurde dies konsequent kritisiert ([kurier.at 2013](#)).

In der Forschung zu Religion und Politik gilt die religiöse Neuorientierung der FPÖ einhellig als politische Taktik, um der Ausgrenzung von Migrant*innen durch die Kategorie Religion ein ebenso durch Religion markiertes „Wir“ entgegenzusetzen (Hadj-Abdou 2016; Mattes 2021; Peham 2010). In beiden Fällen werden völkische und rassistische Vorstellungen von dem „Wir“ der Nation und jenen, die außerhalb dieser Gemeinschaft stehen, durch religiöse Kategorien überlagert. Religion wird rassifiziert (El-Tayeb 2011). Mit einer inhaltlichen Orientierung an Religion oder einer Annäherung an religiöse Institutionen haben diese Ausgrenzungsstrategien wenig zu tun.

Die ÖVP galt lange Zeit als an religiösen Inhalten orientiert und durch (katholische) Kirchnähe geprägt. Mit ihren Wurzeln in der Christlichsozialen Partei der Ersten Republik, deren klerikale Orientierung zur Etablierung eines katholischen Ständestaates (Austrofaschismus) führte (Hanisch 2005; Pelinka 2017), hatte die ÖVP bei ihrer Neugründung nach Kriegsende allerdings zu kämpfen. Die Umbenennung in Österreichische Volkspartei war durchaus ein Versuch, auch breitere Wähler*innenschichten abseits der überzeugten Kirchgänger*innen anzusprechen und sich gleichzeitig von den diktatorischen Regierungen Dollfuß' und Schuschnigg zu distanzieren (Wagner 2014). In der Wähler*innenmobilisierung fanden sich immer wieder Distanzierungsversuche von einer zu engen Assoziation mit der katholischen Kirche und ihren Positionen. Weder wollte

man sich von der Vergangenheit einholen lassen, noch in Zeiten schwindender Kirchenzugehörigkeit Wähler*innen verschrecken.

Die inhaltliche und institutionelle Nähe zu christlichen Positionen und der katholischen Kirche blieb jedoch auch in der Zweiten Republik erhalten. Über christliche, mit der Partei verbundene Organisationen, wie etwa den Österreichischen Cartellverband, wurden lange Jahre auch innerparteiliche Netzwerke auf Grundlage einer religiösen Orientierung gepflegt (Schwediauer 2012). Auch in familien- und moralpolitischen Fragen war die Position der ÖVP meist mit jener der katholischen Kirche abgestimmt (Knill/Preidel/Nebel 2014).

Zahlreiche Privilegien der anerkannten Religionsgemeinschaften, etwa der konfessionelle Religionsunterricht, wurden von der Volkspartei vehement verteidigt (Schinkele 2011). Ein Zugeständnis an den demokratischen Pluralismus war allerdings eine generell religionsfreundliche Haltung, die auch andere christliche und nichtchristliche Religionsgemeinschaften analog zur katholischen Kirche einzubinden suchte. Hier findet sich ein Anknüpfungspunkt an die Religionspolitik der Österreichischen Monarchie, die bereits ein Modell der Anerkennung von Religionsgemeinschaften etablierte. Jene religiösen Privilegien, welche die ÖVP für die katholische Kirche verteidigte, kamen also analog auch anderen Religionsgemeinschaften zugute.

Eine verstärkte wirtschaftsliberale Orientierung vor allem ab den 1990er-Jahren ließ religiöse Themen deutlich in den Hintergrund treten und führte auch zu vermehrten Spannungen mit der katholischen Kirche, die etwa in sozialen Fragen, aber auch beim Thema Migration einen anderen Kurs forderte, als ihn die damals von Wolfgang Schüssel geführte ÖVP einschlug (Wagner 2014, 248). Während die Dialogorientierung mit den Religionsgemeinschaften vor allem in der Zeit der auf internationaler Ebene scharf kritisierten Koalition von ÖVP und FPÖ aufrechterhalten und sogar verstärkt wurde (Gresch/Hadj-Abdou/Rosenberger et al. 2008; Mattes/Rosenberger 2015), hat sie unter ÖVP-Obmann Sebastian Kurz ab etwa 2015 einen Bruch erfahren. Dieser zeigt sich an einer deutlich restriktiveren, zunehmend an rechtspopulistischen Zugängen orientierten Linie zu Migration und Religion.

Spätestens die Verhandlungen zum überarbeiteten Islamgesetz 2015 (siehe [Kapitel 2.7](#)) lassen den markanten Bruch der ÖVP mit der inklusiven Religionspolitik, die sie über Jahrzehnte verfolgte, deutlich werden. In den vergangenen Jahren wurden etwa mehrere gesetzliche Verbote muslimischer Verschleierung (Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz 2016¹⁶, Kopftuchverbot im Kindergarten 2017¹⁷, Kopftuchverbot in Volksschulen 2018¹⁸) von der ÖVP initiiert und vom Parlament bei unterschiedlichen Regierungskoalitionen beschlossen. Gegen diese Verbote sprachen sich katholische und evangelische Kirchen aus und auch verfassungsrechtliche Bedenken wurden vielfach geäußert. Das Kopftuchverbot in Volksschulen wurde 2020 vom Verfassungsgerichtshof aufgrund der Ungleichbehandlung einer Religionsgruppe als verfassungswidrig erklärt und aufgehoben ([Süddeutsche Zeitung 2020](#)).

Ausdruck für die zunehmende Abwendung von einer inklusiven Religionspolitik ist auch die reduzierte Einbindung von Religionsgemeinschaften in Entscheidungsprozesse (Mattes 2021). Exemplarisch dafür ist ein Zitat von ÖVP-Obmann Kurz zur Frage der gleichgeschlechtlichen Ehe. Nachdem der Verfassungsgerichtshof die geltende Regelung 2018 als Ungleichbehandlung gekippt hatte, sagte Kurz auf die Frage, ob er nun gemeinsam mit den Kirchenvertretungen eine neue Regelung suchen werde: „Man muss die Kirche in dieser Frage nicht konsultieren, die Kirche tritt in dieser Frage sehr schnell an jeden direkt heran“ ([Nationalratssitzungen Archiv 2018](#), Min. 2:44–2:54).

Dagegen zeigte ÖVP-Obmann Sebastian Kurz in den vergangenen Jahren eine verstärkte Präsenz bei Veranstaltungen ultrakonservativer christlicher Kreise. Kurz nahm 2016 etwa am Tag der Wiener

¹⁶ Bundesgesetz über das Verbot der Verhüllung des Gesichts in der Öffentlichkeit (Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz – AGesVG), [BGBl. I Nr. 68/2017](#).

¹⁷ Vereinbarung gemäß Art. 15a B-VG zwischen dem Bund und den Ländern über die Elementarpädagogik für die Kindergartenjahre 2018/19 bis 2021/22, [BGBl. I Nr. 103/2018](#).

¹⁸ Aufhebung des § 43a des Schulunterrichtsgesetzes durch den Verfassungsgerichtshof, [BGBl. I Nr. 159/2020](#).

Regenbogenparade am „Marsch für Jesus“, einer Demonstration für die „klassische Form der Familie“, teil ([derstandard.at 2016](#)). Im Wahlkampf 2019 besuchte er eine von einer evangelikalen Gruppe organisierte Großveranstaltung, wo für seinen Wahlerfolg gebetet wurde (Mattes/Urbanic/Limacher 2020). Dieser Auftritt sorgte für Empörung bei verschiedensten Gruppierungen, darunter wesentliche Teile der universitären Katholischen Theologie, welche die evangelikale „Awakening“-Gruppe als problematisch einstufte ([Pock 2019](#)). Hier zeigt sich in der ÖVP-Politik eine Abwendung von tradierten Kooperationswegen mit Kirchen und Religionsgemeinschaften, während sich der ÖVP-Obmann Sebastian Kurz und Teile seines näheren Umfeldes gleichzeitig gegenüber ultrakonservativen, antipluralistischen Strömungen innerhalb des Christentums öffnen. Im Wien-Wahlkampf 2020 wurde diese mittlerweile quer durch die ÖVP gehende Spaltung zwischen „schwarzen“, christlich-sozial orientierten und „türkisen“ Anhänger*innen, die den proklamierten „Mitte-rechts-Kurs“ ohne speziellen Kirchenbezug mit gelegentlichen christlich-fundamentalistischen Anleihen mittragen wollen, besonders deutlich ([Rösner 2020](#); [Schnauder 2020](#)).

Die jüngste Partei im Österreichischen Nationalrat, NEOS – Das Neue Österreich und Liberales Forum, tut sich mit ihrer Positionierung gegenüber Religion schwer. Als liberale Partei setzt sie sich für Wahlfreiheit und Religionsfreiheit ein und kritisiert ausgrenzende Rhetorik gegenüber dem Islam sowie antisemitische Vorfälle. Gleichzeitig arbeitet die Partei gegen das bestehende System der Beziehungen zwischen Staat und Religionen und möchte Religion stärker im Privaten verortet wissen.

Dazu zählt etwa die Forderung nach einer religionsneutralen Schule ([NEOS 2019](#)). Solche Forderungen stehen in starkem Kontrast zum institutionellen Arrangement in Österreich und würden einen weitgehenden Umbau erfordern. Zu erwähnen ist auch, dass mit Niko Alm ein vehementer Gegner des österreichischen Kooperationsmodells zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in der ersten Nationalratsperiode der NEOS kurzzeitig als Religionssprecher fungierte ([nachrichten.at 2014](#)). Da NEOS eine relativ junge

Partei sind, haben sich ihre Positionen bereits im Licht der starken Politisierung des Themas Religion und dessen Verknüpfung mit Migration entwickelt. Zusammenfassen lassen sich diese Positionen wohl als Einsatz gegen Ausgrenzung aufgrund von Religion bei gleichzeitiger Zurückdrängung von Religion aus dem öffentlichen Bereich.

Die österreichische Sozialdemokratie hat dagegen eine lange Geschichte, in der sie sich stark mit Religion auseinandergesetzt hat. In der Ersten Republik traten Sozialdemokrat*innen für eine Trennung von Kirche und Staat ein und hatten so ein distanzierendes Verhältnis zur dominanten katholischen Kirche. Auch ideologisch war sozialdemokratisches Gedankengut nicht an religiösen Inhalten orientiert. Im Austrofaschismus wurde die Sozialdemokratie verboten und blieb es auch bis zum Ende des nationalsozialistischen Regimes. Erst 1945, wenige Tage vor dem offiziellen Kriegsende, wurde die Sozialistische Partei Österreichs neu gegründet und einigte sich umgehend mit Vertretern von ÖVP und der Kommunistischen Partei auf eine Übergangsregierung, welche die Unabhängigkeit Österreichs sicherstellen sollte.

Kompromissorientierung prägte auch die Haltung der Sozialdemokratie zu Religion in der Zweiten Republik. Führende Sozialdemokrat*innen der Zweiten Republik, darunter der so prägende Bruno Kreisky, hatten ein gutes Verhältnis zur katholischen Kirche. So liest man etwa in einem Beitrag zum 100. Geburtstag von Kreisky: „Als eines der größten Verdienste Kardinal Königs gilt bis auf den heutigen Tag die Aussöhnung der politischen Lager in Österreich. [...] Bruno Kreisky war ihm in diesem Bemühen ein kongenialer Gesprächspartner.“ ([Erzdiözese Wien 2011](#)). Religion als Konfliktlinie, die Parteien spaltete, verlor in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung, nicht zuletzt da eine (wenn auch nicht unbedingt inhaltliche) Annäherung zwischen katholischer Kirche und Sozialdemokratie stattfand.

In Bezug auf andere Religionen trug die SPÖ das von der ÖVP forcierte Kooperationsmodell mit. Ähnlich dem sozialpartnerschaftlichen Modell wurde hier auch vonseiten der SPÖ eine privilegierte

Einbindung der Religionsgemeinschaften akzeptiert ([Hafez/Heinisch 2018](#)). Obwohl es immer wieder Initiativen gab, die bestehende Rechte der Religionsgemeinschaften einschränken wollten, sprach sich die SPÖ hier zumeist für eine Beibehaltung, etwa von konfessionellem Religionsunterricht und der bestehenden religionsrechtlichen Vereinbarungen (Konkordat) aus ([glaube.at 2019](#); [Kapeller 2011](#)).

Mit Omar Al-Rawi ist eine für die IGGÖ prägende Figur auch als Wiener SPÖ-Gemeinderat aktiv (Sticker 2008). Hier gibt es Verbindungen, deren Relevanz aber wohl im Zuge geänderter Machtverhältnisse in der IGGÖ an Bedeutung verloren haben. Eine angebliche Nähe der SPÖ zur IGGÖ wurde vonseiten der ÖVP etwa 2018 als Vorwurf erhoben. Weil die IGGÖ sich in einer Aussendung gegen arbeits- und sozialpolitische Maßnahmen der ÖVP-FPÖ-Regierung äußerte, verschickte der damalige Generalsekretär Karl Nehammer eine Pressemitteilung mit dem Titel: „Wird die IGGÖ jetzt zur SPÖ-Vorfeldorganisation?“ ([ots.at 2018](#)) Auch wenn ein solcher Vorwurf in den Bereich des politischen Taktierens einzuordnen ist, zeigen frühere Nachwahlbefragungen, dass Muslim*innen in Österreich tendenziell die SPÖ (sowie Die Grünen) wählen ([Hajek/Siegl 2013](#)).

Die Grünen haben keine eindeutige Position zum Thema Religion. In der Partei kommen seit der Gründung in den 1980er-Jahren mit dem gemeinsamen Anliegen des Umweltschutzes liberale Katholik*innen mit linken Atheist*innen zusammen und diese Widersprüchlichkeit zeigt sich immer wieder auch in den Positionen der Grünen. So ist man etwa dafür, konfessionellen Religionsunterricht weiterhin anzubieten, allerdings nur mehr als Wahlfach, zusätzlich zum Pflichtfach Ethik ([glaube.at 2019](#)). Obwohl vonseiten der Grünen gelegentlich Rufe nach einer Veränderung des bestehenden Arrangements der Beziehungen zwischen Staat und Religionen zu hören waren ([oe1.orf.at 2013](#)), konnte sich die Partei nie geschlossen zu einer entsprechenden Position durchringen ([kleinezeitung.at 2013](#)).

Auf der Internetseite der Grünen Bildungswerkstatt ist in Bezug auf Religion der Verweis auf „Grüne Grundwerte“ zu finden: „Selbstbestimmt, basisdemokratisch, solidarisch, feministisch, ökologisch

und gewaltfrei. Und das nicht nur in der politischen, sondern auch in der weltanschaulich-religiösen Debatte“ ([Grüne Bildungswerkstatt 2015](#)). Hier wird also eine bestimmte Form von Religiosität gutgeheißen. Wo diese Form von Religiosität zu Hause ist, lässt sich etwa durch Personalrochaden zwischen den Grünen und der katholischen Caritas erkennen ([diepresse.com 2009](#); [Zaunbauer/Lindorfer 2019](#)). Eine augenscheinliche Schwierigkeit stellt für die Grünen aber die überwiegend patriarchale Ausrichtung der allermeisten Religionen dar.

Ähnlich wie bei den NEOS ist auch hier Religion als Thema von Pluralismus und Antidiskriminierung immer wieder relevant. In diesem Sinn setzen sich die Grünen auch stark für Muslim*innen ein. Auch bei den Grünen bringt eine Vermischung von Religion und Migration – hier aus der Perspektive der Forderung nach Gleichbehandlung – eine eindeutigere Positionierung zu Religion mit sich. In Fragen zum Umgang mit Migration zeigt sich immer wieder eine Deckung zwischen Positionen der Caritas und der Partei der Grünen (siehe [Die Grünen Vorarlberg 2019](#)).

4.3 Konfliktfeld Kopftuch: Argumente aus dem politischen Spektrum

Ein Thema an der Schnittstelle zwischen Migration und Religion, zu dem sich politische Parteien aufgrund der starken Politisierung positionieren, ist die Frage muslimischer Verschleierung. Seit den frühen 2000er-Jahren haben sogenannte Kopftuchdebatten die meisten europäischen Länder beschäftigt (für einen Überblick siehe [Avramopoulou/Çorbacioğlu/Sanna 2012](#)). Kopftuchverbote im öffentlichen Dienst, für Schülerinnen oder Studentinnen wurden je nach nationalem Narrativ mit Laizität (Frankreich, Türkei), einer Kombination aus Säkularität und christlich-abendländischer Werteordnung (Deutschland) oder mit Sicherheitsaspekten und Wertefragen (Dänemark) begründet. Begründungen sind somit an unterschiedliche nationale Erzählungen angepasst ([Korteweg/Yurdakul 2016](#)). Obwohl die neu aufgekommenen Kopftuchverbote immer wieder aufgrund von Ungleichbehandlung oder Verletzung der Religions-

freiheit von Gerichten abgelehnt wurden, wurde auch das Verbot von Gesichtsschleiern zum Thema gemacht. Mittlerweile haben in dieser Frage zahlreiche Staaten Verbote eingeführt, die auch von angerufenen Gerichten bestätigt wurden.

In Österreich waren Verbote von muslimischer Verschleierung lange kein Thema. Während die Diskussion in den 2000er-Jahren Politik und Gerichte der meisten europäischen Länder beschäftigte, lehnten die damaligen Regierungskoalitionen aus ÖVP und FPÖ (beziehungsweise das Bündnis Zukunft Österreich) Verbote ab ([Gresch/Hadj-Abdou/Rosenberger et al. 2008](#)). Auch mit Institutionalisierung der österreichischen Integrationspolitik durch das Staatssekretariat für Integration kam das Thema nicht auf die Tagesordnung. Im Gegenteil, der damalige Staatssekretär Sebastian Kurz sagte am 27.04.2011 in der ORF Nachrichtensendung „Zeit im Bild“:

Es geht nicht immer um die Frage „Kopftuch ja, nein“, „Minarett ja, nein“ oder „Burka ja, nein“. Ich glaube, dass sind sehr populistische Themen, die zweifelsohne Menschen bewegen; ich glaube nur, dass das nicht der Zugang ist, mit dem man in der Sache etwas weiterbringt. ([tearsofmountains 2018](#), Min. 6:54–7:06)

2016 wurde mit dem Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz in Österreich erstmals ein Verbot einer bestimmten Verschleierungsform erlassen. Dieses Gesetz, das jede Form von Gesichtsverhüllung verbietet und Ausnahmen auf medizinische Gründe, Sicherheitsaspekte, Sportausübung sowie Brauchtumsveranstaltungen beschränkt, wurde von einer SPÖ geführten großen Koalition mit der ÖVP eingeführt. 2018 beschloss die ÖVP in Koalition mit der FPÖ ein Kopftuchverbot im Kindergarten in Form einer Bund-Länder-Vereinbarung¹⁹. Im darauffolgenden Jahr wurde von derselben Koalition außerdem ein Verbot von Kopftüchern in Volksschulen ins Schulunterrichtsgesetz aufgenommen. Im Gegensatz zum Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz, das kein spezifisch religiöses Verschleierungsverbot ist, verbietet diese Regelung das Tragen religiöser Symbole, die eine Verhüllung des Hauptes bedingen, und nimmt davon explizit nichtmuslimische

¹⁹ [BGBl. I Nr. 103/2018](#).

Kopfbedeckungen (die jüdische Kippa und den Patka der Sikh) aus²⁰. Im Gesetzestext wird dieses spezifisch auf das muslimische Kopftuch ausgerichtete Verbot mit Integrationsanliegen begründet. Ende 2020 wurde dieses Gesetz allerdings vom Verfassungsgerichtshof aufgehoben ([Süddeutsche Zeitung 2020](#)).

Im politischen Spektrum finden sich unterschiedliche Positionen zum Thema religiöse Verschleierung, die ich im Folgenden beleuchte. Parteipolitische Positionen zu einem Thema, das Religion und Migration verbindet, können dabei exemplarisch aufgezeigt werden und finden sich häufig in den europäischen Parteienfamilien der österreichischen Nationalratsparteien in ähnlicher Form wieder.

Im rechtspopulistischen Spektrum wird die Kopftuchthematik von einem nationalistischen Standpunkt aus thematisiert. Charakteristisch ist, dass Geschlechtergerechtigkeit lediglich bei „den Anderen“ eingefordert und somit im „Eigenen“ ohne weitere Diskussion als gegeben angenommen wird. Geschlechtergerechtigkeit an sich ist nicht das zentrale Anliegen. Leila Hadj-Abdou ([2017](#)) beschreibt den Gendernationalismus als Exklusionsprojekt, das jenen schadet, die es zu schützen behauptet, nämlich den angeblich zu befreienden muslimischen Frauen. Bekannt ist so ein Gendernationalismus aus den Anfängen des Nationalismus. Laut diesen frühen nationalistischen Ideologien musste die Frau als das schwache Geschlecht – und aus einer Reproduktionsperspektive auch die Reinheit der Nation – notfalls mit Gewalt geschützt werden. Diese Perspektive war ebenfalls prägend für den Faschismus im Europa des 20. Jahrhunderts, allen voran den Nationalsozialismus. Heute sind Argumente des Gendernationalismus in etwas anderer Form nach wie vor präsent. Es zeigt sich eine paradoxe Anpassung an Gleichheitsnormen, in deren Namen nun die Unterdrückung der Frau im Islam thematisiert wird, um die „Mehrheitsgesellschaft“ von den Zumutungen der Geschlechtergerechtigkeit zu entlasten.

