

Journal

für Konflikt- und Gewaltforschung

Journal of Conflict and Violence Research

Band 6 · Heft 2 · 2004 · S. 85-100

Matthias Koenig

Öffentliche Konflikte um die Inkorporation muslimischer Minderheiten in Westeuropa

Public Conflicts over the Incorporation of Muslim Minorities in Western Europe

Abstract

This article develops some analytical and comparative perspectives on the public conflicts over the incorporation of Muslim minorities in western Europe. Drawing on research results from a macro-comparative study on the incorporation of Muslims in Britain, France and Germany, it is argued that the transformation of the classical modern nation state, epitomized by the decoupling of political organization and collective identity, is changing institutionalized conflict patterns over religion. On the one hand, the incorporation of Muslim migrants and the accompanying public conflicts are still shaped by the historically determined institutional logic of religious diversity. On the other hand, the inclusion of religion as a category of identity in the public sphere attests to far-reaching institutional changes. As European states face claims for a public recognition of their citizens' particularistic religious identities, which are legitimized in terms of a universalistic human rights discourse, they are increasingly developing new institutional arrangements of religious diversity, recoupling political organization and collective identities.

Lizenz

Dieser Artikel wird vom Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld mit Genehmigung der Autorin/des Autors veröffentlicht. Er steht unter einer Creative-Commons-Attribution-No-Derivative-Works-Lizenz (CC-by-nd). Es gilt der Lizenztext unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/de/legalcode>.

Analysen

Matthias Koenig

Öffentliche Konflikte um die Inkorporation muslimischer Minderheiten in Westeuropa – analytische und komparative Perspektiven

Die konfliktfreie Koexistenz von muslimischen Einwanderern und Europäern verlange, so konstatierte einmal die prominente französische Soziologin Dominique Schnapper (1994), dass der Islam sich als eine echte, d. h. eine privatisierte „Religion“ definiere. Nur wenn die Identifikation mit dem Islam ausschließlich religiöse, nicht aber politische Motive besäße und auf die Privatsphäre beschränkt bliebe, ließen sich Muslime als Staatsbürger in den europäischen Nationalstaaten integrieren. Ein solches Argument, das auch gegenwärtig in öffentlichen Diskursen über das Verhältnis von Islam und säkularem Rechtsstaat vielfach anzutreffen ist, wirft bei genauerem Hinsehen eine Reihe interessanter soziologischer Fragen und Probleme auf. Wenn an die Immigranten islamischer Herkunft gleichsam kontrafaktisch die Erwartungshaltung adressiert wird, sich als „Religion“ zu beschreiben, kann dies zunächst dazu motivieren, nach den Bestimmungsgründen zu fragen, aufgrund derer man spezifische Akteure und Praktiken als „religiös“ kategorisiert. Welche Religionsdefinition liegt solchen Kategorisierungen zu Grunde, in welche Diskurse sind sie eingebettet und welche Akteure sind an diesen Diskursen beteiligt? An dieser Stelle schließt sich ein weitere Frage an, nämlich die nach der praktischen Bedeutung der Kategorisierung von „Religion“. Religionsdefinitionen sind offenbar nicht nur Gegenstand akademischer Kontroversen, sie reflektieren und strukturieren vielmehr auch Machtbeziehungen. Die genannte Autorin beispielsweise war in den neunziger Jahren prominentes Mitglied des von der französischen Regierung eingesetzten *Haut Conseil à l'Intégration* und damit maßgeblich an der Formulierung integrationspolitischer Prinzipien des Umgangs mit dem Islam betei-

ligt.¹ Die „religiöse“ Kategorisierung spezifischer Praktiken, etwa des Schächtens oder des Tragens eines Kopftuches, besitzt eine ganze Reihe rechtlicher, administrativer und politischer Implikationen und ist daher Gegenstand öffentlicher Konflikte. Wenn Definitionen von „Religion“ und Praktiken ihrer Regulierung aber gesellschaftlich umkämpft sind, ist schließlich nach den makrosoziologischen Kontexten der entsprechenden Konfliktdynamiken zu fragen, die gerade in komparativer Perspektive zu erhellen sind.