²⁰ Bundesgesetz, mit dem das Schulunterrichtsgesetz geändert wird, [BGBl. I Nr. 54/2019](#).

Wertargumentationen gibt es in verschiedenen Abstufungen, etwa aus einem konservativen Weltbild heraus, indem das islamische Kopftuch als Symbol mangelnder Integration – hier verstanden als Assimilation – gedeutet wird. Es wird von Zugewanderten erwartet, sich an mehrheitsgesellschaftliche Verhaltensweisen anzupassen, und merkbare Hervorstechen wird sanktioniert (Hage 2009).

Eine inklusive Haltung gegenüber Religion, häufig bei öffentlich auftretenden Personen mit eigener religiöser Überzeugung auffindbar, setzt sich für einen Platz der Religion(en) im öffentlichen Raum und zum Teil auch im staatsnahen Bereich ein. Hier werden religiöse Symbole generell eher als Bereicherung gesehen, was das islamische Kopftuch miteinschließen kann (Pötz 2013). Dies ist aber nicht immer der Fall, da auch bei inklusiveren Positionen gegenüber Religion häufig das Christentum als dominante Religion bevorzugt wird.

Aus einer strikt menschenrechtlichen Perspektive wird in erster Linie Religionsfreiheit ins Feld geführt. Ob das Tragen eines Kopftuches im engeren Sinn zur islamischen Religionsausübung gehört und ab welchem Alter diese religiöse Praxis begonnen werden soll, beschäftigt nicht zuletzt Gerichte. Insbesondere bei Beschwerden aus laizistisch geprägten Staaten (Frankreich, Türkei) beurteilte der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in mehreren Fällen Verschleierungsverbote in bestimmten Kontexten (Schule, Universität) als zulässig (Council of Europe/European Court of Human Rights 2013; Koenig 2015).

In Sachen Kopftuch spießen sich auch einige klassisch liberale Argumente: Für eine liberale Position ist Gleichbehandlung wichtig und eine säkulare Position des Staates gewünscht. Ein einzelnes religiöses Symbol zu verbieten, ist demnach inakzeptabel. Säkulare Räume zu schaffen, ist dagegen wünschenswert (Blackford 2012). Gleichzeitig ist aus liberaler Perspektive das Vermeiden von Verboten in Bezug auf individuelle Lebensgestaltung anzustreben. Geht es um das Kopftuch bei Minderjährigen, wäre auch das Elternrecht auf Erziehung ein mögliches liberales Argumentationsmuster ([Bielefeldt 2003](#)). Neutralität wird aber häufig als oberste Devise angeführt ([Madeley 2003](#)). Daher ist aus liberaler Perspektive sowohl die Akzeptanz des islamischen Kopftuchs als auch dessen Verbot gemeinsam mit

dem Verbot anderer sichtbarer religiöser Symbole im öffentlichen Bereich argumentierbar.

Feministische Argumente zum Kopftuch sind zwiegespalten. Ein Argument lautet, dass die Verschleierung von Frauen Ausdruck einer patriarchalen Ideologie ist und daher auch mit Zwangsmaßnahmen zurückgedrängt werden sollte. Im Gegensatz zur liberalen Argumentation gibt es von feministischer und linker Seite weniger Vorbehalte gegen Eingriffe in die individuelle Lebensgestaltung. Teile der feministischen Debatte zu dieser Thematik, am berühmtesten darunter wohl Beiträge von Alice Schwarzer ([Cohen 2020](#)), stimmen dieser Vorgehensweise aus einer Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit zu. Innerhalb der linken Argumentation findet sich aber auch eine gegenteilige feministische Denkweise, die mit der Entscheidungsfreiheit von Frauen argumentiert. Beispielhaft ist hier etwa Reyhan Sahin (2019), die Feminismus abseits der Perspektiven von weißen Frauen behandelt und Selbstbestimmung und Intersektionalität in den Blick nimmt. Sie hält ein Verbot für Bevormundung, das Frauen die Entscheidungsfreiheit über ihren eigenen Körper abspricht.

Multikulturalistische und antirassistische Argumente zum Kopftuch setzen sich jedenfalls für eine Akzeptanz des Kopftuches ein. Begründet wird dies entweder mit dem Recht von Minderheiten, ihr Leben auch in der Minderheitensituation frei zu gestalten, oder mit dem Verweis auf eine „Rassifizierung“ von Religion, bei der rassistische Muster auf sichtbar muslimische Frauen übertragen werden (El-Tayeb 2011).

Häufig vermischen sich verschiedene Argumente bei den jeweiligen parteipolitischen Positionen. Im Österreichischen Nationalrat zeigt sich bei der rechtspopulistischen und nationalistisch orientierten FPÖ eine ganz eindeutige Position zum Thema Kopftuch, nämlich die Forderung nach einem möglichst umfassenden Verbot. Die Freiheitliche Partei hat bereits früh damit begonnen, mit Mobilisierung gegen das muslimische Kopftuch Wahlkämpfe zu betreiben. „Freie Frauen statt Kopftuchzwang“ war einer dieser Slogans ([ots.at 2006](#)). Argumentiert wurde stets mit der Unterdrückung von Frauen im Islam, die nicht österreichischen Werten entspreche.

Dabei vertritt gerade die FPÖ aus frauenpolitischer Sicht hochproblematische Positionen (Stichwort „Frauenhäuser zerstören Ehen“, so etwa die Amstettener FPÖ-Stadträtin Brigitte Kashofer in einer Parteipublikation, siehe [kurier.at 2012](#)). Sie hat zudem den geringsten Frauenanteil unter ihren Funktionär*innen und Abgeordneten und befürwortet ein strikt konservatives Familienbild. Diese Positionierungen passen scheinbar nicht zusammen, sind aber typisch für rechtspopulistische Strömungen, die sich des Gendernationalismus bedienen. Ebenso findet sich bei der FPÖ die Aufforderung an Muslim*innen, sich zu assimilieren, was mit dem Tragen des Kopftuchs unvereinbar sei.

Die Haltung der ÖVP zu Fragen muslimischer Verschleierung hat sich, wie an den Entwicklungen der Gesetzgebung zu diesem Thema ablesbar, mit der Zeit verändert. Lange Zeit war die christdemokratische, inkludierende Perspektive auf Religion, die auch deren umfassenden Schutz vor Verdrängung aus dem öffentlichen Raum und öffentlichen Institutionen bedeutete, ein zentrales Anliegen der ÖVP, das eher beiläufig auch Muslim*innen und andere Religionsangehörige betraf. In den vergangenen Jahren waren Muslim*innen in der religionsfreundlichen Haltung der ÖVP aber zunehmend nicht mehr mitgemeint. Schon vor der offiziellen Neupositionierung der ÖVP als Neue Volkspartei in der neuen Parteifarbe Türkis und der Parteiübernahme von Sebastian Kurz im Jahr 2017 wurden viele rechtspopulistische Positionen der FPÖ kopiert, so etwa die Thematisierung der Vollverschleierung. Kurz selbst bezeichnete diese 2014 noch als eine „künstliche Debatte“, die in Österreich nicht gebraucht werde ([kurier.at 2014](#)), 2016 aber bereits als „Symbol der Gegengesellschaft“ ([Ultsch 2016](#)). Die Übernahme rechtspopulistischer Positionen und von der FPÖ eingebrachter Themen durch die ÖVP wird hier deutlich. Auch die konservative Aufforderung zur Assimilation findet sich.

NEOS sprechen sich für allgemeine Verbote von religiöser Bekleidung in öffentlichen Schulen aus und bringen das von FPÖ und ÖVP bekannte Argument der Integration und der Vermeidung von Zwang durch die Familie von jungen Mädchen mit ein. Österreichs liberale Partei unterstützt, unter der Bedingung der Gleichbehand-

lung, Kopftuchverbote in öffentlichen Schulen sowie für Richterinnen und Staatsanwältinnen. Neutralität wird als oberste Devise angeführt ([Kismet Online 2017](#)).

Für die Sozialdemokratie scheint es schwer zu sein, sich zum Thema Kopftuch zu positionieren. Hier prallen sehr unterschiedliche Denktraditionen aufeinander. Ausgangspunkt ist die Perspektive der Gleichbehandlung von Mann und Frau und eine feministische Sichtweise auf das Kopftuch. Der für die SPÖ lange Zeit so zentrale Kampf um Geschlechtergerechtigkeit bietet hier aber keine eindeutige Lösung. Aufgrund der oben dargestellten widersprüchlichen feministischen Argumente, aber auch einer unklaren Position zu Integrationsthemen gelingt es der SPÖ nicht, eine eindeutige Haltung zur Kopftuchthematik zu entwickeln. So stimmt die Partei für die Einführung eines Gesichtsverhüllungsverbots, aber gegen das Kopftuchverbot in Volksschulen ([orf.at 2019](#)). Auch innerparteilich gibt es immer wieder unterschiedliche Stimmen zum Thema ([Krutzler 2018](#)).

Auch innerhalb von Die Grünen gibt es diese ambivalenten Positionen zum Kopftuch, dennoch wurde sich hier deutlicher auf eine Haltung der Akzeptanz festgelegt. Gesichtsverhüllungsverbot sowie Kopftuchverbote in Kindergarten und Schule wurden mit Hinweisen auf eine nicht gegebene Problemlage, auf rechtspopulistische Symbolpolitik und deren programmatische Exklusion von Musliminnen abgelehnt ([derstandard.at 2004](#)). Im Rahmen der Regierungsbeteiligung ab 2020 vollzog sich hier allerdings ein Positionswechsel: Im Regierungsprogramm ist die Ausweitung eines Kopftuchverbotes in Schulen für Mädchen bis zum 14. Lebensjahr vorgesehen ([Neue Volkspartei/Die Grünen 2020](#)).

4.4 Normative Debatte: Parteipolitische Positionierungen zu Religion im Kontext von Migration

Auch dieses Kapitel soll mit einer normativen Debatte abgeschlossen werden. Wir blicken wieder auf die drei bereits vorgestellten normativ-theoretischen Stränge der Migrationsforschung (siehe [Kapitel 1.6](#)) – Liberale Theorien, Multikulturalismus und Sozialkonstruktivismus – und nehmen die Positionen der österreichischen

Parlamentsparteien an der Schnittstelle von Religion und Migration in den Blick.

Der Sicht der liberalen Theorie am nächsten kommt wohl die Position der NEOS. Neutralität als zentrales Gut kann, wie viele liberale Theoretiker*innen behaupten, nur erreicht werden, wenn Religion aus der unmittelbar staatlichen Sphäre zurückgedrängt wird. Zu verurteilen wären hingegen Forderungen nach Ungleichbehandlung und Bevorzugung einzelner Gruppen, in Österreich also insbesondere die FPÖ-Positionen. Aus liberaler Perspektive setzen diese staatliche Neutralität aufs Spiel und untergraben die Grundlage für ein gutes Zusammenleben. Ein seit einigen Jahren aufkommender Strang in der liberaltheoretischen Debatte setzt sich mit der Frage auseinander, mit welchen Mitteln liberale Demokratien gegen illiberale Positionen auftreten können. „Muscular liberalism“ hat der frühere britische Premier David Cameron einen solchen Liberalismus genannt ([Latour 2012](#)), der auch illiberale Mittel anwendet, um Ideen und Handlungen einzuschränken, die nicht der gängigen liberaldemokratischen Vorstellung entsprechen. In der wissenschaftlichen Literatur, die solche Tendenzen überwiegend kritisch sieht, ist hingegen von „illiberalem Liberalismus“ die Rede (Hennig/Weiberg-Salzman/Bizeul et al. 2019). Freiheitliche, aber auch ÖVP-Politik in Bezug auf Religion und Migration könnte in vieler Hinsicht so bezeichnet werden.

Auch aus Sicht des Sozialkonstruktivismus sind insbesondere die Positionen der FPÖ sowie der in den vergangenen Jahren zunehmend rechtspopulistisch argumentierenden ÖVP kritisch zu sehen. Grenzziehung und Ausschluss einer homogenisierten Minderheitengruppe stehen aus diesem Blickwinkel im Vordergrund von Integrationspolitik ([Korteweg/Yurdakul 2009](#)). Bei der Forderung nach Gleichbehandlung von religiösen Symbolen und Kleidungsvorschriften im öffentlichen Raum, die sich auch bei SPÖ und Grünen findet, könnte eine konstruktivistische Perspektive fragen, ob dabei nicht die Überschneidung mehrfacher Benachteiligungen (Intersektionalität) und rassistische Konstruktionen einer bestimmten religiösen Gruppe ausgeblendet werden ([Korteweg/Yurdakul 2016](#)), das heißt, ob es hier nicht um formale Gleichbehandlung von de facto ungleich behandelten Gruppen geht.

Aus multikulturalistischer Perspektive wäre neben einer Ablehnung nationalistischer und rassistischer Perspektiven insbesondere die liberale Neutralitätsforderung von NEOS kritisch zu sehen. Wenn NEOS eine „religiös neutrale Schule“ fordert, aber gleichzeitig viele Elemente der christlichen Religion in Brauchtum eingehen oder schlicht die Struktur des Jahres bestimmen (Stichwort Weihnachten), inwiefern ist dann offizielle staatliche „Neutralität“ ([Berghahn 2018](#)) tatsächlich neutral und nicht de facto eine Bevorzugung der dominanten Gruppe? Die langjährige ÖVP-Position einer inklusiven Religionspolitik deckt sich hingegen weitgehend mit multikulturalistischen Vorstellungen. Hier wurden Minderheitsreligionen an den Tisch geholt und Wünsche der Religionsgemeinschaften häufig mithilfe politischer Maßnahmen verwirklicht ([Gresch/Hadj-Abdou/Rosenberger et al. 2008](#)). Aus multikulturalistischer Perspektive ist eine solche Einbindung wünschenswert, auch wenn diese „überproportional“ zur Größe der Gemeinschaft ausfällt, um nicht der ohnehin gegebenen Dominanz der Mehrheit Vorschub zu leisten.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.1 Werteforschung und Wertewandel in der Migrationsgesellschaft

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

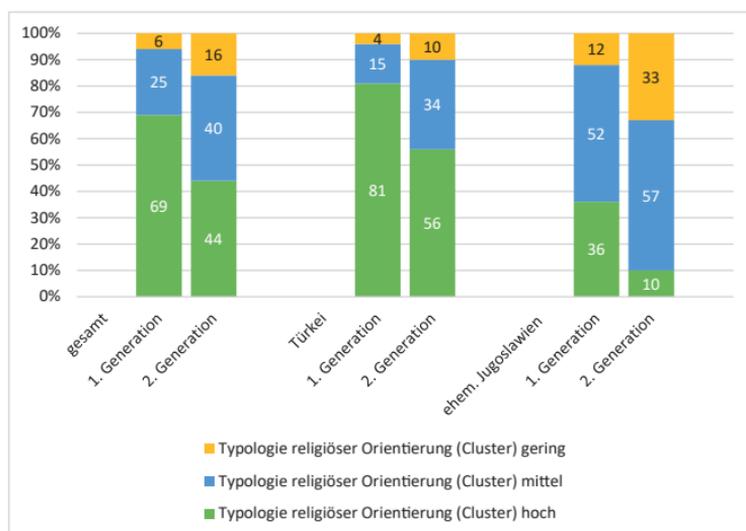
Paul Zulehner und Petra Steinmair-Pösel stellen in einer Studie zu Geschlechterbildern, die ein Subsample zu Muslim*innen beinhaltet, fest, dass Muslim*innen „der zweiten Generation“, deren Eltern eingewandert sind, sich in vielen Wertvorstellungen an die Durchschnittswerte der nichtmuslimischen Bevölkerung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

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

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

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

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



Quelle: eigene Darstellung nach [Ateş/Schnell 2016](#), 36.

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

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

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

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

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

5.2 Werte als Thema der Integrationspolitik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.3 Migrantische Einstellungen zu Geschlechterverhältnissen

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

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

²² [BGBl. I Nr. 39/2015](#).

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

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

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

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

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

5.4 Normative Debatte: kollektive Identität und gemeinsame Werten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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 ([Kolsto 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.

7 Fazit

Blickt die Migrationsforschung auf Religion, so eröffnet sich eine vielfältige Gemengelage an Debatten, Akteur*innen und Perspektiven. Menschen, die zuwandern, bringen ihre Religion in die Zielländer mit, finden dort Strukturen vor und tragen zur Veränderung religiöser Landschaften bei. Gleichzeitig sind bestehende Strukturen und Institutionen gefordert, diesen Veränderungen Rechnung zu tragen. Religiosität verändert sich durch Migration, obwohl hier keine eindeutige Richtung benannt werden kann, in die diese Veränderung geht. Fragen von Kultur und regionaler Tradition sind von Religion nie strikt zu trennen. Manche religionsbezogenen Debatten im Themenfeld Migration sind von gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit und Ausgrenzung bestimmt. Oft erhoffen sich Politiker*innen dadurch Zuspruch vonseiten der Wähler*innen. Der islamfeindliche Kurs vieler rechtspopulistischer und konservativer Parteien in Europa findet auch durchaus Bestätigung. Das Gesamtbild ist komplex und wirft fundamentale Fragen zu den Grundregeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens neu oder erneut auf.

In diesem Buch habe ich am Beispiel der österreichischen Situation versucht, einige der zentralen Fragen, die an der Schnittstelle von Migration und Religion diskutiert werden, und die Antworten, die von wissenschaftlicher Seite darauf gegeben werden, darzustellen. Einleitend habe ich dazu auf die grundlegenden theoretischen Debatten, welche die Migrationsforschung und auch dieses Buch durchziehen, Bezug genommen, um diese dann an praktischen Beispielen zu diskutieren.

Beginnend mit einer Darstellung der österreichischen Religionslandschaft und ihrer Einbindung in das politische System habe ich gezeigt, dass Österreich vor allem in struktureller Hinsicht nach wie vor ein stark katholisch geprägtes Land ist. Gleichzeitig macht ein historischer Rückblick deutlich, dass Religionsvielfalt keinesfalls eine Neuerung für dieses Land darstellt, sondern bereits in Zeiten der österreichisch-ungarischen Monarchie ein dominantes politisches Thema war. Umso deutlicher wird, wie sehr Prozesse der Politisie-

rung von Religion im Kontext von Migration für die aktuelle Relevanz des Themas verantwortlich sind.

Die diskursive Konstruktion von Migration und Religion, die vor allem von der sozialkonstruktivistischen Forschung untersucht und in [Kapitel 3](#) anhand der Konzepte von Grenzziehung und Othering diskutiert wurde, ist ein zentrales Thema der Migrationsforschung. Welche Themen wann Konjunktur haben, wie Migration und Religion in Medien und politischen Debatten verknüpft sind und welche Gruppen auf diese Weise diskursiv erzeugt werden, ist essenziell für empirische Analysen von Herausforderungen im Themenfeld Migration, nicht zuletzt deshalb, weil in der Migrationsforschung häufig der Fehler gemacht wird, politische Problembefunde als Ausgangspunkte für Forschungsfragen heranzuziehen. Politische Akteur*innen nutzen das Thema Migration für ihre jeweiligen Interessen und geben dabei oft andere Themen vor als jene, die aus empirisch-forscherischer Sicht bearbeitet werden sollten.

Politische Parteien und ihre Beziehung zu Migration und Religion sind auch aus diesem Grund von großem Interesse. In [Kapitel 4](#) wurden unterschiedliche parteipolitische Positionen anhand der im österreichischen Parlament vertretenen Parteien erörtert. Diese Positionen sind durchaus beispielhaft für die jeweiligen europäischen Parteienfamilien. Beim Thema Migration vermischen sich „alte“ Positionierungen zum traditionellen Konfliktfeld Religion mit neuen Positionierungen entlang der Achse Grün/Alternativ/Libertär – Traditionalistisch/Autoritär/Nationalistisch. Das führt mitunter zu widersprüchlichen Verhaltensweisen, etwa wenn einerseits das Christliche an der eigenen Politik beschworen wird, aber gleichzeitig das Politische am Islam verboten werden soll.

Die unklare bis unmögliche Trennung von Politik und Religion zeigt sich auch beim viel besprochenen Thema Werte, das in [Kapitel 5](#) im Fokus stand. Seit Jahren haben Wertefragen in der Integrationsdebatte Hochkonjunktur. Wertekurse und Wertefibeln sind dabei greifbare Politikmaßnahmen, die auf der Idee fußen, dass bestimmte Gruppen von zugewanderten Menschen

– in der Regel Geflüchtete und Drittstaatsangehörige, die angesichts der aktuellen globalen Migrationsbewegungen meist aus muslimisch geprägten Ländern stammen – kollektive Werte, die in Österreich selbstverständlich seien, erst erlernen müssten. Die fast ausschließlich quantitative Forschung zu Werterhaltungen von Migrant*innen in Österreich krankt aber an den schwierigen Bedingungen für empirische Untersuchungen, es gibt kaum repräsentative Studien. Die Ergebnisse aus der Werteforschung zeigen zumeist eine konservativere Haltung bei Migrant*innen der ersten Generation, bei ihren Kindern gleichen sich die Einstellungen jedoch an den österreichischen Durchschnitt an. Häufig sind aber auch keine Vergleichsdaten zur Gesamtbevölkerung verfügbar. Generell lässt sich beobachten, dass bei den Werterhaltungen von Migrant*innen ähnliche Tendenzen auftreten wie bei der ansässigen Bevölkerung: Religiösere akzeptieren Geschlechterungleichheiten eher, ältere sind konservativer und der Bildungsgrad ist entscheidend für liberale und egalitäre Haltungen. Einstellungen zu liberalen Werten hängen also von anderen Faktoren als der Migrationsbiografie ab.