Diskursive Kategorisierungen von Religion und deren Implikationen für politische Praktiken als Bestandteil einer makrosoziologisch zu analysierenden institutionellen Logik von Religionspolitik zu begreifen, kann zu einem besseren Verständnis der öffentlichen Konflikte um die Anerkennungsforderungen muslimischer Minderheiten sowie der Muster ihrer Inkorporation in westeuropäischen Nationalstaaten beitragen. Dies um so mehr, weil Alltagssprachliche und öffentliche Kategorisierungen von „Religion“ und „Säkularität“ in der sozialwissenschaftlichen Literatur über muslimische Migrantinnen und Migranten lange unreflektiert reproduziert wurden. Einer kritischen Bestandsaufnahme wurden diese Kategorien erst in den neunziger Jahren unterzogen, als der Islam nicht mehr als Teilspekt der traditionellen Herkunftskultur von Immigranten wahrgenommen, sondern, v. a. am Beispiel der sogenannten zweiten und dritten Generation von Immigranten, in seinen spezifisch modernen Ausprägungen untersucht wurde (vgl. Césari 1997; Saint-Blancat 1995; Tietze 2001; Vertovec/Peach 1997). Vor dem Hintergrund der so gewonnenen Einsichten in die Vielfalt islamischer Religiosität konnten komparative Studien über die allmähliche Institutionalisierung des Islam in Westeuropa auch makrosoziologische Faktoren der unterschiedlichen politischen und öffentlichen Reaktionen auf die Präsenz von Muslimen in den Blick nehmen (vgl. Allievi 2003; Baumann 1999; Rath u. a. 2001; Soper/Fetzer 2004).

Im folgenden Beitrag, der auf eigenen komparativen Forschungsarbeiten über die politische Regulierung des Islam in den Ländern Großbritannien, Frankreich und Deutschland basiert (Koenig 2004), möchte ich einige theoretische Überlegungen zur institutionellen Logik von Religionspolitik entwickeln und konfliktsoziologisch spezifizieren. Dabei vertrete ich die These, dass die globale Transformati-

¹ Vgl. v. a. dessen Bericht *L'intégration à la française* (Haut Conseil à l'Intégration 1993).

on des klassischen Modells des Nationalstaats die institutionellen Logiken von Religionspolitik und die ihnen entsprechenden Konfliktodynamiken einem fundamentalen Wandel unterwirft. Zunächst skizziere ich darum eine makrosoziologische Analyse der institutionellen Logik von Religionspolitik in der europäischen Moderne sowie ihrer nationalstaatlichen Entwicklungspfade (1). Vor diesem Hintergrund analysiere ich sodann die Anerkennungsforderungen muslimischer Minderheiten, um die jeweils charakteristischen Muster der öffentlichen Konflikte um die Inkorporation muslimischer Immigranten in den drei untersuchten Fallbeispielen in komparativer Perspektive erhellen zu können (2). In einem weiteren Schritt gehe ich auf einige der sich in den neunziger Jahren verstärkenden Konvergenzen westeuropäischer Islampolitik ein, die sich, so das Argument, auf den globalisierungsbedingten Formwandel des Nationalstaats zurückführen lassen (3). In einem Ausblick ziehe ich schließlich einige Schlussfolgerungen für unser Verständnis des Verhältnisses von Religion und Demokratie (4).

1. Religionspolitik in europäischen Nationalstaaten

Untersucht man am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten den institutionellen Wandel von Religionspolitik in Europa, findet man sich im Schnittfeld mehrerer soziologischer Teildisziplinen wieder: der Religionssoziologie ebenso wie der Migrationssoziologie und der politischen Soziologie. Für meinen analytischen Bezugsrahmen ist insbesondere die Debatte um Staatsbürgerschaft und Immigration in der politischen Soziologie wichtig (Brubaker 1992; Soysal 1994; Joppke 1999). Sie problematisiert eine institutionelle Ordnung, die in der konventionellen Soziologie entweder trivialisiert oder implizit als gegeben unterstellt wurde, nämlich diejenige des Nationalstaats. Trivialisiert wurde sie in der differenzierungstheoretischen Tradition der Soziologie, sofern in ihr der soziale Rahmen von Prozessen funktionaler Differenzierung unspezifiziert blieb und die Begriffe von Staat und Nation auf eine Übergangsemantik reduziert wurden. Als implizit gegeben wurde sie demgegenüber in der integrationstheoretischen Tradition des Faches unterstellt, deren Gesellschaftsbegriff zumeist einem mittlerweile sprichwörtlichen „methodologischen Nationalismus“

anheimfiel (vgl. zuletzt Wimmer 2002; Glick-Schiller/Wimmer 2003). In einer Zeit globaler Transformationen, insbesondere im Spiegel aktueller Migrationsprozesse, wird nun sowohl die ehemals zentrale Bedeutung des Nationalstaats für die Strukturierung sozialer Praktiken als auch die historische Kontingenz seiner semantischen Selbstbeschreibung sichtbar. In einer Zeit, so könnte man ein klassisches Bild variieren, in der das Licht der großen Kulturprobleme weitergezogen ist, wechselt nicht nur die Farbe, man sieht auch besser, was zuvor im Schatten lag. Dazu gehört die Institution nationaler Staatsbürgerschaft, eine zentrale Inklusions- und Exklusionsform der politischen Moderne, dazu gehört aber auch, so meine These, die institutionelle Logik nationalstaatlicher Religionspolitik.