Während sich Werterhaltungen von Migrant*innen in der Regel an jene der Mehrheitsbevölkerung angleichen, bestehen vielfältige Beziehungen zwischen Zugewanderten und Herkunftsregionen auch dauerhaft fort. Wie in [Kapitel 6](#) thematisiert wurde, können solche transnationalen Netzwerke ganz unterschiedliche Formen annehmen. Diasporagemeinden bleiben oft in Fragen des religiösen Wissens und häufig auch finanziell eng mit Institutionen im Herkunftsland verbunden. Transnational agierende Religionsgemeinschaften, aber auch radikale, religiöse Netzwerke sind bemüht, etwa Kinder von Migrant*innen zu rekrutieren. Gleiches gilt in manchen Fällen für staatliche Akteur*innen in den Herkunftsstaaten der Migrant*innen, die über das Vehikel der Religion nicht selten im Ausland Einfluss nehmen wollen.

Zahlreiche Facetten des Phänomens Religion bleiben für die Geistes- und Sozialwissenschaften schwer greifbar. Der funktionale Blick auf Religion, also die Beschreibung dessen, was Religion tut, richtet im Themenfeld Migration die Aufmerksamkeit auf die

Organisationsform, die individuellen Erfahrungswelten, die rituelle Dimension sowie die doktrinäre, ethische und symbolische Ebene. Substanzielle Zugänge zu Religion, also Versuche, das Wesen von Religion zu erfassen, sind dagegen nicht im Fokus der sozialwissenschaftlichen Fragestellungen der Migrationsforschung.

Eine Ergänzung scheint hier allerdings angebracht: Sehr deutlich hat sich gezeigt, dass Religion in Migrationskontexten vor allem auch eine Kategorie der Selbst- und Fremdzuschreibung ist. Diese komplexe Dynamik zwischen Identitätsbezügen, Gruppenbildung und Othering ist charakteristisch für das Themenfeld Migration und Religion. Während ein essenzialistisches Religionsverständnis etwa für den rechtlichen Rahmen unabdingbar ist, muss das gleiche essenzialistische Verständnis andernorts, etwa bei einem Interesse an Prozessen der Integration, aufgebrochen werden. Um Regelungen zur Religionsausübung zu treffen – etwa zur Frage, welche Feiertage anerkannt werden oder welche religiösen Symbole wo Platz haben –, müssen Staaten die Eckpunkte von Religion festmachen. Idealerweise passiert das im Austausch mit Religionsgemeinschaften. Dabei kann nur bedingt auf unterschiedliche Lehren und Praktiken eingegangen werden. Die bestehende Vielfalt von Religionspraxis und Religiosität bewusst wahrzunehmen, ist aber im Kontext von Integrationsprozessen wichtig. Es handelt sich um komplexe soziale Anpassungsschritte im Leben von Gruppen und Individuen, die besser verstanden werden können, wenn man verallgemeinernde Zuschreibungen vermeidet. Das dynamische Zusammenspiel von essenzialistischen und dekonstruktivistischen Sichtweisen auf Religion stellt somit einen zentralen Beitrag der Migrationsforschung auch zu religionswissenschaftlichen Debatten dar.

Der breite Themenbogen, der in diesem Buch gespannt wurde, verbleibt sicherlich an vielen Stellen an der Oberfläche. Dennoch ist es mir hoffentlich gelungen, die Vielfalt an Fragestellungen und Perspektiven aufzuzeigen und aufzubereiten. Abschließend möchte ich hier Zukunftsperspektiven für religiös diverse Gesellschaften, die darin agierenden Religionsgemeinschaften, politische Akteur*innen und die Migrationsforschung andenken.

7.1 Zukunftsperspektiven für die Gesellschaft

Religionsvielfalt hat historisch betrachtet immer wieder zu Auseinandersetzungen geführt. Die Akzeptanz von (Religions-)Pluralismus ist aber auch eine der wesentlichen zivilisatorischen Errungenschaften der Menschheit. Die grund- und menschenrechtliche Verstärkung dieser Akzeptanz macht es möglich, diese auch angesichts von Konflikten aufrechtzuerhalten. Diese Grundlage liberaldemokratischen Zusammenlebens bleibt jedoch immer zerbrechlich und kann nie vollständig abgesichert werden.

Migration stellt viele Gesellschaften vor große Herausforderungen. Auch wenn Wanderungsbewegungen nichts Neues darstellen, so hat doch ihr Ausmaß eine neue Dimension angenommen. Die reinen Migrationszahlen für die Brisanz von Migrationsthemen verantwortlich zu machen, greift aber definitiv zu kurz. In einigen osteuropäischen Ländern gehen Massen auf die Straße, um gegen Einwanderung zu demonstrieren, obwohl es nahezu keine Migration in ihre Staaten gibt. Umgekehrt haben Länder wie Luxemburg traditionell sehr hohe Zuwanderungsraten, die politisch wenig umstritten sind. Worum es geht, ist eher, dass Migration strukturelle Ordnungen infrage stellt. Das reicht von ideellen Konstrukten wie der Nation bis hin zu handfesten institutionellen Strukturen wie jenen des Wohlfahrtsstaates. Wenn nun Religion in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit Migration und Migrant*innen zum Thema wird, geht es um Veränderungsprozesse ideeller wie institutioneller Ordnungen.

Eine zentrale Frage für das Fortbestehen liberaldemokratischer Ordnungen lautet, wie Pluralismusakzeptanz in Gesellschaften aufrechterhalten werden kann, wenn diese durch mannigfaltige Entwicklungen – wie Rechtspopulismus, religiöser Extremismus, Verteilungskämpfe, Prekarisierung und Globalisierung – unter Druck geraten. Antworten finden sich im Kleinen wie im Großen. Paul Gilroy (2009) formuliert sein Konzept der Conviviality anhand der Beobachtung, dass trotz konfliktbehafteter Debatten um Diversität vor allem in großen Städten, wo viele Menschen in großer Verschiedenheit nebeneinanderleben, Zusammenleben überwiegend

friedfertig verläuft. Konflikte stellen die Ausnahme dar. Als entscheidend sieht Gilroy dabei soziopsychologische Faktoren, wie etwa die kleinen, unverbindlichen und flüchtigen Begegnungen des Alltags, die zum Aufbau von Bezügen führen. Ähnliches betont aus einer sozialpsychologischen Forschungstradition heraus die sogenannte Kontakthypothese, die besagt, dass Begegnungen mit Diversität (bis zu einem gewissen Ausmaß) zu mehr Akzeptanz von Vielfalt führen (Stürmer/Kauff 2020).

Begegnungen sind definitiv ein Schlüsselement für die Akzeptanz von Pluralismus. Die Vermeidung von Segregation scheint daher für die zukünftige Entwicklung des Zusammenlebens mit Menschen mit unterschiedlichen Migrationsbiografien und Bezügen zu Religion ganz entscheidend. Abkapselung, häufig als Reaktion auf Diskriminierungserfahrung, ist jedoch nicht nur unter Migrant*innen eine Realität. Auch im schulischen Kontext, einem der wesentlichen gesellschaftlichen Begegnungsfelder, kommt es zur Trennung verschiedener Gruppen. Aus diesem Grund werden das selektive österreichische Schulsystem, in dem Bildung weitgehend vererbt wird, und Projekte wie segregierte Deutschklassen für neu zugewanderte Schüler*innen aus wissenschaftlicher Sicht überwiegend als problematisch bewertet (Gruber/Tölle 2018; Lassnig/Bruneforth 2012).

Ein weiterer für Gesellschaften zentraler Aspekt im Miteinander der Religionsvielfalt ist das Zusammenspiel von anhaltenden Säkularisierungsprozessen, zunehmenden alternativen Formen des Religiösen, fundamentalistischen Tendenzen in allen Religionsgemeinschaften und politischer Instrumentalisierung von Religion. Religion wird gleichzeitig mehr und weniger, gewinnt und verliert an Bedeutung. Diese Dynamik erzeugt gesellschaftliche Spannungen. Forscher*innen wie Kristina Stöckl und Massimo Rosati (2016) sprechen von postsäkularen Konflikten, die nicht mehr an der Bruchlinie von religiös und säkular verlaufen, sondern sich quer durch die Religionsgemeinschaften (und sogar transnational über verschiedene Religionstraditionen hinweg) zwischen konservativen und liberalen Positionen entwickeln. Gleichzeitig verschwindet die vorhandene Bruchlinie zwischen religiös und säkular nicht, sondern wird um postsäkulare Konflikte zu moralpolitischen Fragen aufgestockt. Ob

dieses Potenzial sich zu handfesten Auseinandersetzungen auswächst, hängt stark von den unterschiedlichen Akteur*innen ab, die in den folgenden Abschnitten auch noch einzeln besprochen werden.

Diese Entwicklungen um Religion in Europas Gesellschaften passieren nicht aufgrund von Migration, aber durchaus in Verbindung mit ihr. Vermehrte Migration und die Wahrnehmung von (manchen) Migrant*innen als religiöse Menschen rütteln auch an den Abgrenzungsmauern jener gesellschaftlichen Räume, die Religion in den vergangenen Jahrzehnten zugestanden und aberkannt wurden. So ist die öffentliche Sichtbarkeit von gelebter Religion eine der zentralen Erklärungen dafür, dass die Präsenz des Islam von vielen als problematisch wahrgenommen wird (Pickel 2018). Ob hier ein Gewöhnungseffekt oder eine noch stärkere Zurückdrängung eintreten wird, bleibt abzuwarten. Jedenfalls muss mitbedacht werden, dass das Unbehagen über vitale Religiosität in stark säkularisierten Gesellschaften nur ein Teil der Geschichte ist. Wie Fatima El-Tayeb (2011) betont, sind gerade muslimische Frauen mit Kopftuch das „sichtbar Andere“ in einem Europa, das zwar strukturellen Rassismus kennt, aber aufgrund seiner Geschichte über Rasse nicht spricht. Dieser Rassifizierung von Religion entgegenzutreten, um gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit und ihre spaltenden Konsequenzen einzudämmen, ist eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung, die es im Sinne eines friedlichen Miteinanders zu meistern gilt. Nicht zuletzt muss dies gelingen, weil immer mehr junge Menschen hier aufwachsen und aufgrund ihrer Religion oder der Zuschreibung einer bestimmten Religionszugehörigkeit Ausgrenzung erfahren (Erkurt 2020).

7.2 Zukunftsperspektiven für Religionsgemeinschaften

Obwohl Religion auch abseits von Religionsgemeinschaften gelebt wird, spielen diese doch eine zentrale Rolle für individuelle, kollektive und öffentliche Religion. Durch Migration verändern sich die Konstellationen zwischen den bestehenden Religionsgemeinschaften. In Österreich gibt es eine vergleichsweise breite Anerkennungs-

praxis, die dazu führt, dass viele größere und kleinere, jüngere und ältere, langansässige und neu hinzugekommene Gemeinschaften von der gesetzlichen Ebene her betrachtet im Wesentlichen die gleichen Rechte haben. Die jeweiligen spezifischen, historischen sowie gegenwärtigen Positionen erzeugen dennoch große Ungleichheiten zwischen den Religionsgemeinschaften, was etwa ihre diskursive Wahrnehmung, ihren Einflussbereich, ihre Involviertheit in staatlichen Institutionen, ihre (finanziellen) Ressourcen und ihre Möglichkeiten des Lobbyings für ihre Interessen angeht. Je nach der eigenen Position werden Religionsgemeinschaften auch unterschiedlich von Migration tangiert.

Der interreligiöse Dialog stellt, zumindest laut offiziellem Auftreten, ein wesentliches Anliegen der meisten anerkannten Religionsgemeinschaften dar. Im Dialog nehmen Religionsgemeinschaften eine von der säkularen Umgebung gutgeheißene Aufgabe wahr (Weiße/Amirpur/Körs et al. 2014). Zunehmend gemeinsam werden auch Aufgaben der sogenannten Stellvertreterreligion erfüllt, wie ein von Grace Davie geprägter Begriff lautet. Hiermit sind Formen religiöser Praxis gemeint, die stellvertretend für eine religionsferne Mehrheit durchgeführt werden. Obwohl immer weniger Menschen selbst religiös sind, bleibt der Wunsch nach religiösen Bewältigungsstrategien, etwa Gedenkritualen im Anschluss an Tragödien und Gewaltakte, erhalten (Davie 2007). Als jüngstes Beispiel dienen hier die verschiedenen interreligiösen Gedenkveranstaltungen nach der Terrorattacke vom 2. November 2020 in Wien.

Angesichts des nach wie vor wachsenden Rechtfertigungsdrucks für Religionsgemeinschaften gegenüber säkularer Kritik, die etwa ihre privilegierte Einbindung in staatliche Institutionen und Kooperationen wie in Österreich infrage stellt, lässt sich Zusammenhalt zwischen den Gemeinschaften beobachten. Insbesondere wenn es um Widerstand gegen die Zurückdrängung der Religion in den privaten Raum geht, unterstützen öffentlich agierende Religionsgemeinschaften einander häufig (dazu zum Beispiel [derstandard.at 2013](#); [kurier.at 2017](#); [religion.orf.at 2019](#)).

Gleichzeitig wäre es falsch, davon auszugehen, dass Religionsgemeinschaften einheitlich handlungsfähige Akteurinnen sind. Hinter

einer solchen Annahme steht vermutlich das in Österreich so prägende Bild der römisch-katholischen Kirche mit ihren klaren hierarchischen Strukturen und strikt festgehaltenen Lehrmeinungen. Dabei stellt eine solche Verfasstheit unter Religionsgemeinschaften die Ausnahme dar. Innere Konflikte sind zudem in allen Gemeinschaften Realität. In solchen, die sehr stark von Migration geprägt sind, in Österreich etwa die IGGÖ oder der ALEVI, kommen zu den allgemeinen Herausforderungen für den inneren Zusammenhalt in Religionsgemeinschaften besondere migrationsbedingte Probleme hinzu. Unter den Alevit*innen in Österreich gibt es seit Jahren einen erbitterten Anerkennungsstreit, der unter anderem mit importierten Konflikten aus der Herkunftsregion vieler Alevit*innen zu tun hat (Hammer 2018). In der IGGÖ sind Machtkämpfe zwischen liberalen und konservativen, vor allem aber zwischen sprachlichen, ethnischen und nationalen Gruppen keine Seltenheit ([May/Rohrhofer 2018](#)). Dabei ist allerdings auch zu betonen, dass die IGGÖ unter ihrem Dach ein sehr diverses Spektrum an muslimischen Akteur*innen vereint, deren Diversität nicht zuletzt aus ihren jeweiligen theologischen Ausrichtungen besteht. Interne Zerreißproben zu überstehen, um nach außen hin handlungsfähig zu bleiben, stellt eine wesentliche Herausforderung dar.

Innerhalb des breiten Spektrums der Muslim*innen in Österreich, sind vereinzelte fundamentalistische oder radikale Tendenzen als hochproblematisch einzustufen. Häufig sind es junge Menschen, die ihren gesellschaftlichen Platz nicht finden und in den Versprechungen radikaler Gruppen eine Perspektive sehen. „Protestbewegungen“ nennt etwa der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker (2017) die salafistischen Bewegungen im Islam, die derzeit so viel Zulauf erleben. Dramatisch ist der Zulauf zu solchen Gruppierungen insbesondere dann, wenn zu antipluralistischen Vorstellungen Gewaltbereitschaft hinzukommt, wie etwa beim von Jihadist*innen religiös begründeten Terrorismus. Dennoch ist nicht erst Gewaltanwendung als problematisch zu erachten. Fundamentalistische Entwicklungen, die in allen Religionstraditionen derzeit verstärkt vorkommen, sind immer ganz wesentlich von einer Ablehnung des Pluralismus gekennzeichnet und daher als gefährlich einzu-

stufen ([Emerson/Hartman 2006](#); Mattes/Urbanic/Limacher 2020; Riesebrodt 2000). Für alle Religionsgemeinschaften stellt die Auseinandersetzung mit radikalen Tendenzen in der eigenen Gemeinschaft daher eine schmerzhaft, aber dringend notwendige Aufgabe dar. Dies wird sich auch in Zukunft nicht ändern, weswegen der selbstkritische Blick auf problematische Entwicklungen für Religionsgemeinschaften zu den zentralen Zukunftsaufgaben gehört.

7.3 Zukunftsperspektiven für die Politik

Für politische Parteien und ihre Akteur*innen stellt sich in Bezug auf Migration und Religion die Frage, ob sie ihre traditionellen Positionen zum Thema Religion oder zum Thema Migration fortschreiben wollen. Diese sind häufig nicht deckungsgleich. Hinzu kommen außerdem noch solche Parteien, die zu einem dieser Themen oder sogar zu beiden bisher keine gefestigte Position finden konnten. Die Antimigrationshaltung der rechtspopulistischen Parteien, die seit der Jahrtausendwende zudem von starker Islamfeindlichkeit und der Beschwörung eines Kulturchristentums geprägt ist, stellt im Gegensatz dazu eine klare Position dar. Als eher gefestigt sind auch diejenigen linken Positionen zu betrachten, die sich gegen starke Grenzregime und gegen die Ausgrenzung von Muslim*innen richten, die letztere jedoch eher als Migrant*inengruppe denn als religiöse Gruppe wahrnehmen. Dazwischen gibt es alle Varianten und Kombinationsmöglichkeiten von Positionen zu Migration und Religion, die für politische Parteien häufig mit internen ideologischen Grabenkämpfen verbunden sind, wie auch [Kapitel 4](#) gezeigt hat ([Laurence 2013](#); Mattes 2017c; [Müller 2014](#)).

Die Politisierung von Migration und Religion wird von solchen politischen Akteur*innen vorangetrieben, die eindeutige Positionen haben, da diese auch diejenigen sind, die von der starken Präsenz des Themas profitieren. In unterschiedlichen Formen ist die Politisierung von Religion im Kontext von Migration nun schon sehr lange präsent und verfestigt sich zunehmend zu einem festen Bestandteil des innenpolitischen Themenspektrums. Gleichzeitig aber braucht es politische Antworten auf die Fragen, die sich aus den Verände-

rungen der religiösen Landschaft ergeben. Diese fehlen trotz der breiten Thematisierung allzu oft.

Im Sinn einer lösungsorientierten Politik kann aus den Analysen der sozialwissenschaftlichen Forschung heraus begründet für eine Trennung von Religions- und Integrationspolitik eingetreten werden, zumindest in jenen politischen Systemen, die Religionspolitik als eigenes Feld etabliert haben. Gerade die Vermischung von Integrations- und Religionspolitik wird in der Forschung kritisch betrachtet (Foroutan 2013; Karakayali 2009; Tezcan 2012). Hier geht es konkret um den Umgang mit dem Islam und muslimischen Gemeinschaften. Die Beziehungen zu islamischen Gemeinschaften werden eben nicht als Teil des allgemeinen Arrangements zwischen Staat und Religionen wahrgenommen, sondern mit Integration und dadurch immer auch mit Fremdheit in Verbindung gebracht. Seit der Zusammenlegung der personellen Zuständigkeiten für Integration und Kultusfragen unter der ÖVP-Grünen-Regierung im Jahr 2020 ist das in Österreich verstärkt der Fall. Ähnliches gilt für die diskursive Rahmung der Islampolitik als Sicherheitsfrage (Cesari 2009a). Gegenüber dem Islam wird damit immer eine „Politik der Ausnahme“ betrieben, für die in Österreich lebenden Muslim*innen wäre aber allgemeine Religionspolitik abseits von Terror und Wertekursen nötig.

Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit problematischen Tendenzen in Religionsgemeinschaften wird von vielen politischen Akteur*innen zu Recht gefordert. Trotzdem sehen wir aktuell viel symbolische Politik, die in erster Linie Grenzziehung betreibt. Maßnahmen, wie die Schaffung einer Dokumentationsstelle für Politischen Islam sind nicht per se abzulehnen. In der Umsetzung wird aber kaum auf Lebensrealitäten und Wissensressourcen von Muslim*innen in Österreich geachtet und gebaut, sondern in erster Linie auf sogenannte „islamkritische“ Akteur*innen und ihre Ansichten gesetzt. Wissenschaftliche Arbeitsweisen werden dabei mit geheimdienstlichen Aufgaben vermischt, sodass fraglich ist, ob eine so gestaltete Stelle die ihr gesetzten Ziele überhaupt erfüllen kann. Wenn dies nicht der Fall ist, dient sie lediglich der Signalisierung eines „harten Kurses“, der letztlich alle Muslim*innen im Land trifft ([Ali 2020](#)).