Tatsächlich ist der institutionelle Rahmen von Religionspolitik nicht nur mit dem zumeist säkularisierungstheoretisch beschriebenen Durchbruch zur Moderne, sondern auch mit der Genese des Nationalstaats in der europäischen Neuzeit verbunden. In kultureller Hinsicht verdankt sich die europäische Moderne im wesentlichen den heterodoxen Bewegungen des Christentums, die auf die innerweltliche Realisierung transzendenter Visionen von Freiheit und Vernunft drängten und in deren Folge gerade auch die politische Sphäre zum Schauplatz der rationalen Gestaltung von Gesellschaft wurde (vgl. Eisenstadt 2000). Die Entstehung des kulturellen Programms der Moderne wurde in Meta-Erzählungen der „Säkularisierung“ erinnert, in denen man das „Politische“ bzw. die „Öffentlichkeit“ einerseits und „Religion“ bzw. „Privatheit“ mit Hilfe asymmetrischer Gegenbegriffe einander gegenüberstellte. Zugespitzt könnte man sagen, dass die diskursive Kategorisierung von „Religion“ für die Definition der Grenzen des „Politischen“ in der europäischen Moderne konstitutiv ist (so Asad 1993 und 2003). In jedem Fall aber wurden diskursive Kategorisierungen von „Säkularität“ und „Religion“ damit zu einer umstrittenen Ressource im öffentlichen Raum (vgl. Beckford 1999) und „Religionszuschreibungspraktiken“ (Schieder 2001, 75-81) zu einem Bestandteil gesellschaftlicher Konflikte. In gesellschaftsstruktureller Hinsicht basiert die europäische Moderne auf der Entstehung des Westfälischen Systems souveräner Territorialstaaten aus der *res publica Christiana* und dessen Weiterentwicklung zu einem System von Nationalstaaten seit den Revolutionen in England (1688) und Frankreich (1789). Das

dort entstandene Modell des souveränen Nationalstaats war durch eine strukturelle Kopplung von territorialer politischer Organisation und kollektiver Identität gekennzeichnet. Die Inkorporation von Individuen in den Nationalstaat vollzog sich über die Institution der Staatsbürgerschaft, in der die Elemente von formaler Mitgliedschaft (Staatsangehörigkeit), individuellen Rechten und Identifikation mit der imaginierten Gemeinschaft der Nation eng miteinander verschränkt waren (vgl. Anderson 1983; Brubaker 1992). Auch „Religion“ wurde in die staatlichen Rationalisierungs- und Disziplinierungsprojekte inkorporiert. Einerseits gewann der Staat die Kontrolle über die ehemals von religiösen Autoritäten bestimmten Praktiken, wie etwa im Bereich des Privat- und Zivilrechts oder der Schulbildung, andererseits konnten religiöse Symbole für die Codierung nationaler Identität instrumentalisiert werden. Die Trennung der „weltlichen“ und der „geistlichen“ Herrschaft resultierte in der europäischen Moderne in religionspolitischen Praktiken, die in die institutionellen Prozesse der Staats- und Nationbildung eingebettet waren.

Nun haben die im Laufe der vergangenen Jahrhunderte entstandenen europäischen Nationalstaaten unterschiedliche Varianten politischer Modernität ausgebildet. Diese lassen sich in Anlehnung an den soziologischen Neo-Institutionalismus als Varianten öffentlicher Ordnung (*polity*) beschreiben, die das institutionelle Umfeld für diverse staatliche *policies*, für staatsbürgerliche Inkorporationsmuster, für formale Organisationsbildungen und für soziale Protestbewegungen darstellen (Jepperson/Meyer 1991). Dabei hat sich eine idealtypische Unterscheidung von *polity*-Modellen bewährt, die aus der Kombination des jeweiligen Grades der (staatlichen) Zentralisierung öffentlicher Funktionen einerseits und der Autorisierung des Individuums gegenüber korporativen Gesellschaftseinheiten andererseits gewonnen wird; unterscheiden kann man etatistisch-republikanische, staatskorporatistische, liberale und sozialkorporatistische Modelle (vgl. Jepperson 2002; Soysal 1994). Auch im Blick auf die institutionelle Logik nationalstaatlicher Religionspolitik lassen sich daher unterschiedliche Varianten konstatieren, die ich im folgenden knapp skizzieren will, um einige Charakteristika der im weiteren Verlauf der Argumentation verwendeten drei Länderbeispiele zu pointieren.