Ein wesentlicher Aspekt in der Migrations- und Integrationspolitik von Ländern wie Österreich ist der harsche Ausschluss jener, um die es in diesen Debatten geht. Aufgrund restriktiver Regeln zur Staatsbürgerschaft, die auf dem Abstammungsprinzip aufbauen und Einbürgerung möglichst erschweren, lebt ein großer Teil der Bevölkerung ohne politische Mitbestimmungsrechte an ihrem Wohnort. In der Hauptstadt Wien haben zu Beginn des Jahres 2020 30,8 Prozent der Bevölkerung keinen österreichischen Pass und sind somit (mit der Ausnahme von EU-Bürger*innen auf Gemeindeebene) in Österreich nicht wahlberechtigt ([nachrichten.at 2020](#)). Demokratiepolitisch ist dies sehr problematisch ([Bauböck 2017](#); [Valchars 2006](#)). Auch aus einer Parteienlogik heraus entsteht damit das Defizit, dass jene 30,8 Prozent ausländischer Staatsangehöriger nicht als Wähler*innen infrage kommen, was ihre politische Interessenvertretung unwahrscheinlich und für Parteien wenig rentabel macht. Dies spielt auch eine Rolle für den Umgang mit Religion im Migrationskontext.²⁴

Die Mitbestimmung von religiösen Minderheiten wird über das österreichische Arrangement der Beziehungen zwischen Staat und Religionen zwar gefördert, verbleibt aber auf Ebene der Institutionen und schließt Individuen aus. Darüber hinaus ist diese Mitbestimmung thematisch beschränkt und von der Inklusionsbereitschaft der Regierenden abhängig. So stellt die Repräsentation über den Umweg der Religionsgemeinschaften keinen adäquaten Ersatz für politische Mitbestimmungsrechte des Individuums dar ([Rosenberger/Mourão Permoser 2009](#)). Eine Staatsbürgerschaftsreform wie 1999 in Deutschland, bei der im Land geborene Kinder den Pass ihrer Heimat bekommen, wenn ein Elternteil davor einige Jahre legalen Aufenthalt vorweisen kann, ist längst überfällig ([Storz/Wilmes 2007](#)). Selbst wenn der Zugang zu politischer Mitbestimmung erschwert bleibt, werden sich viele politische Akteur*innen fragen müssen, wie tragfähig eine auf Ausgrenzung basierende Politik für die staatliche

²⁴ Ausführlicher befasst sich mit diesem Thema der in derselben Reihe erscheinende Band „Migration & Staatsbürgerschaft“ ([Valchars und Bauböck 2021](#)).

Gestaltung des Verhältnisses zwischen Migration und Religion ist und welche zusätzlichen Probleme durch sie erzeugt werden. Auch in der Migrationspolitik ist es notwendig, längerfristige und nachhaltige Ansätze zu entwickeln, die Inklusion nach Migration als den Normalfall sehen und ermöglichen.

7.4 Zukunftsperspektiven für die Forschung

Nicht zuletzt stellt Migration und Religion auch für die Migrationsforschung nach wie vor ein weites zu bearbeitendes Feld dar. Obwohl die Thematisierung von Religion im Kontext von Migration dem ansonsten von den Sozialwissenschaften eher vernachlässigten Thema einen Boom beschert hat, haben sich die meisten Arbeiten auf einige wenige Forschungsbereiche konzentriert. Kaum behandelt wird im migrationswissenschaftlichen Mainstream etwa Religion von nicht-muslimischen Migrant*innen. Hier liegt ein vielversprechendes Forschungsfeld, dessen Untersuchung helfen könnte, die Dynamiken, die tatsächlich an das Phänomen der Religion im Migrationskontext gebunden sind und weniger mit der Politisierung des Islam zu tun haben, besser zu verstehen.

Der einseitige Fokus auf den Islam als Thema der Migrationsforschung ist auch Grund zur Selbstkritik. In dem lesenswerten Sammelband „Der inspizierte Muslim“ betont Shirin Amir Moazami, dass es derzeit kaum einen zweiten sozialwissenschaftlichen Forschungsbereich gibt, bei dem akademische Wissensproduktion und politische Eingriffsoption derart eng verknüpft sind, und fragt angesichts der explodierenden Forschung zu Islam in Europa:

Wie tragen wir selbst zur Veräußergewöhnlichung oder Normalisierung von Muslimen in Europa bei – etwa indem wir auf die finanziellen Anreize der staatlichen Forschungsförderung anspringen, indem wir Fragen stellen, die hegemoniale Fragerahmungen reproduzieren, oder indem wir vorgeben, unbeteiligte Beobachter im weißen Kittel zu sein, deren eigene Befindlichkeiten und epistemologische Vorannahmen im Forschungsprozess ausgeblendet werden konnten. (Amir-Moazami 2018, 30)

Auch Rogers Brubaker ([2013a](#)) fordert angesichts der beinahe fließenden Übergänge zwischen Forschung und politischer Praxis zum Zusammenhang von Migration und Religion einen präziseren Umgang mit Kategorien der Analyse und Kategorien der Praxis. Eine unreflektierte Nutzung birgt die Gefahr, Selbst- und Fremdidentifizierungen zu übernehmen, ohne auf deren Rolle für die eigene Forschungsfrage einzugehen. So streicht etwa die Nutzung der Kategorie Muslim*innen immer ein religiöses Merkmal hervor, unter dem eine diverse Gruppe an Menschen subsumiert wird. Ob aber tatsächlich das Merkmal Religion entscheidend ist, gilt es vor jedem Forschungsprozess und auch im Laufe dessen kritisch und reflexiv zu hinterfragen.

Besonders problematisch ist die Vermischung von Kategorien der Analyse und Kategorien der politischen Praxis im Bereich der politisch initiierten Auftragsforschung. Studien des ÖIF und von Ministerien finanzierte Arbeiten sind in diesem Buch häufig erwähnt worden. Die Inhalte, die solche Forschungsarbeiten liefern, werden zumeist selektiv von politischen Akteur*innen für ihre jeweiligen Argumente genutzt. Oft ist auch schon das Forschungsdesign auf die spätere politische Nutzung zugeschnitten (siehe dazu auch [Johansen/Spielhaus 2012](#)).

Während man sich über Grenzen der Quantifizierbarkeit sozialer Phänomene im Klaren sein sollte, können sorgfältig entworfene quantitative Studien wichtige und interessante Aufschlüsse bieten. Leider fehlt diese Sorgfalt in vielen Studien. Gründe dafür mögen in allzu pragmatischen Herangehensweisen, mangelnden Ressourcen oder praktischen Hindernissen liegen, etwa kleine Gruppengrößen oder die mangelnde Erreichbarkeit von Menschen mit bestimmten Merkmalen für die Erstellung repräsentativer Stichproben. Im Falle der viel beforschten Muslim*innen in Österreich fehlt schlicht auch das Wissen um die Grundgesamtheit (siehe [Infokasten 3](#)).

Wünschenswert wäre, neben unabhängigen Studien, auch eine vermehrte Verschränkung von quantitativen und qualitativen Zugängen (Tashakkori/Teddlie/Sage Publications 2010). Eine solche Kombination verspricht das Beste zweier Welten, da die Sorgfalt und das Tiefenwissen qualitativer Forschung und die breitere Aus-

sagekraft quantitativer Methoden einander im Idealfall ergänzen und komplexere und besser abgesicherte Ergebnisse liefern. Dies gilt für die meisten sozialwissenschaftlichen Fragestellungen, aber angesichts der Politisierung des Themenfeldes Migration und Religion besonders für dieses. Leider mangelt es für solche Zugänge, die langwieriger als quantitative Befragungen und teurer als qualitative Forschung sind, vielfach an Ressourcen.

Neben methodischen Herausforderungen für die Forschung zu Migration und Religion stellt insbesondere auch die zunehmende Trennung theoretischer Herangehensweisen ein Problem dar. Die Spezialisierung und Ausdifferenzierung der Sozialforschung in unterschiedliche Forschungstraditionen führt dazu, dass verschiedene Denkschulen zu selten miteinander in einen Dialog treten. Im Forschungsfeld Migration und Religion fällt etwa auf, dass essenzialistische und dekonstruktivistische Perspektiven auf Religion und Migration kaum aufeinander Bezug nehmen. Dabei ist es gerade die Kombination dieser beiden Blickwinkel, die das Themenfeld so spannend macht. Religion ist eine zugeschriebene Gruppenbenennung, die zur symbolischen Grenzziehung instrumentalisiert wird. Religion ist auch eine für Individuen und Gruppen zentrale, selbstgewählte, grundrechtlich vielfach geschützte Identitätskategorie (siehe dazu auch Furlinger 2017). Es gilt, die Dynamik von Fremd- und Selbstzuschreibung, rechtlicher Kategorie und rassifizierter Religion wahr- und ernst zu nehmen.

Kombinationen essenzialistischer und konstruktivistischer Perspektiven unter Einbeziehung multikulturalistischer Repräsentationsansprüche, wie sie in diesem Buch anhand der in jedem Kapitel angefügten normativen Debatten aus den verschiedenen theoretischen Zugängen aufgezeigt wurden, wären dringend notwendig. Gelingt es nicht, hier auch über die Forschungstraditionen hinweg zu einem Austausch zu kommen, geht viel von dem Potenzial verloren, das sozialwissenschaftliche Forschung hat, um konstruktiv zum Verständnis von gesellschaftlichen Transformationsprozessen beizutragen.

Klar ist, dass nach Jahrzehnten der Politisierung von Religion im Kontext von Migration ein komplexes Feld an Interessen und

Akteur*innen entstanden ist, das auch eine gewisse Stabilität hat, also durchaus noch längerfristig auf der Forschungsagenda stehen wird. Zu diesem Feld zählen Religionsgemeinschaften und religiöse Menschen, migrierte und nichtmigrierte Individuen, zivilgesellschaftliche und politische Akteur*innen und nicht zuletzt die Migrationsforschung selbst mit ihren Beiträgen zur Analyse dieses Knotens. Während manche eine Überwindung des Fokus auf Religion in der Migrationsthematik suchen, profitieren andere von dessen Präsenz. In diesem Buch habe ich versucht, diese komplexe Gemengelage an der Schnittstelle von Migration und Religion aufzufächern und damit den Auftrag einer anwendungsorientierten Migrationsforschung zu erfüllen, Wissensressourcen für alle Interessierten zu schaffen.

Literatur

- Aalberg, Toril/Esser, Frank/Reinemann, Carsten/Stromback, Jesper/De Vreese, Claes 2016 (Hg.): *Populist political communication in Europe*, London.
- Abbas, Tahir 2007: ‚Muslim minorities in Britain: Integration, multiculturalism and radicalism in the post-7/7 period‘, *Journal of intercultural studies*, Bd. 28, Nr. 3, 287–300. <https://doi.org/10.1080/07256860701429717>.
- Adler, Sabine 2019: ‚Einfluss der Golfstaaten – Immer mehr Salafisten in Bosnien‘, *Deutschlandfunk*, 22. Januar. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.deutschlandfunk.de/einfluss-der-golfstaaten-immer-mehr-salafisten-in-bosnien.886.de.html?dram:article_id=438869.
- Ahmed, Saifuddin/Matthes, Jörg 2017: ‚Media representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A meta-analysis‘, *International communication gazette*, Bd. 79, Nr. 3, 219–244. <https://doi.org/10.1177/1748048516656305>.
- Aichholzer, Julian 2019: ‚Diversität und Solidarität: Der Umgang mit sozialer Vielfalt und sozialer Zusammenhalt in Österreich‘, in Aichholzer, Julian/Friesl, Christian/Hajdinjak, Sanja/Kritzinger, Sylvia (Hg.): *Quo vadis, Österreich? Wertewandel zwischen 1990 und 2018*, Wien, 174–205.
- Aichholzer, Julian/Friesl, Christian/Rohs, Patrick 2019: ‚Wertewandel in Österreich; Ein Blick auf 30 Jahre‘, in Aichholzer, Julian/Friesl, Christian/Hajdinjak, Sanja/Kritzinger, Sylvia (Hg.): *Quo vadis, Österreich? Wertewandel zwischen 1990 und 2018*, Wien, 242–273.
- Aigner, Franz 1998: ‚Überblick über die Verfolgung der Zeugen Jehovas 1938–1945‘ in Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.): *Zeugen Jehovas – Vergessene Opfer des Nationalsozialismus?*, Wien, 37–44.
- Akkerman, Tjitske/de Lange, Sarah L./Rooduijn, Matthijs 2016: *Radical right-wing populist parties in Western Europe: Into the mainstream?*, London.
- Al Rasheed, Ameena 2016: ‚Becoming black/Being Muslim, race and religion: The question of performativity, African Islam, intersectionality and multiple identities‘, *JENdA: A Journal of Culture and African Women Studies*, Nr. 28. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.africanknowledgeproject.org/index.php/jenda/article/view/3021>.
- Ali, Rami 2020: ‚Terrorismus in Wien: Fatale Schuldabwehr‘, *Die Presse*, 13. November. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.diepresse.com/5896904/terrorismus-in-wien-fatale-schuldabwehr>.
- Allievi, Stefano 2005: ‚How the immigrant has become Muslim‘, *Revue européenne des migrations internationales*, Bd. 21, Nr. 2, 135–163. <https://doi.org/10.4000/remi.2497>.
- Amir-Moazami, Schirin 2016: ‚Dämonisierung und Einverleibung: Die „muslimische Frage“ in Europa‘, in María do Mar Castro Varela/Paul Mecheril

- (Hg.): *Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart*, Bielefeld, 21–40.
- Amir-Moazami, Schirin 2018 (Hg.): *Der inspizierte Muslim: zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, Bielefeld.
- Anderson, Benedict R. 1991: *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London.
- Anselm, Reiner 2017: ‚Moralagenturen. Die Bedeutung der Kirchen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt‘, *INDES. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft*, Bd. 2017, Nr. 1, 32–38. Abgerufen am 24. März 2021 unter <http://indes-online.de/1-2017-die-bedeutung-der-kirchen-fuer-den-gesellschaftlichen-zusammenhalt>.
- Antes, Peter 2018: ‚Migration und Religion‘, *conflict & communication online*, Bd. 17, Nr. 2., 1–7. Abgerufen am 24. März 2021 unter http://www.cco.regener-online.de/2018_2/pdf/antes2018.pdf.
- Anthias, Floya 2006: ‚Belonging and identity are words overused and under-theorised in the context of population movements and translocation‘, in Nira Yuval-Davis/ Kalpana Kannabiran/ Ulrike Vieten (Hg.): *The situated politics of belonging*, London, 365–388.
- Asad, Talal 2003: *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford.
- Aschauer, Wolfgang et al. (Hg.) 2019: ‚Science to public report‘, *The Austrian social science data archive, aussda.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter http://aussda.at/fileadmin/user_upload/p_aussda/Documents/SOUE_18_-_Science_to_public_Reporte.pdf.
- Ateş, Gülay/Schnell, Philipp 2016: ‚Formen der Religiosität: Ein Generationenvergleich religiöser Praktiken und Einstellungen‘, in Hilde Weiss/Gülay Ateş/ Philipp Schnell (Hg.): *Muslimische Milieus im Wandel? Religion, Werte und Lebenslagen im Generationenvergleich*, Wiesbaden, 21–49. http://doi.org/10.1007/978-3-658-12297-3_2.
- Avrampoulou, Eirini/Çorbacioğlu, Gül/Sanna, Maria Eleonora 2012: ‚Thinking through secularism: Debates on the Muslim veil in Europe‘, in Sauer, Birgit/Rosenberger, Sieglinde (Hg.): *Politics, religion and gender: Framing and regulating the veil*, New York, 37–55.
- Bader, Veit 2003: ‚Religious diversity and democratic institutional pluralism‘, *Political theory*, Bd. 31, Nr. 2, 265–294. <https://doi.org/10.1177/0090591702251012>.
- Bader, Veit 2007: *Secularism or democracy? Associational governance of religious diversity*. Amsterdam.
- Bair, Johann 2002: *Das Islamgesetz: an den Schnittstellen zwischen österreichischer Rechtsgeschichte und österreichischem Staatsrecht*. Wiesbaden.

- Bakewell, Oliver 2014: 'Relaunching migration systems', *Migration Studies*, Bd. 2, Nr. 3, 300–318. <https://doi.org/10.1093/migration/mnt023>.
- Bale, Tim 2017: „GAL-TAN“, *Tim Bale's Blog*, 01. März. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://proftimbale.com/tag/gal-tan/>.
- Banting, Keith/Kymlicka, Will 2013: 'Is there really a retreat from multiculturalism policies? New evidence from the multiculturalism policy index', *Comparative European Politics*, Bd. 11, Nr. 5, 577–598. <https://doi.org/10.1057/cep.2013.12>.
- Barclay, Linda 2007: 'Liberalism and diversity', in Jackson, Frank/Smith, Michael (Hg.): *The Oxford handbook of contemporary philosophy online*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199234769.003.0006>.
- Barth, Fredrik 1998: *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*, Illinois.
- Bauböck, Rainer 2017: 'Drei demokratische Inklusionsprinzipien', *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, Bd. 46, Nr. 1, 75–81. <https://doi.org/10.15203/ozp.1590.vol46iss1>.
- Bauböck, Rainer/Faist, Thomas (Hg.) 2010: *Transnationalism and diaspora. Concepts, theories and methods*. Amsterdam.
- Bauböck, Rainer/Perchinig, Bernhard 2006: 'Migrations- und Integrationspolitik', in Dachs, Herbert/Gerlich, Peter/Gottweis, Herbert/Kramer, Helmut/Lauber, Volkmar/Müller, Wolfgang C./Tálos, Emmerich (Hg.): *Politik in Österreich. Das Handbuch*, Wien, 726–742.
- Bauer, Dominique/Mattes, Astrid 2018: 'Austria', in Račius, Egdūnas/Alibašić, Ahmet/Akgönül, Samim/Nielsen, Jørgen S./Nielsen, Jørgen S. (Hg.): *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol. 11, Leiden, 44–71.
- Baumann, Martin 2000: 'Diaspora: Genealogies of semantics and trans-cultural comparison', *Numen*, Bd. 47, Nr. 3, 313–337. <https://doi.org/10.1163/156852700511577>.
- Baumann, Martin 2010: 'Hindu traditions in diaspora: Shifting spaces and places', in Ben-Rafael, Eliezer/Sternberg, Yitzhak (Hg.): *World religions and multiculturalism: A dialectic relation*, Leiden, 237–256. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004188921.i-408.80>.
- Bax, Daniel 2017: 'Hauptsache, es geht gegen den Islam', *Indes*, Bd. 6, Nr. 1, 78–86. <https://doi.org/10.13109/inde.2017.6.1.78>.
- Beaman, Lori G. 2012: *Reasonable accommodation: Managing religious diversity*. Vancouver.
- Becker, Jens 2010: 'The rise of right-wing populism in Hungary', *SEER: Journal for Labour and Social Affairs in Eastern Europe*, Bd. 13, Nr.1, 29–40. <https://www.jstor.org/stable/43293344>.
- Beganovic, Muhamed 2012: 'Anerkennung als Glaubensgemeinschaft in Österreich weltweit einzigartig – Alevitentum zweigeteilt', *Wiener Zei-*

- zung, 17. Juni. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.wiener-zeitung.at/nachrichten/politik/oesterreich/555279-Alevitentum-zweigteilt.html?em_cnt_page=2.
- Beham-Rabanser, Martina/Berghammer, Caroline/Zartler, Ulrike/Bacher, Johann 2019: ‚Partnerschaften und Geschlechterrollen‘, in Aschauer, Wolfgang/Beham-Rabanser, Martina/Bodi-Fernandez, Otto/Haller, Max/Muckenhuber, Johanna (Hg.): *Die Lebenssituation von Migrantinnen und Migranten in Österreich: Ergebnisse einer Umfrage unter Zugewanderten*. Wiesbaden, 81–111. https://doi.org/10.1007/978-3-658-25592-3_4.
- Benhabib, Seyla 1996: ‚The democratic movement and the problem of difference‘, in Benhabib, Seyla (Hg.): *Democracy and difference: Contesting the boundaries of the political*, Princeton, 3–18.
- Benhabib, Seyla 2005: ‚Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos‘, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 53, Nr. 1, 83–96. <https://doi.org/10.1524/dzph.2005.53.1.83>.
- Berger, Peter L./Luckmann Thomas 1967: *The Social Construction of Reality*. New York.
- Berger, Peter L. 1999 (Hg.): *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington, D.C.
- Berger, Peter L. 2014: *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Berlin.
- Berghahn, Sabine 2018: ‚Staatliche Neutralität zwischen religiösem Pluralismus und wohlfeilem Populismus: Ist ein Kopftuchverbot für Richterinnen und Rechtsreferendarinnen verfassungskonform?‘, *Kritische Justiz*, Bd. 51, Nr. 2, 167–178. <https://doi.org/10.5771/0023-4834-2018-2-167>.
- Beyme, Klaus von 2018: *Rechtspopulismus: ein Element der Neodemokratie?* Wiesbaden.
- Bielefeldt, Heiner 2003: ‚Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat‘, in Bukow, Wolf-Dietrich/Yildiz, Erol (Hg.): *Islam und Bildung*, Wiesbaden, 21–36. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-322-95042-0_2.
- Bielefeldt, Heiner/Heitmeyer, Wilhelm 1998, (Hg.): *Politisierte Religion: Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt am Main.
- Bietenhard, Benedikt/Blaser, Stefanie, 2020: *Geschichte der theologischen Fakultäten der Universität Bern 1834–2001*, Zürich.
- Blackford, Russell 2012: *Freedom of religion and the secular state*. Chichester.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang 1976: *Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main.
- Bonotti, Matteo 2012: ‚Beyond Establishment and Separation: Political Liberalism, Religion and Democracy‘, *Res Publica*, Bd. 18, Nr. 4, 333–349. <https://doi.org/10.1007/s11158-012-9194-2>.

- Bpd.de 2007: *Projekt Integration: M 04.04 Begriffsdefinitionen*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.bpb.de/lernen/grafstat/projekt-integration/134688/m-04-04-begriffsdefinitionen>.
- BR24.de 2020: „Erdogan nennt europäische Politiker ‚Faschisten‘“, *BR24.de*, 26. Oktober. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.br.de/nachrichten/deutschland-welt/erdogan-nennt-europaeische-politiker-faschisten,SEXl8Yz>.
- Breul, Martin 2015: *Religion in der politischen Öffentlichkeit: Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung*. Paderborn.
- Brinkerhoff, Jennifer M. 2009: *Digital diasporas: Identity and transnational engagement*. Cambridge University Press.
- Brubaker, Rogers 2005: 'The „diaspora“ diaspora', *Ethnic and Racial Studies*, Bd. 28, Nr. 1, 1–19. <https://doi.org/10.1080/0141987042000289997>.
- Brubaker, Rogers 2013a: 'Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration', *Ethnic and Racial Studies*, Bd. 36, Nr. 1, 1–8. <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.729674>.
- Brubaker, Rogers 2013b: 'Language, religion and the politics of difference', *Nations and Nationalism*, Bd. 19, Nr. 1, 1–20. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2012.00562.x>.
- Bruce, Steve 2002: *God is dead: secularization in the West*. Malden.
- Buber-Ennser, Isabella, Kohlenberger, Judith, Rengs, Bernhard (2019): Was wissen wir über die Geflüchteten, die 2015 zu uns kamen?. in Kohlbacher Josef, Six-Hohenbalken, Maria (Hg.), *Die lange Dauer der Flucht – Analysen aus Wissenschaft und Praxis*. Wien, 109–129.
- Buchna, Jennifer 2019: ‚Migration im Diskurs‘, in Buchna, Jennifer (Hg.): *Organisationale Deutungsmuster im Kontext Schule, Migration und Rassismus: Eine Fallstudie im qualitativen Längsschnitt*, Wiesbaden, 101–129. https://doi.org/10.1007/978-3-658-25744-6_4.
- Bude, Heinz 2016: *Gesellschaft der Angst*. Hamburg.
- Bundeskanzleramt 2020a: „Kirchen und Religionsgesellschaften – Bundeskanzleramt Österreich“, *bundeskanzleramt.gv.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/agenda/kultusamt/kirchen-und-religionsgesellschaften.html>.
- Bundeskanzleramt 2020b: „Mitglieder der Bioethikkommission – Bundeskanzleramt Österreich“, *bundeskanzleramt.gv.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/themen/bioethikkommission/mitglieder-bioethik.html>.
- Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung 2007: „Durchführungserlass zum Religionsunterricht“, *bmbwf.gv.at*. Abgerufen am

24. März 2021 unter https://www.bmbwf.gv.at/Themen/schule/schulrecht/rs/1997-2017/2007_05.html.
- Bundesministerium für Inneres 2008: ‚Grundrechte und Werte. Integration zwischen Assimilation und pluralistischer Multikultur‘, in Bundesministerium für Inneres (Hg.): *Gemeinsam kommen wir zusammen*, Wien, 15–23.
- Bundesministerium für Inneres 2013a: ‚Dialogforum Islam‘, *Öffentliche Sicherheit*, Bd. 2013, Nr. 1–2, 36–37.
- Bundesministerium für Inneres 2013b: ‚Volksbegehren gegen Kirchenprivilegien‘, *bmi.gv.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.bmi.gv.at/411/Volksbegehren_der_XX_Gesetzgebungsperiode/Volksbegehren_gegen_Kirchenprivilegien/.
- Bundesministerium für Inneres 2013c: ‚Zusammenleben in Österreich‘, *staatsbuergerschaft.gv.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.staatsbuergerschaft.gv.at/fileadmin/user_upload/Broschuere/zusammenleben_englisch_2018_WEB.pdf.
- Bundesministerium für Inneres 2015: ‚Grundregeln in Österreich‘, *refugee-guide.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter http://www.refugee-guide.at/files/Asylwerber-Folder_D_Screen_final_092016.pdf.
- BVT 2020: *Verfassungsschutzbericht 2019*. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.bvt.gv.at/401/files/VSB_2019_Webversion_20201120.pdf.
- Campbell, David/Gerlich, Peter 2000: ‚Austria: From compromise to authoritarianism‘, In Berg-Schlosser, Dirk/Mitchell, Jeremy (Hg.): *Conditions of democracy in Europe, 1919–39 systematic case studies*, Basingstoke, 40–58.
- Casanova, José 1994: *Public Religions in the Modern World*. Chicago.
- Casanova, José 2004: ‚Der Ort der Religion im säkularen Europa‘, *Transit – Europäische Revue*, Bd. 2004, Nr. 27.
- Castles, Stephen/Miller, Mark J. 2009: *The age of migration: international population movements in the modern world*. Basingstoke.
- Cesari, Jocelyne 2009a: *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law*. New York.
- Cesari, Jocelyne 2009b: ‚Securitization of Islam in Europe‘, *Challenge liberty and security*, Research Paper No. 14. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.ceps.eu/ceps-publications/securitisation-islam-europe/>.
- Çitak, Zana 2013: ‚The institutionalization of Islam in Europe and the Diyanet: the case of Austria‘, *Ortadoğu Etütler*, Bd. 5, Nr. 1, 167–182.
- Cohen, Ute 2020: ‚Alice Schwarzer: ‚Wer für Prostitution ist, ist auch fürs Kopftuch‘‘, *Die Welt*, 12. Oktober. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.welt.de/kultur/plus217646802/Alice-Schwarzer-Wer-fuer-Prostitution-ist-ist-auch-fuers-Kopftuch.html>.

- Council of Europe/European Court of Human Rights 2013: *Overview of the Court's case-law on freedom of religion*, Strasbourg.
- Cox, Michael 2018: 'Understanding the global rise of populism', *LSE IDEAS*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://medium.com/@lseideas/understanding-the-global-rise-of-populism-27305a1c5355>.
- Davie, Grace 2007: 'From believing without belonging to vicarious religion', in Pollack, Detlef/Olson, V. A. (Hg.): *The Role of Religion in Modern Societies*, London, 165–178.
- de Nève, Dorothée 2011: 'AgentInnen in fremden Sphären. Politikwissenschaftliche Analysen der Interdependenz von Politik und Religion', in Pfeleiderer, Georg/Heit, Alexander, Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (Hg.): *Zur Analyse postsäkularer Gesellschaften*, Zürich: 59–130.
- de Wilde, Pieter 2007: 'Politicisation of European integration: Bringing the process into focus', *Social Science Research Network*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2004986>.
- Demokratiezentrum Wien 2020: „Bilder – Demokratiezentrum Wien“, *demokratiezentrum.org*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <http://www.demokratiezentrum.org/wissen/bilder.html?index=872>.
- derstandard.at 2004: „Wiener Grüne Frauen gegen Kopftuchverbot“, *Der Standard*, 19. Mai. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/1669830/wiener-gruene-frauen-gegen-kopftuchverbot>.
- derstandard.at 2009: „Strache in Wr. Neustadt gefirmt“, *Der Standard*, 29. Juni. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://derstandard.at/1245820301835/Strache-in-Wr-Neustadt-gefirmt>.
- derstandard.at 2013: „Schönborn: Einführung muslimischer Feiertage soll diskutiert werden“, *Der Standard*, 13. März. Abgerufen am 24. März 2021 unter <http://derstandard.at/1363706531479/Schoenborn-Einfuehrung-muslimischer-Feiertage-soll-diskutiert-werden>.
- derstandard.at 2014: „Muslimische Jugend rebelliert gegen Spitze“, *Der Standard*, 15. Dezember. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/2000009388469/islamgesetz-oberster-rat-der-muslimen-protestiert-gegen-beschluss>.
- derstandard.at 2016: „Demos am Samstag in Wien: Regenbogenparade, Gegner und Gläubige“, *Der Standard*, 17. Juni. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/2000039249798/demomathon-am-samstag-in-wien>.
- derstandard.at 2019: „Muslime und IKG feiern Projekt ‚MuslimInnen gegen Antisemitismus‘“, *Der Standard*, 06. Mai. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/2000102625084/ikg-und-islamische-glaubensgemeinschaft-feiern-musliminnen-gegen-antisemitismus>.

- Die Grünen Vorarlberg 2019: „Grüne stellen sich hinter Hilfsorganisation“, *vorarlberg.gruene.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://vorarlberg.gruene.at/themen/asyl/gruene-stellen-sich-hinter-hilfsorganisation>.
- diepresse.com 2009: „Liebesheirat‘: Grüne holen Caritas-General“, *Die Presse*, 10. November. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.diepresse.com/520912/bdquoliebesheiratldquo-gruene-holen-caritas-general>.
- diepresse.com 2017: „Studie: Drittel der Moscheen arbeitet gegen Integration“, *Die Presse*, 02. Oktober. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.diepresse.com/529555/studie-drittel-der-moscheen-arbeitet-gegen-integration>.
- diepresse.com 2019: „FPÖ legt bei Caritas-Kritik nach und ortet ‚Asylindustrie‘“, 02. Jänner. Abgerufen am 16. Juli 2021 unter: https://www.diepresse.com/5554262/fpo-legt-bei-caritas-kritik-nach-und-ortet-asylin-dustrie?utm_source=recommender&utm_medium=Packages.
- Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes 1998: *NS-Herrschaft in Österreich*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.doew.at/erkennen/ausstellung/1938>.
- Dolezal, Martin/Helbling, Marc/Hutter, Swen 2010: ‘Debating Islam in Austria, Germany and Switzerland: Ethnic Citizenship, Church-State Relations and Right-Wing Populism’, *West European Politics*, Bd. 33, Nr. 2, 171–190. <https://doi.org/10.1080/01402380903538773>.
- Doosje, Bertjan/Loseman, Annemarie/van den Bos, Kees 2013: ‘Determinants of radicalization of Islamic youth in the Netherlands: Personal uncertainty, perceived injustice, and perceived group threat’, *Journal of Social Issues*, Bd. 69, Nr. 3, 586–604. <https://doi.org/10.1111/josi.12030>.
- Dura, Nicolae 2007: *Kirche in Bewegung: das religiöse Leben der Rumänen in Österreich*. Wien.
- Dworkin, Ronald 1983: „What liberalism isn’t“, *The New York Review of Books*, 20. Januar. Abgerufen am 24. März 2021 unter <http://www.nybooks.com/articles/1983/01/20/what-liberalism-isnt/>.
- Eidtmaier, Bernadette 2020: *Antisemitismus in Österreich seit 1945*. Abgerufen am 24. März 2021 <https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/321642/oesterreich>.
- Eisenstadt, Shmuel 2002: ‘Multiple Modernities’, in Eisenstadt, Shmuel (Hg.): *Multiple Modernities*. New York, 1–29. <https://doi.org/10.4324/9781315124872>.
- El-Tayeb, Fatima. 2011: *European others: queering ethnicity in postnational Europe*. Minneapolis.
- Emerson, Michael O./Hartman, David 2006: ‘The rise of religious fundamentalism’, *Annual Review of Sociology*, Bd. 32, Nr. 1, 127–144. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.32.061604.123141>.

- Erkurt, Melisa 2020: *Generation haram. Warum Schule lernen muss, allen eine Stimme zu geben*. München.
- Erzdiözese Wien 2011: „Aus dem Archiv“, *erzdioezese-wien.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.erzdioezese-wien.at/site/nachrichten-magazin/nachrichten/archiv/archive/32717.html>.
- Erzdiözese Wien 2020: „anderssprachige Gemeinden“, *erzdioezese-wien.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.erzdioezese-wien.at/site/menschenorganisation/pfarrenordengemeinschaften/anderssprachigegemeinden>.
- Europäisches Parlament 2020: „Die sieben Fraktionen des Europäischen Parlaments“, *www.europarl.europa.eu*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.europarl.europa.eu/news/de/headlines/eu-affairs/20190612STO54311/die-sieben-fraktionen-des-europaischen-parlaments>.
- Europäische Kommission 2016: *Action Plan on the integration of third country nationals*, Abgerufen am 09. Juni 2021 unter https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/proposal-implementation-package/docs/20160607/communication_action_plan_integration_third-country_nationals_en.pdf.
- Europäische Kommission 2020: „The EC reveals its new EU Action Plan on Integration and Inclusion (2021–2027)“, *www.ec.europa.eu*. Abgerufen am 09. Juni 2021 unter <https://ec.europa.eu/migrant-integration/news/the-ec-presents-its-eu-action-plan-on-integration-and-inclusion-2021-2027>.
- Evangelische Kirche Wien 2016: „Internationale Gemeinden“, *evang-wien.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.evangelische-wien.at/internationale-gemeinden>.
- Exenberger, Andreas 2021: ‚Einwanderungskontinent Europa: Flüchtlingskrisen und Migrationsströme in wirtschafts- und sozialhistorischer Perspektive‘, in Wiebke Sievers/Rainer Bauböck/Christoph Reinprecht (Hg.): *Flucht und Asyl – internationale und österreichische Perspektiven*, Wien, 21–40.
- Faist, Thomas 2006: ‚The migration-security nexus: International migration and security before and after 9/11‘, in Bodemann, Y. Michal/Yurdakul, Gökçe (Hg.): *Migration, Citizenship, Ethnos*, New York. 103–119. https://doi.org/10.1057/9781403984678_6.
- Faist, Thomas/Fausser, Margit/Reisenauer, Eveline 2011: ‚Perspektiven der Migrationsforschung: Vom Transnationalismus zur Transnationalität: Kommentar zum Beitrag „Warum pendeln Migranten häufig zwischen Herkunfts- und Ankunftsregion“ von Ludger Pries in Heft 1/2010 der Sozialen Welt‘, *Soziale Welt*, Bd. 62, Nr. 2, 203–220. <https://www.jstor.org/stable/23060016>.

- Fassmann, Heinz 2015: ‚Länderprofil Österreich‘ in Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.): *Länderprofile Migration: Daten – Geschichte – Politik*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/215087/oesterreich>.
- Favell, Adrian 2003: ‚Integration nations: The nation-state and research on immigrants in Western Europe‘, *Multicultural Challenge*, Bd. 22, 13–42. [https://doi.org/10.1016/s0195-6310\(03\)22001-9](https://doi.org/10.1016/s0195-6310(03)22001-9).
- Fellner, Sebastian/Kroisleitner Oona 2017: „Antisemitische Postings in Gruppe der Aktionsgemeinschaft“, *Der Standard*, 09. Mai, Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/2000057250697/antisemitische-postings-in-gruppe-der-aktionsgemeinschaft>.
- Filzmaier, Peter/Perlot, Flooh 2017: *Forschungsbericht Muslimische Gruppen in Österreich*, Wien. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.integrationsfonds.at/mediathek/mediathek-publikationen/publikation/forschungsbericht-muslimische-gruppen-in-oesterreich-131>.
- Florin, Christiane 2014: ‚Christliche Leitkultur – das ist vorbei‘, *Christ&Welt*, Nr. 22.
- Foroutan, Naika 2013: *Identity and (Muslim) Integration in Germany*, Washington DC.
- Foucault, Michel 1978: *Dispositive der Macht: über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin.
- Foucault, Michel 2000: ‚Die Gouvernementalität‘, in Bröckling, Ulrich (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart*, Frankfurt am Main, 41–67.
- Friedrich-Ebert-Stiftung 2018: *Migration Narratives in Europe Through conversations on public social media*. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.bakamosocial.com/s/FES_Bakamo_EU-Migration-Narratives_Summary-Report.pdf.
- Friesl, Christian/Renner, Katharina/Wieser, Renate 2010: ‚Einstellungen zu Fremden und Fremdenfeindlichkeit in Österreich‘, *SWS Rundschau*, Bd. 50, Nr.1, 6–32.
- Fritzl, Martin 2014: „Experten gegen Islamgesetz“, *Die Presse*, 23. Oktober. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.diepresse.com/4195325/experten-gegen-islamgesetz>.
- Fukuyama, Francis 1992: *The end of history and the last man*, London.
- Fürlinger, Ernst 2017 (Hg.): *Die Freiheit der Religion: ein klassisches Menschenrecht in der Kontroverse*, Krems.
- Fürlinger, Ernst 2018: *Religionsgemeinschaften in Niederösterreich im Kontext von Migration und Globalisierung*, Krems.
- Gailus, Manfred/Nolzen, Armin 2011 (Hg.): *Zerstrittene „Volksgemeinschaft“: Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus*, Göttingen.

- Galston, William A. 1995: 'Two concepts of liberalism', *Ethics*, Bd. 105, Nr. 3, 516–534. <https://doi.org/10.1086/293725>.
- Galston, William A. 2002: *Liberal pluralism: the implications of value pluralism for political theory and practice*, Cambridge/New York.
- Garbin, David 2019: 'Sacred remittances: money, migration and the moral economy of development in a transnational African church', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Bd. 45, Nr. 11, 2045–2061. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2018.1433528>.
- Gartner-Müller, Barbara/Grabenwarter, Christoph 2015: 'Das österreichische Islamgesetz 2015 und seine rechtliche Genese', *Kirche und Recht*, Bd. 2015, Nr. 1, 47–73.
- Geldsetzer, Lutz 1999: *Wittgensteins Familienähnlichkeitsbegriffe*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philologendsetzer/famaenl.htm>.
- Gepp, Joseph 2015: „Ein Imam aus Meidling“, *Der Falter*, 20. Januar. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.falter.at/zeitung/20150120/ein-imam-aus-meidling>.
- Gestas 2017: „ENF-Kongress in Koblenz: Geert Wilders (Rede auf Deutsch)“, *gloria.tv*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://gloria.tv/post/xau1e-dUvVXWF3Aq8YUrMnoGLX>.
- Gillespie, Ryan 2014: 'Reason, religion, and postsecular liberal-democratic epistemology', *Philosophy & Rhetoric*, Bd. 47, Nr. 1, 1–24. <https://doi.org/10.5325/philrhet.47.1.0001>.
- Gilroy, Paul 1998: 'Race ends here', *Ethnic and Racial Studies*, Bd. 21, Nr. 5, 838–847. <https://doi.org/10.1080/014198798329676>.
- Gilroy, Paul 2009: *After empire: melancholia or convivial culture?* Abingdon.
- Giordan, Giuseppe/Zrinščak, Siniša 2020: *Global Eastern Orthodoxy: Politics, Religion, and Human Rights*. Wiesbaden.
- glaube.at 2019: *Religionsunterricht*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.glaube.at/themen/religionsunterricht>.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Blanc-Szanton, Cristina 1992: 'Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration', *Annals of the New York academy of sciences*, Nr. 645(1), 1–24.
- Goffman, Erving 2016: *Asyle: über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt am Main.
- Goldfinger200 2020: „Heinz-Christian Strache beim DAÖ-Neujahrstreffen“, *www.youtube.com*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.youtube.com/watch?v=FHDXYKPOkw0>.
- Goujon, Anne/Bauer, Ramon 2015: *Religions in Vienna in the Past, Present and Future*. Wien. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.4013.8407>

- Goujon, Anne/Jurasszovich, Sandra/Potančoková, Michaela 2017: *Demographie und Religion in Österreich. Szenarien 2016 bis 2046*. Wien.
- Goujon, Anne/Reiter, Claudia/Potančoková, Michaela 2019: *Regional differences in religious diversification in Austria: The impact of migration*. Paper präsentiert bei der „DACH19-Vienna“, Vienna.
- Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila/Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit 2008: 'Tu felix Austria? The Headscarf and the Politics of „Non-issues“', *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, Bd. 15, Nr. 4, 411–432. D <https://doi.org/10.1093/sp/jxn019>.
- Grillmayer Johanna/ Marschalek, Markus 2015: „Wie islamische Vereine Flüchtlingen helfen“, *religion.orf.at*, 04. September. Abgerufen am 16. Juli 2021 unter: <https://religion.orf.at/v3/stories/2729675>.
- Grillo, Ralph 2010: 'British and others. From "race" to "faith"', in Vertovec, Steven/Wessendorf, Susanne (Hg.): *The multiculturalism backlash: European discourses, policies and practices*. Abingdon, 50–71.
- Grim, Brian J./Johnson, Todd M./Skirbekk, Vegard/Zurlo, Gina A. 2017: *Yearbook of International Religious Demography 2017*, Leiden.
- Gruber, Oliver 2014: *Campaigning in radical right heartland: the politicization of immigration and ethnic relations in Austrian general elections 1971–2013*, Zürich.
- Gruber, Oliver/Mattes, Astrid/Stadlmair, Jeremias 2016: ‚Die meritokratische Neugestaltung der österreichischen Integrationspolitik zwischen Rhetorik und Policy‘, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, Bd. 45, Nr. 1, 65–79. <https://doi.org/10.15203/ozp.1090.vol45iss1>
- Gruber, Oliver/Tölle, Michael 2018: „Die neue Klassenfrage: Sprachförderung durch Segregation?“, *awblog.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://awblog.at/die-neue-klassenfrage-sprachfoerderung-durch-segregation>.
- Grüne Bildungswerkstatt 2015: *Brauchen wir Religion?*. Abgerufen am 23. Oktober 2020 unter <https://gbw.at/bund/artikelansicht/beitrag/brauchen-wir-religion>.
- Guibernau, Montserrat 2013: *Belonging: solidarity and division in modern societies*. Cambridge.
- Habermas, Jürgen 2005: ‚Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger‘, in Habermas, Jürgen (Hg.): *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, 119–154.
- Habermas, Jürgen 2008: ‚Die Dialektik der Säkularisierung‘, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Nr. 4, 33–46. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.eurozine.com/die-dialektik-der-sakularisierung>.

- Hadj-Abdou, Leila 2016: 'The „religious conversion“ of the Austrian Freedom Party', in Marzouki, Nadia/McDonnell, Duncan/Roy, Olivier (Hg.): *Saving the people: how populists hijack religion*, London, 29–46.
- Hadj-Abdou, Leila 2017: 'Gender Nationalism', *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, Bd. 46, Nr. 1, 83–88. <https://doi.org/10.15203/ozp.1592.vol46iss1>.
- Hafez, Farid/Heinisch, Reinhard 2018: 'Breaking with Austrian consociationalism: How the rise of rightwing populism and party competition have changed Austria's Islam politics', *Politics and Religion*, Bd. 11, Nr. 03, 649–678. <https://doi.org/10.1017/S1755048318000172>.
- Hafez, Kai 2010: 'Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft?', in Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): *Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden, 101–119. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92385-7_7.
- Hage, Ghassan 2009: 'Der unregierbare Muslim. Jenseits der Bipolarität von Multikultur und Assimilation', in Hess, Sabine/Binder, Jana/Moser, Johannes (Hg.): *No integration?!: Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*, Bielefeld, 73–95.
- Hajek, Peter/Siegl, Alexandra 2013: *ATV Wahltagsbefragung NRW 2013*. Abgerufen am 24. März 2021 unter http://www.peterhajek.com/media/pdf/ATV_Wahltagsbefragung.pdf.
- Hall, Stuart 2018: *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg.
- Hallsal, Peter 1997: 'Sojourner Truth: „Ain't I a Woman?“', December 1851', *Internet Modern History Sourcebook*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/sojtruth-woman.asp>.
- Halm, Dirk/Sauer, Martina 2017: 'Muslime in Europa: Integriert, aber nicht akzeptiert?' in Bertelsmannstiftung (Hg.): *Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung*. <https://doi.org/10.11586/2017029>.
- Hammer, Stefan 2018: 'Die Aleviten im österreichischen Religionsrecht – ein Kampf um Anerkennung. Der schwere Abschied vom Ausschließlichkeitsgrundsatz', *Österreichisches Archiv für Recht und Religion*, Bd. 2018, Nr. 1, 1–17.
- Hanisch, Ernst 2005: *Der lange Schatten des Staates: österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert*, Wien.
- Hansen, Randall 2011: 'The Two Faces of Liberalism: Islam in Contemporary Europe', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Bd. 37, Nr. 6, 881–897. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2011.576192>.
- Haring, Sabine A. 2008: 'Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie: Eine Annäherung', in Hildebrandt, Mathias/Brockner, Manfred (Hg.): *Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, 113–142. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91005-5_6.

- Heine, Susanne/Lohlker, Rüdiger/Potz, Richard 2012: *Muslimen in Österreich: Geschichte, Lebenswelt, Religion: Grundlagen für den Dialog*, Innsbruck.
- Heitmeyer, Wilhelm 2006: Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit: Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus 2002, 2003 und 2004. *Berliner Forum Gewaltprävention*, Nr. 20, 5–20.
- Hennig, Anja/Weiberg-Salzman, Mirjam (Hg.): *Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond Concepts, Actors, and Identity Narratives*, Frankfurt am Main.
- Hess, Sabine/Binder, Jana/Moser, Johannes 2009, (Hg.): *No integration?!: kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*, Bielefeld.
- Hess, Sabine/Kasperek, Bernd/Kron, Stefanie/Rodat, Mathias/Schwertl, Maria/Sontowski, Simon 2016: *Der lange Sommer der Migration: Grenzregime III*, Berlin/Hamburg.
- Hesse, Michael 2016: „Interview mit Klaus Schädelbach: Das gefährliche Gerede von der westlichen Wertegemeinschaft“, *Berliner Zeitung*, 01. März. Abgerufen am 24. März 2021 unter <http://www.berliner-zeitung.de/kultur/interview-das-gefaehrliche-gerede-von-der-westlichen-wertegemeinschaft-23649790>.
- Hirschauer, Stefan 2014: 'Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten', *Zeitschrift für Soziologie*, Bd. 43, Nr. 3, 170–19.
- Hödl, Hans Gerald 2003: ‚Alternative Formen des Religiösen‘, in Figl, Johann (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck, 485–525.
- Hoesch, Kirsten 2018: *Migration und Integration: eine Einführung*, Wiesbaden.
- Hofinger, Veronika/Schmiedinger, Thomas 2020: „‘Muhajirun‘ from Austria. Why they left to join ISIS and why they don't return“, *Journal for Deradicalization*, Spring 2020, Nr. 22, 287–318.
- Höllinger, Franz 2019: ‚Einstellungen zur geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in der Familie‘, in Bacher, Johann/Grausgruber, Alfred/Haller, Max/Höllinger, Franz/Prandner, Dimitri/Verwiebe, Roland (Hg.): *Sozialstruktur und Wertewandel in Österreich: Trends 1986–2016*, Wiesbaden, 243–263. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21081-6_11.
- Höllinger, Franz/Janschitz, Gerlinde 2019: ‚Religion und Kirche‘, in Bacher, Johann/Grausgruber, Alfred/Haller, Max/Höllinger, Franz/Prandner, Dimitri/Verwiebe, Roland (Hg.): *Sozialstruktur und Wertewandel in Österreich: Trends 1986–2016*, Wiesbaden, 95–114. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21081-6_5.
- Höllinger, Franz/Polak, Regina 2019: ‚Die Bedeutung der Religion für Migrantinnen und Migranten‘, in Aschauer, Wolfgang et al. (Hg.): *Die Lebenssituation von Migrantinnen und Migranten in Österreich. Ergebnisse einer Umfrage unter Zugewanderten*, Wiesbaden, 175–200.

- Horaczek Nina 2018: „Böse Gesänge über Juden: Auch der ÖVP-nahe Cartellverband sang antisemitische Lieder“, *Der Falter*, 09. Mai. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.falter.at/zeitung/20180509/boese-gesaenge-ueber-juden-auch-der-oevp-nahe-cartellverband-sang-antisemitische-lieder/54fd7d7958>.
- Horvath, Kenneth 2014: *Die Logik der Entrechtung. Sicherheits- und Nutzendiskurse im österreichischen Migrationsregime*, Wien. <https://doi.org/10.14220/9783737002264>.
- Huber, Stefan/Ackert, Michael/Scheiblich, Herbert 2020: ‚Religiosität in unterschiedlichen Religionskulturen – Vergleiche auf der Basis der Centrality of Religiosity Scale‘. *cult.psych*, Bd. 2020, Nr. 1. <https://doi.org/10.1007/s43638-020-00007-3>.
- Huntington, Samuel P. 1993: ‚The clash of civilizations?‘ *Foreign Affairs*, Bd. 72, Nr. 3, 22–49. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.foreign-affairs.com/articles/united-states/1993-06-01/clash-civilizations>.
- Huysmans, Jef 2000: ‚The European Union and the securitization of migration‘, *JCMS: Journal of Common Market Studies*, Bd. 38, Nr. 5, 751–777. <https://doi.org/10.1111/1468-5965.00263>.
- Ichner, Bernhard 2017a: „Moscheeverband distanziert sich von türkischer Botschaft“, *Kurier*, 16. März. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://kurier.at/chronik/wien/moscheeverband-distanziert-sich-von-tuerkischer-botschaft/252.144.556>.
- Ichner, Bernhard 2017b: „SPÖ-Bezirkschef ließ sich mit Al-Quds-Redner ablichten“, *Kurier*, 23. Mai. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://kurier.at/chronik/wien/spoe-bezirkschef-liess-sich-mit-al-quds-redner-ablichten/265.504.103>.
- Ikg-wien.at 2018: Asyl: „Spitzen der Religionen mahnen mehr Menschlichkeit ein“, *ikg-wien.at*, 19. Juni. Abgerufen am 16. Juli 2021 unter: <https://www.ikg-wien.at/asyl-spitzen-der-religionen-mahnen-mehr-menschlichkeit-ein>.
- Ivanji, Andrej 2008: „Solidarität mit Serbien‘: Jubel für Strache in Belgrad“, *Der Standard*, 5. Mai. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/3290627/solidaritaet-mit-serbien-jubel-fuer-strache-in-belgrad>.
- Jacobsen, Knut A./Myrvold, Kristina/Kaur, Ravinda/Hivri, Laura 2012: ‚Contesting and confirming religious authority in the diaspora‘, in Jacobsen, Knut A./Myrvold, Kristina (Hg.): *Sikhs across borders: Transnational practices of European Sikhs*, London, 232–250. <https://doi.org/10.5040/9781472548689>.
- Joas, Hans 2017: *Die Macht des Heiligen: eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin.

- Johansen, Birgitte/Spielhaus, Riem 2012: 'Counting deviance: Revisiting a decade's production of surveys among Muslims in Western Europe', *Journal of Muslims in Europe*, Bd. 1, Nr. 1, 81–112. <https://doi.org/10.1163/221179512X644060>.
- Joppke, Christian 2013: 'A Christian identity for the liberal state?' *The British Journal of Sociology*, Bd. 64, Nr. 4, 597–616. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12041>.
- Jose, Jim 2015: 'A liberalism gone wrong? Muscular liberalism and the quest for monocultural difference', *Social Identities*, Bd. 21, Nr. 5, 444–458. <https://doi.org/10.1080/13504630.2015.1093739>.
- Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte 2003: *Religionsrecht*. Wien.
- Kapeller, Lukas 2011: „Konkordat: Politik will der Kirche nichts wegnehmen“, *Der Standard*, 13. Oktober. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/1318461163764/konkordat-politik-will-der-kirche-nichts-wegnehmen>.
- Karakayali, Serhat 2009: ‚Paranoic Integrationism. Die Integrationsformel als unmöglicher (Klassen-)Kompromiss‘, in Hess, Sabine/Binder, Jana/Moser, Johannes (Hg.): *No integration?!: Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*, Bielefeld, 95–103.
- Karis, Tim 2013: *Mediendiskurs Islam: Narrative in der Berichterstattung der Tagesthemen 1979–2010*. Wiesbaden.
- katholisch.at 2018: „Serbisch-orthodoxer Bischof: ‚Nationalismus ist Krankheit‘“, *katholisch.at*, 23. November. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.katholisch.at/aktuelles/123811/serbisch-orthodoxer-bischof-nationalismus-ist-krankheit>.
- katholisch.at 2020a: „Statistik: Knapp 5 Millionen Katholiken in Österreich“, *katholisch.at*, 15. Januar. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.katholisch.at/aktuelles/128508/knapp-5-millionen-katholiken-in-sterreich>.
- katholisch.at 2020b: „‚Politischer Islam‘: Religionswissenschaftler für Differenzierung“, *katholisch.at*, 30. Juli. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.katholisch.at/aktuelles/130941/politischer-islam-religionswissenschaftler-fuer-differenzierung>.
- Kempf, Wilhelm F. 2015: *Israelkritik zwischen Antisemitismus und Menschenrechtsidee: eine Spurensuche*, Berlin.
- Khorchide, Mouhanad/Vidino, Lorenzo 2020: *Der Politische Islam als Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen und am Beispiel der Muslimbruderschaft*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.dokumentationsstelle.at/wp-content/uploads/2020/12/Der-Politische-Islam-als-Gegenstand-wissenschaftlicher-Auseinandersetzungen-und-am-Beispiel-der-Muslimbruderschaft.pdf>.

- Kismet Online 2017: „#WahlGespräch: NEOS über die muslimische Community“, *kismetonline.at*, 18. September. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.kismetonline.at/wahlgesprach-neos-ueber-die-muslimische-community/>.
- kleinezeitung.at 2013: „Grüne nun doch gegen Konkordat-Abschaffung“, *Kleine Zeitung*, 10. April. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.kleinezeitung.at/politik/4040567/>.
- Klenk, Florian 2018: „Kinder exerzieren in Tarnuniformen in Wiener ATIB-Moschee“, *Der Falter*, 17. April. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.falter.at/zeitung/20180417/kinder-exerzieren-in-tarnuniformen-in-wiener-atib-moschee>.
- Klieber, Rupert 2010: *Jüdische, christliche, muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848-1918*, Wien.
- Klingen, Henning 2016: „Muslimische Gemeinden wollen mehr Geld vom Staat“, *Deutschlandfunk*, 25. Oktober. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.deutschlandfunk.de/islamgesetz-in-oesterreich-muslimische-gemeinden-wollen.886.de.html?dram:article_id=369396.
- Kneucker, Raoul 2009: ‚Das Israelitengesetz 1890: die Novelle 1984‘, *Österreichisches Archiv für Recht & Religion*, Bd. 56, Nr. 3, 395–399.
- Kneucker, Raoul 2014: ‚Das neue Israelitengesetz: Neuerungen im Staatskirchenrecht?‘, in Schleifer, Wolfgang/Marko, Joseph (Hg.): *Staat und Religion 9. Fakultätstag der Rechtswissenschaftlichen Fakultät*. Graz, 167–174.
- Knill, Christoph/Preidel, Caroline/Nebel, Kerstin 2014: ‚Die katholische Kirche und Moralpolitik in Österreich: Reformdynamiken in der Regulierung von Schwangerschaftsabbrüchen und der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften‘, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, Bd. 43, Nr. 3, 275–292.
- Koenig, Matthias 2015: ‚The governance of religious diversity at the European Court of Human Rights‘, in Boulden, Jane/Kymlicka, Will (Hg.): *International approaches to governing ethnic diversity*, Oxford, 51–78.
- Koenig, Matthias/de Guchteneire, Paul 2007: *Democracy and human rights in multicultural societies*, New York.
- Kolstø, Pål 2010: ‚Bleiburg: The creation of a national martyrology‘, *Europe-Asia Studies*, Bd. 62, Nr. 7, 1153–1174. <https://doi.org/10.1080/09668136.2010.497024>.
- Koopmans, Ruud/Statham, Paul 2001: ‚Herausforderung des liberalen Nationalstaats?‘, in Klein, Ansgar/Koopmans, Ruud/Geiling, Heiko (Hg.): *Globalisierung — Partizipation — Protest*, Wiesbaden, 121–153. https://doi.org/10.1007/978-3-322-94936-3_6.
- Korteweg, Anna/Triadafilopoulos, Triadafilos 2013: ‚Gender, religion, and ethnicity: Intersections and boundaries in immigrant integration policy

- making', *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, Bd. 20, Nr. 1, 109–136. <https://doi.org/10.1093/sp/jxs027>.
- Korteweg, Anna/Yurdakul, Gökçe 2009: 'Islam, gender, and immigrant integration: boundary drawing in discourses on honour killing in the Netherlands and Germany', *Ethnic and Racial Studies*, Bd. 32, Nr. 2, 218–238. <https://doi.org/10.1080/01419870802065218>.
- Korteweg, Anna/Yurdakul, Gökçe 2016: *Kopftuchdebatten in Europa: Konflikte um Zugehörigkeit in nationalen Narrativen*. Bielefeld.
- KPH Wien/Krems 2020: *Institute – KPH Wien/Krems*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.kphvie.ac.at/institute.html>.
- Krause, Kristine 2011: 'Cosmopolitan charismatics? Transnational ways of belonging and cosmopolitan moments in the religious practice of New Mission Churches', *Ethnic and Racial Studies*, Bd. 34, Nr. 3, 419–435. <https://doi.org/10.1080/01419870.2011.537355>.
- Krb, Valerie 2019: „FPÖ gegen Caritas: ‚Auf dem Rücken der Ehrenamtlichen““, *kurier.at*, 12. Januar. Abgerufen am 16. Juli 2021 unter: <https://kurier.at/politik/inland/fpoe-gegen-caritas-auf-dem-ruecken-der-ehrenamtlichen/400375442>.
- Kröter, Thomas 2010: ‚Leitkultur light‘, *juedische-allgemeine.at*, 25. Oktober. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.juedische-allgemeine.de/politik/leitkultur-light>.
- Krutzler, David 2018: ‚Parteimanagerin der SPÖ Wien für Kopftuchverbot für Schülerinnen““, *Der Standard*, 21. Februar. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/2000074668234/spoe-partie-managerin-novak-tritt-fuer-kopftuchverbot-fuer-schueler-ein>.
- Krzyzanowski, Michal 2013: 'From anti-immigration and nationalist revisionism to islamophobia: continuities and shifts in recent discourses and patterns of political communication of the Freedom Party of Austria', in Wodak, Ruth/Mral, Brigitte/KhosraviNik, Majid (Hg.): *Right-wing populism in Europe: Politics and discourse*, London/New York, 135–148.
- kurier.at 2012: „FPÖ: ‚Frauenhäuser zerstören Ehen““, *Kurier*, 10. Juli. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://kurier.at/politik/fpoe-frauenhaeuser-zerstoeren-ehen/804.660>.
- kurier.at 2013: „Neue FP-Kampagne: ‚Liebe Deine Nächsten““, *kurier.at*, 12. August. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://kurier.at/politik/inland/neue-fp-kampagne-fuer-nationalratswahl-liebe-deine-naechsten/22.529.889>.
- kurier.at 2014: „Burkaverbotsantrag der FPÖ abgewiesen“, *Kurier*, 10. Juli. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://kurier.at/politik/inland/nationalrat-kurz-lehnt-burkaverbot-ab-antrag-der-fpoe-abgewiesen/74.226.643>.

- kurier.at 2017: „Kardinal Schönborn gegen generelles Burkaverbot“, *Kurier*, 25. Februar. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://kurier.at/politik/inland/kardinal-schoenborn-gegen-generelles-burkaverbot/248.517.674>.
- kurier.at 2018: „ATIB: Regierung prüft Schritte bis hin zur Auflösung“, *Kurier*, 18. April. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://kurier.at/politik/inland/atib-moschee-regierung-prueft-schritte-bis-hin-zur-aufloesung/400023049>.
- kurier.at 2020a: „Dokumentationsstelle gegen politischen Islam präsentiert“, *Kurier*, 15. Juli. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://kurier.at/politik/inland/dokumentationsstelle-gegen-politischen-islam-praesentiert/400972187>.
- kurier.at 2020b: „Sobotka fordert von Muslimen Bekenntnis zur Verfassung“, *Kurier*, 23. Juli. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://kurier.at/politik/inland/sobotka-fordert-von-muslimen-bekenntnis-zur-verfassung/400979438>.
- kurier.at 2020c: „Mutmaßlicher Angreifer auf Elie Rosen festgenommen“, *Kurier*, 23. August. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://kurier.at/chronik/oesterreich/synagogen-angriff-polizei-nahm-verdaechtigen-fest/401009105>.
- kurier.at 2021: „IGGÖ baut eigene Hilfsorganisation KARIMA auf“, 25. April. Abgerufen am 16. Juli 2021 unter <https://kurier.at/politik/inland/iggoebaut-eigene-hilfsorganisation-karima-auf/401362196>.
- Kymlicka, Will 1995: *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*, Oxford.
- Laborde, Cécile 2013: 'Political liberalism and religion: On separation and establishment', *The Journal of Political Philosophy*, Bd. 21, Nr. 1, 67–86.
- Lassnig, Lorenz/Bruneforth, Michael 2012 (Hg.): *Nationaler Bildungsbericht Österreich 2012 – Band 1: Das Schulsystem im Spiegel von Daten und Indikatoren*, Graz.
- Latour, Vincent 2012: "'Muscular liberalism' : surviving multiculturalism ? A historical and political contextualisation of David Cameron's Munich speech", *Observatoire de La Société Britannique*, Nr. 12, 199–216. <https://doi.org/10.4000/osb.1355>.
- Laurence, Jonathan 2013: „Islam and Social Democrats: Integrating Europe's Muslim Minorities“, *dissentmagazine.org*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.dissentmagazine.org/article/islam-and-social-democrats>.
- Lee, Everett S. 1966: 'A theory of migration', *Demography*, Bd. 3, Nr. 1, 47–57. <https://doi.org/10.2307/2060063>.

- Lentin, Alana 2008: 'Europe and the silence about race', *European Journal of Social Theory*, Bd. 11, Nr. 4, 487–503. <https://doi.org/10.1177/1368431008097008>.
- Lettier, Guiseppina 2010 (Hg.): *Bis in die dritte Generation? Lebensrealitäten junger MigrantInnen*, Berlin.
- Levitt, Peggy 2009: *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York.
- Liebau, Elisabeth/Humpert, Andreas/Schneiderheinze, Klaus 2018: 'Wie gut funktioniert das Onomastik-Verfahren? Ein Test am Beispiel des SOEP-Datensatzes', *SOEPpapers*, 976, Abgerufen am 24. März 2021 unter https://ideas.repec.org/p/diw/diwsop/diw_sp976.html.
- Liedhegener, Antonius/Odermatt, Anastas 2018: *Swiss metadatabase of religious affiliation in Europe (SMRE): Dataset – comparison Austria in period 2006–2015*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.smre-data.ch>.
- Limacher, Katharina 2018: *doing mandir, doing kövil: Eine empirische Rekonstruktion hinduistischer Tempelpraktiken in der Schweiz und in Österreich*, Luzern.
- Limacher, Katharina/Mattes, Astrid/Novak, Christoph 2019 (Hg.): *Prayer, pop and politics: researching religious youth in migration society*. Göttingen.
- Lipset, Seymour Martin/Rokkan, Stein 1967 (Hg.): *Party systems and voter alignments: cross-national perspectives*, New York.
- Lohlker, Rüdiger 2017: *Die Salafisten: der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*, München.
- Luckmann, Thomas 1967: *The invisible religion: the problem of religion in modern society*, New York.
- Lutz-Bachmann, Matthias 2015: *Postsäkularismus: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main.
- Mabogunje, Akin 2015: *The development process: A spatial perspective*, Abingdon/ New York.
- Madeley, John 2003: 'European liberal democracy and the principle of state religious neutrality', *West European Politics*, Bd. 26, Nr. 1, 1–22. <https://doi.org/10.1080/01402380412331300177>.
- Maffettone, Sebastiano 2014: 'Why liberalism is more important than secularism', *Telos*, Nr. 167, 88–106. DOI: 10.3817/0614167088.
- Mancini, Susanna/Rosenfeld, Michel 2018 (Hg.): *The conscience wars: rethinking the balance between religion, identity, and equality*. Cambridge/New York.
- Manz, Stefan 2004: 'Constructing a normative national identity: The „Leitkultur“ debate in Germany', 2000/2001', *Journal of Multilingual and*

- Multicultural Development*, Bd. 25, Nr. 5–6, 481–496. <https://doi.org/10.1080/01434630408668920>.
- Martinovic, Ivana/Khakpour, Toumaj 2010: „Kampf um die Kirche“, *dasbiber.at*, 01. Dezember. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.dasbiber.at/content/kampf-um-die-kirche>.
- Marzouki, Nadia/McDonnell, Duncan/Roy, Olivier 2016, (Hg.): *Saving the people: how populists hijack religion*, London.
- Mattes, Astrid 2012: 'From Bosnian soldiers to third generation juveniles: Founding the Islamic Youth Council after 100 years of Austrian Islam', in Hödl, Hans Gerald/Pokorny, Lukas (Hg.): *Religion in Austria*. Wien. 81–116.
- Mattes, Astrid 2016: *Integrating religion: the roles of religion in Austrian, German and Swiss immigrant integration policies*, Wien.
- Mattes, Astrid 2017a: 'Part of the problem or of the solution? The involvement of religious associations in immigrant integration policy', *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, Bd. 46, Nr. 1, 43–57. <https://doi.org/10.15203/ozp.1589.vol46iss1>.
- Mattes, Astrid 2017b: 'Who we are is what we believe? Religion and collective identity in Austrian and German immigrant integration policies', *Social Inclusion*, Bd. 5, Nr. 1, 93–104. <https://doi.org/10.17645/si.v5i1.766>.
- Mattes, Astrid 2017c: 'Zusammenleben als Glaubensfrage? Funktionen und Überwindungsperspektiven einer auf Religion fokussierten Integrationspolitik', in Karasz, Lena (Hg.): *Migration und die Macht der Forschung: kritische Wissenschaft in der Migrationsgesellschaft*, Wien, 193–209.
- Mattes, Astrid 2021: 'Turning away from tolerance: Governance of religious diversity on Austria', in Hennig, Anja/Weiberg-Salzman, Mirjam (Hg.): *Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond Concepts, Actors, and Identity Narratives*, Frankfurt am Main, 123–140.
- Mattes, Astrid 2022: 'Researching Islam and Muslim minorities in Europe: Missions, dead-ends and future prospects', *IFIME Journal*, Bd. 2022, Nr. 1 (im Erscheinen).
- Mattes, Astrid/Mourão-Permoser, Julia/Stoeckl, Kristina 2016: 'Introduction: Institutional responses to religious diversity', *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society – J-RaT*, Bd. 2, Nr. 1, 2–11. <https://doi.org/10.14220/jrat.2016.2.1.2>.
- Mattes, Astrid/Rosenberger, Sieglinde 2015: 'Islam and Muslims in Austria', in Burchardt, Marian/Michalowski, Ines (Hg.): *After Integration*, Wiesbaden, 129–152.
- Mattes, Astrid/Urbanic, Barbara/Limacher, Katharina 2020: 'Revise, reclaim, revive: A new Christian Right in Austria?', in Mattes, Astrid/Hödl, Hans Gerald/Pokorny, Lukas (Hg.): *Religion in Austria V*, Wien, 235–283.

- May, Peter/Rohrhofer, Markus 2018: „Innerislamischer Streit löste Moscheenschließung aus“, *Der Standard*, 10. Juni. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/2000081327871/innerislamischer-streit-loeste-moscheenschliessung-aus>.
- Media Tenor 2016: „Kirchen und religiöse Akteure in deutschen Medien 12/2013–12/2015“, *mediatenor.com*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <http://de.mediatenor.com/de/bibliothek/newsletter/797/der-terror-ueberdeckt-alles>.
- Meier, Marcus 2013: „Christlich-jüdische Leitkultur“? Fallstricke bei der Bildungsarbeit gegen Antisemitismus, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bd. 2013, Nr. 13–14, 57–62. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.bpb.de/apuz/156781/fallstricke-bei-der-bildungsarbeit-gegen-antisemitismus>.
- Merz, Friedrich 2000: ‚Einwanderung und Identität‘, *Die Welt*, 24. Oktober. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.welt.de/print-welt/article540438/Einwanderung-und-Identitaet.html>.
- Minkenberg, Michael 2003: ‚Staat und Kirche in westlichen Demokratien‘ in Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hg.): *Politik und Religion*, Wiesbaden, 115–138.
- Mitrokhin, Nikolay 2020: *Analyse: Die Russische Orthodoxe Kirche ändert wegen der Krise der „Weltorthodoxie“ ihre globale Politik*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.bpb.de/internationales/europa/russland/analysen/304199/analyse-die-russische-orthodoxe-kirche-aendert-wegen-der-krise-der-weltorthodoxie-ihre-globale-politik>.
- Mitten, Richard 1994: ‚Jörg Haider, the anti-immigrant petition and immigration policy in Austria‘, *Patterns of Prejudice*, Bd. 28, Nr. 2, 27–47. <https://doi.org/10.1080/0031322X.1994.9970125>.
- Modood, Tariq 2009: ‚Muslims and the politics of difference‘, in Hopkins, Peter/Gale, Richard (Hg.): *Muslims in Britain: Race, place and identities*, Edinburgh, 191–209.
- Modood, Tariq 2011: *Multiculturalism and integration: Struggling with confusions*, Florence.
- Modood, Tariq 2019: *Essays on secularism and multiculturalism*, London.
- MO-Magazin 2019: „Oskar Deutsch: ‚Hofer als Parteivorsitzender ändert nichts““, *sosmitmensch.at*, 06. September. Abgerufen am 24. März 2021 unter <http://www2.sosmitmensch.at/oskar-deutsch-hofer-als-parteevorsitzender-aendert-nichts>
- Moisi, Dominique 2009: *Kampf der Emotionen. Wie Kulturen der Angst, Demütigung und Hoffnung die Weltpolitik bestimmen*. München.
- Mourão Permoser, Julia 2014: ‚Austrian MEPs: between privatisation and politicisation of religion‘, *Religion, State and Society*, Bd. 42, Nr. 2–3, 251–265. <https://doi.org/10.1080/09637494.2014.941616>.

- Mudde, Cas 2016a: 'Europe's populist surge: A long time in the making', *Foreign Affairs*, Bd. 95, Nr. 6, 25–30. <https://www.jstor.org/stable/43948378>.
- Mudde, Cas 2016b: *The Populist Radical Right: A Reader*. Abingdon.
- Müller, Jan-Werner 2014: „The end of Christian democracy“, *foreignaffairs.com*, 15. Juli. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.foreign-affairs.com/articles/western-europe/2014-07-15/end-christian-democracy>.
- Müller, Nadine D./Steinert, Anika/Esselbach, Kateryna/Zimmerling, Sophia 2017: ‚Medien und Islam – eine gefährliche Mischung?‘, in Frindte, Wolfgang/Dietrich, Nico (Hg.): *Muslims, Flüchtlinge und Pegida: Sozialpsychologische und kommunikationswissenschaftliche Studien in Zeiten globaler Bedrohungen*, Wiesbaden, 139–157. https://doi.org/10.1007/978-3-658-17603-7_5.
- Münch, Peter 2018: „Neuer Wirbel um antisemitisches Liederbuch“, *Süddeutsche Zeitung*, 21. Februar, Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.sueddeutsche.de/politik/fpoe-und-antisemitismus-neuer-wirbel-um-antisemitisches-liederbuch-1.3876649?reduced=true>.
- nachrichten.at 2014: „NEOS: Strolz ersetzt ‚Pastafari‘ Alm als Religionssprecher“, *Oberösterreichische Nachrichten*, 10. Juni. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.nachrichten.at/nachrichten/ticker/NEOS-Strolz-ersetzt-Pastafari-Alm-als-Religionssprecher;art449,1409542>.
- nachrichten.at 2020: „Fast jeder dritte Wiener hat keinen österreichischen Pass“, *Oberösterreichische Nachrichten*, 16. Dezember. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.nachrichten.at/panorama/chronik/fast-jeder-dritte-wiener-hat-keinen-oesterreichischen-pass;art58,3332800>.
- Nagel, Alexander Kennet 2019: ‚Religiöse Akteure in der Flüchtlingshilfe: Positionierung, Mobilisierung, Kooperation‘, *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, Bd. 3, 283–305. <https://doi.org/10.1007/s41682-019-00041-w>.
- Nagel, Alexander/El-Menouar, Yasemin 2017: *Engagement für Geflüchtete – eine Sache des Glaubens? Die Rolle der Religion für die Flüchtlingshilfe*. Gütersloh <https://doi.org/10.11586/2017013>.
- Nationalratssitzungen Archiv 2018: „Sommergespräch mit Sebastian Kurz (ÖVP) 10.9.2018 mit Analyse“, *youtube.com*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.youtube.com/watch?v=h3MGMP7o2KQ>.
- Neger, Thomas/Brünner, Christian 2011: „Österreich‘, *Religion – Staat – Gesellschaft*, Nr. 12, 79–142.
- NEOS 2019: *Wir fordern Ethikunterricht für alle!*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://wien.neos.eu/themen/news/wir-fordern-ethikunterricht-fuer-alle>.

- Neue Volkspartei/Die Grünen 2020: *Aus Verantwortung für Österreich. Regierungsprogramm 2020–2024*. Wien. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/bundeskanzleramt/die-bundesregierung/regierungsdokumente.html>.
- Neuhold, Clemens 2020: „Wer erbt die blauen Serben?“, *Profil*, 04. Juli. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://profil.at/oesterreich/wer-erbt-die-blauen-serben/400961525>.
- Nieswand, Boris 2018: *Was ist eine Diaspora?*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/264009/was-ist-eine-diaspora>.
- Nikbaksh, Michael/Meinhart, Edith 2020: „Terror in Wien: Was wir bisher über Attentäter F. wissen“, *Profil*, 03. November, Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.profil.at/oesterreich/terror-in-wien-was-wir-bisher-ueber-attentaeter-f-wissen/401086029>.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald 2004: *Sacred and secular: religion and politics worldwide*, Cambridge.
- oe1.orf.at 2013: „Grüne wollen Konkordat abschaffen“, *oe1.orf.at*, 29. März. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://oe1.orf.at/artikel/335752/Gruene-wollen-Konkordat-abschaffen>.
- oe1.orf.at 2017: „Österreich und die Muslimbruderschaft“, *oe1.orf.at*, 10. September. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://oe1.orf.at/programm/20170920/486318/Oesterreich-und-die-Muslimbruderschaft>.
- Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich 2018: *Erklärung des Vorstandes des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich zum „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich am 13. März 1938*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.dioezese-linz.at/news/2018/03/12/13.-maerz-1938-kirchen-raeumen-mitschuld-am-ende-sterreichs-ein>.
- orf.at 2019: „Kopftuch: Verbot an Volksschulen auf Weg gebracht“, *orf.at*, 08. Mai. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://orf.at/stories/3121395>.
- orf.at 2019: „Verfassungswidrig: VfGH kippt Kernpunkte der neuen Sozialhilfe“, *orf.at*, 17. Dezember. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://orf.at/stories/3147915>.
- Orgad, Liav 2010a: *Illiberal liberalism. The cultural defense of nations*, Oxford.
- Orgad, Liav 2010b: 'Illiberal liberalism cultural restrictions on migration and access to citizenship in Europe', *The American Journal of Comparative Law*, Bd. 58, Nr. 1, 53–105. <https://www.jstor.org/stable/25652685>.
- orthodoxejugend.at 2019: 8. *Panorthodoxes Jugendtreffen*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <http://www.orthodoxejugend.at>.
- orthodoxekirche.at 2015: *Die innerorthodoxe Bedeutung des schulischen Religionsunterrichts*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <http://www.orthodoxekirche.at/index.php/10-orthodoxer-religionsunterricht-in>

- [oesterreich/10-die-innerorthodoxe-bedeutung-des-schulischen-religionsunterrichts.](#)
- Österreichische Akademie der Wissenschaften/Universität Wien 2017: *Werte-haltungen und Erwartungen von Flüchtlingen in Österreich*. Wien.
- Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft 2020: „Buddhismus in Österreich“ *buddhismus-austria.at*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <http://www.buddhismus-austria.at/die-lehre-des-buddha/buddhismus-in-oesterreich>.
- Österreichischer Integrationsfonds 2016: *Mein Leben in Österreich – Chancen und Regeln*. Wien.
- Österreichischer Integrationsfonds/Österreichische Bischofskonferenz 2016: *Grüß Gott in Österreich. Einführung in ein Land mit christlichen Wurzeln*. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.katholisch.at/dl/ttnkJKJKMLLKJqx4kJK/Broschuere_Willkommen_deutsch_pdf.
- Österreichischer Nationalrat 1992: *91. Sitzung NR XVIII. GP – Stenographisches Protokoll*. Wien
- ots.at 2006: „Kick: Linzer Vorgänge beweisen Richtigkeit des FPÖ-Slogans ‚Freie Frauen statt Kopftuchzwang‘“, *ots.at*, 13. Januar. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20060123_OTS0071/kick-linzer-vorgaenge-beweisen-richtigkeit-des-fpoe-slogans-freie-frauen-statt-kopftuchzwang.
- ots.at 2014: „IKG: Waffenruhe ist ein erster Schritt, Frieden ist das Ziel“, *ots.at*, 17. August. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20140827_OTS0087/ikg-waffenruhe-ist-ein-erster-schritt-frieden-ist-das-ziel.
- ots.at 2018: „Nehammer: Wird die IGGÖ jetzt zur SPÖ-Vorfeldorganisation?“, *ots.at*, 25. August. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20180825_OTS0019/nehammer-wird-die-iggoe-jetzt-zur-spoe-vorfeldorganisation.
- Öztürk, Ahmet Erdi 2016: 'Turkey's Diyanet under AKP rule: from protector to imposer of state ideology?' *Southeast European and Black Sea Studies*, Bd. 16, Nr. 4, 619–635. <https://doi.org/10.1080/14683857.2016.1233663>.
- Paarhammer, Hans 1994, (Hg.): *60 Jahre Österreichisches Konkordat*. München.
- Panagiotidis, Jannis 2019: *Migrationsgesellschaft Deutschland*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.bpb.de/izpb/298556/migrations-gesellschaft-deutschland>.
- Parsons, Talcott 1978: *Action theory and the human condition*. New York.
- Pautz, Hartwig 2005: 'The politics of identity in Germany: the Leitkultur debate', *Race & Class*, Bd. 46, Nr. 4, 39–52. <https://doi.org/10.1177/0306396805052517>.

- Peham, Andreas 2010: ‚Die zwei Seiten des Gemeinschaftsdünkels. Zum antisemitischen Gehalt freiheitlicher Identitätspolitik im Wandel‘, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, Bd. 39, Nr. 4, 67–481.
- Pelinka, Anton 1999: ‚Demokratie: Österreich 1900 – Österreich 2000‘, in Gärtner, Reinhold/Appelt, Erna (Hg.): *Blitzlichter: Österreich am Ende des Jahrhunderts*, Innsbruck, 9–25.
- Pelinka, Anton 2017: *Die gescheiterte Republik: Kultur und Politik in Österreich 1918–1938*. Wien.
- Penninx, Rinus 2006: ‚Dutch immigrant policies before and after the Van Gogh murder‘, *Journal of International Migration and Integration/Revue de l'integration et de La Migration Internationale*, Bd. 7, Nr. 2, 241–254. <https://doi.org/10.1007/s12134-006-1011-3>.
- Penninx, Rinus/Garcés-Masareñas, Blanca 2016: ‚The Concept of integration as an analytical tool and as a policy concept‘, in Penninx, Rinus/Garcés-Masareñas, Blanca (Hg.): *Integration processes and policies in Europe: contexts, levels and actors*, New York, 11–31. https://doi.org/10.1007/978-3-319-21674-4_2.
- Pfahl-Traughber, Armin 2020: ‚„Islamophobie“ und „Antimuslimischer Rassismus“ – Dekonstruktion zweier Hegemoniekonzepte aus menschenrechtlicher Perspektive‘, *Zeitschrift für Politik*, Bd. 67, Nr. 2, 133–152. <https://doi.org/10.5771/0044-3360-2020-2-133>.
- Pickel, Gert 2018: ‚Rückkehr des Religiösen in Form von religiösen Symbolen?‘ in Ceylan, Rauf/Uslucan, Haci-Halil (Hg.): *Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora: Sozialpsychologische und religionssoziologische Annäherungen an das Diskursfeld Islam in Deutschland*, Wiesbaden, 43–64. https://doi.org/10.1007/978-3-658-22195-9_3.
- Pink, Oliver 2012: ‚Die Türken müssen Deutsch lernen‘, *Die Presse*, 24. November. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.diepresse.com/1316480/die-turken-muessen-deutsch-lernen>.
- Pock, Johann 2019: ‚Wacht auf! Anfragen an das Awakening-Event‘, *feinschwarz.net*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.feinschwarz.net/wacht-auf-anfragen-an-awakening/>.
- Polak, Regina 2016: ‚Religiöse Diversität als Herausforderung für die Katholische Kirche‘, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, Bd. 2, Nr. 1, 115–142. <https://doi.org/10.14220/jrat.2015.2.6>.
- Polak, Regina 2017a: *Migration, Flucht und Religion: Praktisch-theologische Beiträge. Band 1: Grundlagen*. Ostfildern.
- Polak, Regina 2017b: ‚Migration als Thema und Aufgabe der (Praktischen) Theologie – eine römisch-katholische Perspektive‘. *Theo-Web*, Bd. 16, Nr. 2, 26–36. <https://doi.org/10.23770/tw0021>

- Polak, Regina/Seewan, Lena 2019a: *Erste Ergebnisse der Europäischen Wertestudie*: Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.werteforschung.at/fileadmin/user_upload/p_inter_werteforschung/EVS_Religion.pdf.
- Polak, Regina/Seewan, Lena 2019b: ‚Religion als Distinktion: Säkularisierung und Pluralisierung als treibende Dynamiken in Österreich‘, in Aichholzer, Julian/Friesl, Christian/Hajdinjak, Sanja/Kritzinger, Sylvia 2019 (Hg.): *Quo vadis, Österreich? Wertewandel zwischen 1990 und 2018*, Wien, 89–134.
- Pollack, Detlef 2017: ‚Die Vielfalt der Säkularisierungstheorien und ihr unverzichtbarer Kern‘, in Winkel, Heidemarie/Sammet, Kornelia (Hg.): *Religion soziologisch denken: Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*, Wiesbaden, 21–43.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Friedrichs, Nils/Yendell, Alexander 2014: *Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-18679-5>.
- Pöschl, Magdalena 2012: ‚Die österreichische „Integrationsvereinbarung“ – Rechtswissenschaftliche Einordnung und Beurteilung‘, *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik*, Bd. 32, Nr. 3, 60–65.
- Potz, Richard 1994: ‚Die Donaumonarchie als multikonfessioneller Staat‘, *Kanon*, Nr. 12, 49–65.
- Potz, Richard 2010: ‚Das Islamgesetz 1912 und der religionsrechtliche Diskurs am Beginn des 20. Jahrhunderts‘, in Ogris, Werner/Olechowski, Thomas/Neschwara, Christian/Lengauer, Alina (Hg.): *Grundlagen der österreichischen Rechtskultur: Festschrift für Werner Ogris zum 75. Geburtstag*, Wien, 385–408.
- Potz, Richard 2013: ‚Welchen Beitrag kann Religionsrecht zur Integration leisten?‘ in Rothnagel, Martin/Aslan, Ednan/Jäggle Martin (Hg.): *Religion und Gemeinschaft. Die Frage der Integration auch christlicher und muslimischer Perspektive*, Göttingen, 131–148.
- Pro Medienmagazin 2016: ‚Islam-Bild hat sich verschlechtert‘, *pro-medienmagazin.de*, 21. Dezember. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.pro-medienmagazin.de/medien/journalismus/2016/12/21/islam-bild-hat-sich-verschlechtert>.
- Probst, Lothar 2003: ‚Jörg Haider und die FPÖ: Anmerkungen zum Rechtspopulismus in Österreich‘, in Werz, Nikolaus (Hg.): *Populismus: Populisten in Übersee und Europa*, Wiesbaden, 113–125. https://doi.org/10.1007/978-3-663-11110-8_6.
- Ragazzi, Francesco 2016: ‚Suspect community or suspect category? The impact of counter-terrorism as „policed multiculturalism“‘, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Bd. 42, Nr. 5, 724–741. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2015.1121807>.
- Rawls, John 1979: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main.

- Rawls, John 1993: *Political liberalism*. New York.
- Reiss, Wolfram 2015: ‚Auswirkungen der religiösen Pluralität auf staatliche Institutionen und die Anstaltsseelsorge‘, in Polak, Regina/Reiss, Wolfram (Hg.): *Religion im Wandel Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven*. Göttingen, 143–182.
- Reiss, Wolfram 2016: ‚Der Umgang mit religiösen Minderheiten in der österreichischen Armee‘, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, Bd. 2, Nr. 1, 83–114. <https://doi.org/10.14220/jrat.2015.2.5>.
- Reiter, Margit 2011: ‚Signaturen des 11. September 2001 in Österreich‘, in Reiter, Margit/Embacher, Helga (Hg.): *Europa und der 11. September 2001*. Wien, 161–192. <https://doi.org/10.7767/boehlau.9783205791386.161>.
- religion.orf.at 2006: ‚Integrationsstudie: ‚Friedfertiges Nebeneinander‘ in Österreich‘, *religion.orf.at*, 19. Mai. Abgerufen am 24. März 2021 unter http://religion1.orf.at/projekt03/news/0605/ne060519_integration1_fr.htm.
- religion.orf.at 2018: ‚Dura: Orthodoxe sollen sich stärker integrieren‘, *religion.orf.at*, 22. August. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://religion.orf.at/v3/stories/2931497/>.
- religion.orf.at 2019: ‚Karfreitag: Für IGGÖ ‚vernünftige Zwischenlösung‘‘, *religion.orf.at*, 27. Februar. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://religion.orf.at/v3/stories/2966925/>.
- Renz, Monika 2018: *Angst verstehen. Tiefer als alle Angst liegt Urvertrauen*. Freiburg.
- Riedl, Joachim 2013: ‚Integration: Österreichs irre Werte-Debatte‘, *Die Zeit*, 29. April. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.zeit.de/politik/ausland/2013-04/oesterreich-staatsbuergerschaft-wertefibel>.
- Riesebrodt, Martin 2000: *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München.
- Rosati, Masimo/Stoeckl, Kristina 2016: *Multiple modernities and postsecular societies*, Abingdon.
- Rosenberger, Sieglinde 2014: ‚Das Staatssekretariat für Integration: Von der „Integration durch Leistung“ zur „Vorintegration“‘, in Hussl, Elisabeth/Gensluckner, Lisa/Haselwanter, Martin/Jarosch, Monika/Schreiber, Horst (Hg.): *Gaismair Jahrbuch 2014. Standpunkte*, Innsbruck, 59–67.
- Rosenberger, Sieglinde/Gruber, Oliver 2020: *Integration erwünscht? Österreichs Integrationspolitik zwischen Fördern, Fordern und Verhindern*. Wien.
- Rosenberger, Sieglinde/Hadj-Abdou, Leila 2013: ‚Anti-Islamic mobilisation of the extreme right in Austria‘, in Godin, Emmanuel/Jenkins, Brian (Hg.): *Varieties of right-wing extremism in contemporary Europe*, London, 149–163.

- Rosenberger, Sieglinde/Mourão Permoser, Julia 2009: 'Religious citizenship versus politics of migrant integration: the case of Austria', in Bramadat, Paul/Köenig, Matthias (Hg.): *International migration and the governance of religious diversity*, Kingston, 259–291.
- Rösner, Christian 2020: „Türkis ist nicht schwarz – vor allem in Wien“, *Wiener Zeitung*, 28. Februar. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/politik/wien/2052547-Tuerkis-ist-nicht-schwarz-vor-allem-in-Wien.html>.
- Roudometof, Victor 2015: 'Orthodox Christianity as a transnational religion: theoretical, historical and comparative considerations', *Religion, State and Society*, Bd. 43, Nr. 3, 211–227. <https://doi.org/10.1080/09637494.2015.1092230>.
- Rydgren, Jens 2005: 'Is extreme right-wing populism contagious? Explaining the emergence of a new party family', *European Journal of Political Research*, Bd. 44, Nr. 3, 413–437. <https://doi.org/10.1111/j.1475-6765.2005.00233.x>.
- Sahin, Reyhan 2019: *Yalla, Feminismus!*. Stuttgart.
- Sandal, Nukhet A./Fox, Jonathan 2015: *Religion in international relations theory: Interactions and possibilities*. London.
- Sauer, Martina/Halm, Dirk/Budrich, Barbara 2019: *Der Einfluss muslimischer Religiosität auf die gesellschaftliche Integration von Einwanderern in Deutschland: Eine systematische Literaturanalyse*. Berlin.
- Schiedel, Heribert 2017: 'Antisemitismus und völkische Ideologie: Ist die FPÖ eine rechtsextreme Partei?' in Grigat, Stephan (Hg.): *AfD & FPÖ*, Baden-Baden, 101–120. <https://doi.org/10.5771/9783845281032-101>.
- Schiller, Maria 2015: 'Paradigmatic pragmatism and the politics of diversity', *Ethnic and Racial Studies*, Bd. 38, Nr. 7, 1120–1136. <https://doi.org/10.1080/01419870.2014.992925>.
- Schinkele, Brigitte 2010: 'Privilegierte und diskriminierte Religionen – korporative Religionsfreiheit in europäischer Perspektive', *Österreichisches Archiv für Recht & Religion Dritteljahresschrift*, Bd. 57, Nr. 2, 180–197.
- Schinkele, Brigitte 2011: 'Religions- und Ethikunterricht in der pluralistischen Gesellschaft – Überlegungen aus religionsrechtlicher Sicht', *Österreichisches Archiv für Recht und Religion*, Nr. 13, 13–24.
- Schmid, Fabian 2017: „Al-Quds-Tag: Israelfeindliche Demo zog durch Wien“, *Der Standard*, 17. Juni. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/2000059767075/al-quds-tag-israelfeindliche-demo-zog-durch-wien>.
- Schmiedinger, Thomas 2020: „Schuss ins islamistische Dickicht“, *Der Falter*, 18. November. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.falter.at/zeitung/20201118/schuss-ins-islamistische-dickicht/_fb14675e43.

- Schnauder, Andreas 2020: „Walter Ruck: Blümels bester Feind im Wiener Wahlkampf“, *Der Standard*, 07. Oktober. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/2000120536754/walter-ruck-bluemels-bester-feind-im-wiener-wahlkampf>.
- Schröder, Hubertus 2013. ‚Inklusion versus Integration–Zauberformel oder neues Paradigma‘, *Migration und soziale Arbeit*, Bd. 35, Nr. 3, 249–255. Abgerufen am 09. Juni 2021 unter <http://www.i-igm.de/dokus/Inklusion-versus-Integration.pdf>.
- Schönhuth, Michael 2006: *Othering*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.kulturglossar.de/html/o-begriffe.html#othering>.
- Schöblier, Franziska 2010: *Einführung in die Gender Studies*, Berlin.
- Schwarz, Karl W. 2014: ‚Eine religiöse Neuvermessung in Österreich. Historische, juristische und politische Aspekte des Religionsrechts unter besonderer Berücksichtigung der Freikirchen‘, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, Bd. 100, Nr. 1, 468–494. <https://doi.org/10.7767/zrgka-2014-0116>.
- Schwarz, Karl W. 2017: *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*, Heidelberg.
- Schwediauer, Veronika 2012: ‚Rekrutierungsprozesse österreichischer Regierungsmitglieder im Geschlechtervergleich‘, *SWS-Rundschau*, Bd. 52, Nr. 1, 47–68.
- Schwenken, Helen 2019: *Globale Migration zur Einführung*, Hamburg.
- Schwörer, Jakob/Fernández-García, Belén 2020: ‚Religion on the rise again? A longitudinal analysis of religious dimensions in election manifestos of Western European parties‘, *Party Politics*, online first. <https://doi.org/10.1177/1354068820938008>.
- Sejdini, Zekirija 2015: ‚Europäische Prägung: Das neue österreichische Islamgesetz‘, *Herder Korrespondenz*, Heft 5/2015, 248–251. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.herder.de/hk/hefte/archiv/2015/5-2015/europaeische-praegung-das-neue-oesterreichische-islamgesetz/>.
- Seufert, Günter 2004: *Staat und Islam in der Türkei*, Berlin.
- Smart, Ninian 1999: *World philosophies*, London.
- Spielhaus, Riem 2009: ‚Media making Muslims: the construction of a Muslim community in Germany through media debate‘, *Contemporary Islam*, Bd. 4, Nr. 1, 11–27. <https://doi.org/10.1007/s11562-009-0099-6>.
- Stahl, Silvester 2010: ‚Ethnische Sportvereine zwischen Diaspora-Nationalismus und Transnationalität‘, in Pries, Ludger/Sezgin, Zeynep (Hg.) *Jenseits von ‚Identität oder Integration‘: Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92280-5_4.

- Stajić, Olivera 2020: „Vom Kanzler ignoriert“, *Der Standard*, 20. April. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/2000117119792/vom-kanzler-ignoriert>.
- Stanyer, James/Salgado, Susana/Strömbäck, Jesper 2016: 'Populist actors as communicators or political actors as populist communicators cross-national findings and perspectives' in Aalberg, Toril/Esser, Frank/Reinemann, Carsten/Stromback, Jesper/ De Vreese, Claes (Hg.): *Populist political communication in Europe*, New York, 364–375.
- Statistik Austria 2007a: *Bevölkerung nach dem Religionsbekenntnis und Bundesländern 1951 bis 2001*. Abgerufen am 30. Juli 2013 unter https://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzaehlungen_abgestimmte_erwerbsstatistik/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/022885.html.
- Statistik Austria 2007b: *Bevölkerung 2001 nach Religionsbekenntnis und Staatsangehörigkeit*. Abgerufen am 24. März 2021 unter https://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzaehlungen_abgestimmte_erwerbsstatistik/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/022894.html.
- Statistik Austria 2020: *Bevölkerung nach Migrationshintergrund*. Abgerufen am 24. März 2021 unter http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/069443.html.
- steiermark.orf.at 2012: „'Moschee baba': Kurzmanm freigesprochen“, *steiermark.orf.at*, 13. März. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://steiermark.orf.at/v2/news/stories/2524674/>.
- Stepick, Alex/Rey, Terry/Mahler, Sarah J. 2009: *Churches and charity in the immigrant city: Religion, immigration, and civic engagement in Miami*. New Brunswick.
- Stern, Frank/Eichinger, Barbara 2009, (Hg.): *Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938: Akkulturation – Antisemitismus – Zionismus*, Wien. https://doi.org/10.26530/oapen_437175.
- Sticker, Maja 2008: *Sondermodell Österreich?: die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)*, Klagenfurt.
- Stockemer, Daniel/Barisione, Mauro 2017: 'The „new“ discourse of the Front National under Marine Le Pen: A slight change with a big impact', *European Journal of Communication*, Bd. 32, Nr. 2, 100–115. <https://doi.org/10.1177/0267323116680132>.
- Stöckl, Kristina 2013: ‚Orthodoxe Kirchen als Migrations- und Minderheitenkirchen: Herausforderungen und Chancen‘, in Nautz, Jürgen/Stöckl, Kristina/Siebenrock, Roman (Hg.): *Öffentliche Religionen in Österreich: Politikverständnis und zivilgesellschaftliches Engagement*, Innsbruck, 187–202.

- Stöckl, Kristina 2018: ‚Religion in der Öffentlichkeit – zwei Modelle, zwei Versuchen‘, in Dürnberger, Martin (Hg.): *Öffentlichkeiten*, Innsbruck, 125–151.
- Storz, Henning/Wilmes, Bernhard 2007: *Die Reform des Staatsangehörigkeitsrechts und das neue Einbürgerungsrecht*, Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration-ALT/56483/einbuengerung>.
- Stricker, Gerd 2003: ‚Russisch-orthodoxe Außenpolitik: Ein Offener Brief aus Moskau beunruhigt die Diaspora‘, *Herder Korrespondenz*, Bd. 57, Nr. 6, 302–306. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.herder.de/hk/hefte/archiv/2003/6-2003/russisch-orthodoxe-aussenpolitik-ein-offener-brief-aus-moskau-beunruhigt-die-diaspora>.
- Strobl, Anna 1997: *Islam in Österreich: eine religionssoziologische Untersuchung*, Frankfurt am Main/Wien.
- Stubager, Rune 2018: ‚What is issue ownership and how should we measure it?‘, *Political Behavior*, 40, 345–370. <https://doi.org/10.1007/s11109-017-9403-y>.
- Stürmer, Stefan/Kauff, Mathias 2020: ‚Die Kontakthypothese‘, in Petersen, Lars-Eric/Six, Bernd (Hg.): *Stereotype, Vorurteile und soziale Diskriminierung*, Basel, 327–334.
- Süddeutsche Zeitung 2020: ‚Kopftuchverbot aufgehoben‘, *Süddeutsche Zeitung*, 11. Dezember. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.sueddeutsche.de/politik/oesterreich-kopftuchverbot-aufgehoben-1.5145555>.
- Tálos, Emmerich 2005: ‚Sozialpartnerschaft. Austrokorporatismus am Ende?‘ in Dachs, Herbert/Gerlich, Peter/Gottweis, Herbert/Kramer, Helmut/Müller, Wolfgang C./Tálos, Emmerich/Lauber, Volkmar (Hg.): *Politik in Österreich*, Wien, 425–442.
- Tálos, Emmerich/Dachs, Herbert/Gottweis, Herbert/Kramer, Helmut/Gerlich, Peter/Lauber, Volkmar 2006 (Hg.): *Handbuch des politischen Systems Österreichs: Erste Republik 1918–1938*, Wien.
- Tashakkori, Abbas/Teddlie, Charles/Sage Publications 2010 (Hg.): *Sage handbook of mixed methods in social & behavioral research*. Los Angeles/London/New Dehli/Singapore/Washington D.C.
- Taylor, Charles 2009: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main.
- tearsofmountains 2018: ‚Integrationsstaatssekretär Sebastian Kurz ÖVP im ORF Interview‘, *youtube.com*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.youtube.com/watch?v=nRu8JiVLlKE>.
- Tezcan, Levent 2007: ‚Kultur, Gouvernementalität der Religion und Integrationsdiskurs‘, in Tezcan, Levent/Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden, 51–76.

- Tezcan, Levent 2012: *Das muslimische Subjekt: Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*, Paderborn.
- Thalhammer, Anna/ Seeh, Manfred 2020: „Muslimbrüder: Was die Razzien gebracht haben“, *Die Presse*, 17. Dezember, Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.diepresse.com/5912439/muslimbruder-was-die-razzien-gebracht-haben>.
- Thomeczek, Jan Philipp/León, Adrian 2019: *Wo stehen die Parteien in Österreich? Eine Analyse der Parteiprogramme zur Nationalratswahl 2019*, Bonn. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://library.fes.de/pdf-files/id/ipa/15698.pdf>.
- Tibi, Bassam 1998: *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, München.
- Tibi, Bassam 2017: *Leitkultur als Integrationskonzept – revisited*. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/255521/leitkultur-als-integrationskonzept-revisited>.
- Triadafilopoulos, Triadafilos 2011: 'Illiberal means to liberal ends? Understanding recent immigrant integration policies in Europe', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Bd. 37, Nr. 6, 861–880. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2011.576189>.
- Tunger-Zanetti, Andreas/Endres, Jürgen/Martens, Silvia 2019: ‚Der Tradition verbunden und doch selbstständig. Muslimische Jugendliche und junge Erwachsene in der Schweiz‘, in Mattes, Astrid/Novak, Christoph/Limacher, Katharina (Hg.): *Prayer, pop and politics: researching religious youth in migration society*, Göttingen, 179–206.
- Ultsch, Christian 2016: „Es gibt gute Gründe für ein Burkaverbot“, *Die Presse*, 20. August. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.diepresse.com/5072183/es-gibt-gute-grunde-fur-ein-burkaverbot>.
- United States Commission on international Religious Freedom 2021: *Freedom of Religion or Belief Victims List*, Washington, D.C. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.uscirf.gov/victims-list>.
- UNHCR 2018: *Fluchtgrund Religion. Schutz vor Verfolgung aus religiösen Gründen*. Genf. Abgerufen am 24. November 2021 unter https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2018/11/CH_UNHCR-Religion-Report-GER-screen.pdf.
- Valchars, Gerd 2006: *Defizitäre Demokratie. Staatsbürgerschaft und Wahlrecht im Einwanderungsland Österreich*. Wien.
- van de Poll, Evert 2013: *Europe and the gospel: Past influences, current developments, mission challenges*, London.
- van der Horst, Hilje/Ouwehand, André 2012: "“Multicultural Planning“ as a Contested Device in Urban Renewal and Housing: Reflections from

- the Netherlands', *Urban Studies*, Bd. 49, Nr. 4, 861–875. <https://doi.org/10.1177/0042098011407098>.
- Vertovec, Steven 2004: 'Religion and Diaspora', in Antes, Peter/Geertz, Armin W./Warne, Randi Ruth (Hg.): *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin, 275–304.
- vienna.at 2016: „Verteidigungsminister Doskozil auf Arbeitsbesuch in Israel“, *vienna.at*, 10. November. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.vienna.at/verteidigungsminister-doskozil-auf-arbeitsbesuch-in-israel/5005828>.
- Wagenvoorde, Renée 2019: 'The religious dimensions of contemporary European populism', in Schewel, Benjamin/Wilson, Erin K. (Hg.): *Religion and European society*, Chichester, 111–123. <https://doi.org/10.1002/9781119162766.ch7>.
- Wagner, Andreas 2014: *Wandel und Fortschritt in den Christdemokratien Europas*. Wiesbaden.
- Weiss, Hilde/Schnell, Philipp/Ateş, Gülay 2014: ‚Einleitung: „Wie die Eltern, so die Kinder?“ Zur Bedeutung familiärer Transmission im gesellschaftlichen Integrationsprozess‘, in Weiss, Hilde/Schnell, Philipp/Ateş, Gülay (Hg.): *Zwischen den Generationen: Transmissionsprozesse in Familien mit Migrationshintergrund*, Wiesbaden, 7–22.
- Weiß, Wolfram/Amirpur, Katajun/Körs, Anna/Vieregge, Dörthe 2014: *Religion und Dialog in modernen Gesellschaften: Dokumentation der öffentlichen Auftaktveranstaltung eines internationalen Forschungsprojektes*. Münster/ New York.
- Weißensteiner, Nina 2009: „Kardinal: Kreuz nicht missbrauchen“, *Der Standard*, 21. Mai. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/1242316379719/kardinal-kreuz-nicht-missbrauchen>.
- Wiedemann, Felix 2017: ‚Das Verhältnis der extremen Rechten zur Religion‘, in Virchow, Fabian/Langebach, Martin/Häusler, Alexander (Hg.): *Handbuch Rechtsextremismus*, Wiesbaden, 511–532. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19085-3_16.
- Wimmer, Andreas 2013: *Ethnic boundary making: Institutions, power, networks*, Oxford.
- Windhager, Günther 2002: *Leopold Weiss alias Muhammad Asad: von Galizien nach Arabien 1900–1927*, Wien.
- Winkler-Hermaden, Rosa/Brickner, Irene/Bernath, Markus/Kroissenbrunner, Oona 2018: „Moscheeverein Atib: Erdoğan's Arm in die türkische Diaspora“, *Der Standard*, 24. April, Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.derstandard.at/story/2000078565849/moscheeverein-atib-erdogans-arm-in-die-tuerkische-diaspora>.

- Wodak, Ruth/Forchtner, Bernhard 2014: 'Embattled Vienna 1683/2010: right-wing populism, collective memory and the fictionalisation of politics', *Visual Communication*, Bd. 13, Nr. 2, 231–255. <https://doi.org/10.1177/1470357213516720>.
- Wodak, Ruth/Pelinka, Anton 2009: *The Haider phenomenon in Austria*. New York.
- Wodak, Ruth 2016: *Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse*. Wien.
- Wuthe, Paul 2016: „Wie Kirche hilft“, 04. Mai, *katholisch.at*. Abgerufen am 16. Juli 2021 unter <https://asylhilfe.katholisch.at/asylhilfe/wie-kirche-hilft>.
- Wright Matthew/Bloemraad, Irene 2012: 'Is there a trade-off between multiculturalism and socio-political integration? Policy regimes and immigrant incorporation in comparative perspective', *Perspectives on Politics*, Bd. 10, Nr. 1, 77–95. <https://doi.org/10.1017/S1537592711004919>.
- Yuval-Davis, Nira 2007: 'Intersectionality, citizenship and contemporary politics of belonging', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Bd. 10, Nr. 4, 561–574. <https://doi.org/10.1080/13698230701660220>.
- Zakaria, Fareed 2001: "The end of the end of history", *newsweek.com*, 23. September. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.newsweek.com/end-end-history-152075>.
- Zaubauer, Wolfgang/Lindorfer, Raffaella 2019: „Die Caritas: Zu grün? Zu politisch?“, *Kurier*, 09. Januar, Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://kurier.at/politik/inland/die-caritas-zu-gruen-zu-politisch/400372202>
- Zeglöwits, Eva/Unterhuber, Paul/Sommer, Franz 2019: *Antisemitismus-Studie 2018*. Wien. Abgerufen am 24. März 2021 unter <https://www.antisemitismus2018.at/die-studie>.
- Zulehner, Paul M./Steinmair-Pösel, Petra 2014: *Gleichstellung in der Sackgasse? Frauen, Männer und die erschöpfte Familie von heute*. Wien/Graz.
- Zulehner, Paul M. 2020: *Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–2020*. Ostfildern.