Das liberale Modell politischer Modernität erkennt in der öffent-

lichen Sphäre keine korporativ organisierten Gruppen, sondern nur freie und gleiche Individuen an. Allerdings bindet es diese im Gegensatz zum etatistischen Modell nicht in ein staatlich zentralisiertes Rationalisierungsprojekt ein, sondern beschränkt sich auf die Garantie individueller Rechte und die Schaffung der Voraussetzungen rationaler Interessenverfolgung in der Zivilgesellschaft. Damit ist die Anerkennung einer Pluralität individueller religiöser Orientierungen in der „öffentlichen“ Sphäre impliziert, die wiederum eine Organisation von Religion in der Gestalt von freiwilligen Vereinen privilegiert. Aufgrund der schwachen Institutionalisierung des Staates entwickeln sich die Beziehungen zwischen staatlicher und kirchlicher Herrschaft vergleichsweise konfliktarm. Religionspolitik ist in diesem Modell weniger eine Domäne staatlicher Politik, sondern erscheint vielmehr als ein dezentralisierter, zivilgesellschaftlicher Prozess. Trotz der Tatsache, dass Großbritannien aufgrund des *establishment* der Anglikanischen Kirche seit der Reformation eine Staatskirche besitzt, folgt die dortige Religionspolitik weitgehend diesem liberalen Modell. In einer Tradition rechtlicher Ausnahmeregelungen für Angehörige religiöser Minderheiten, die vom Toleration Act (1689) bis zum Religious Exemption Act (1976), der turbantragende Sikhs von der Helmpflicht entbindet, reicht, entwickelten sich relativ pluralistische Inkorporationsmuster, die von einer kontinuierlichen Rekonstruktion der symbolischen Grenzen der britischen Nation begleitet waren.

Ganz anders stellt sich demgegenüber Religionspolitik in Frankreich dar. Der Konflikt zwischen Republik und katholischer Kirche im 19. Jahrhundert führte zunächst zu der Verstaatlichung des Schulwesens und dann zu der Trennung von Kirche und Staat (1905), die bis heute in dem Begriff der *laïcité* reflektiert wird. Dieser historische Pfad kommt dem der institutionellen Logik von Religionspolitik im republikanisch-etatistischen *polity*-Modell nahe. In diesem wird das kulturelle Programm der Moderne im staatlichen Zentrum institutionalisiert, so dass die Individuen ohne Berücksichtigung ihrer zivilgesellschaftlichen Bindungen in das kollektive Rationalisierungs- und Disziplinierungsprojekt inkorporiert werden. Der öffentlichen Sphäre wird hier unter Betonung der rechtlichen Gleichheit der Individuen eine Homogenität unterstellt, die Repräsentationen partikularistischer Identitäten, insbesondere solcher, die als religiös kategorisiert werden, prinzipiell ausschließt und

diese in eine private Sphäre verbannt. Die Beziehungen zwischen staatlichen und religiösen Autoritäten gestalten sich daher zumeist konfliktreich. Religionspolitik besteht hier primär in der Kontrolle der symbolischen Grenzen des staatlichen Zentrums und der Projektion relativ homogener nationaler Identitäten durch soziale Institutionen, insbesondere durch das Schulsystem.

Im staatskorporatistischen Modell schließlich, wie es für den bikonfessionellen deutschsprachigen Raum prägend geworden ist, werden Individuen vermittelt über korporative Einheiten in das staatlich zentralisierte Rationalisierungsprojekt einbezogen. Religion ist hier ein Bestandteil der öffentlichen Sphäre, religiöse Organisationseinheiten werden sogar mit staatlichen Funktionen betraut. Nur qua Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft werden Individuen als religiöse Akteure wahrgenommen. Staatliche Religionspolitik konzentriert sich daher vorwiegend auf die Regulierung der öffentlichen Funktionen korporativ verfasster Religionsgemeinschaften. Das in der Weimarer Republik entstandene und in der Bundesrepublik weiter entwickelte Staatskirchenrecht mit seinem Konzept der selektiven Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften ist die juristische Seite, der Einfluss der beiden christlichen Kirchen auf die öffentliche Arena die politische Seite dieser institutionellen Logik.

Dass es sich bei den genannten *polity*-Modellen und den ihnen entsprechenden institutionellen Logiken von Religionspolitik um hochgradig idealisierte Typen handelt und die drei Länderbeispiele ihnen nur teilweise entsprechen, muss nicht eigens betont werden. Im folgenden will ich ihren analytischen Wert anhand einiger komparativer Beobachtungen zu den Charakteristika der öffentlichen Konflikte um die Inkorporation muslimischer Minderheiten in den genannten drei Ländern näher erläutern.

2. Anerkennungskonflikte und die Inkorporation von muslimischen Minderheiten

Ausgangspunkt der Analyse von Konflikten um die Inkorporation muslimischer Minderheiten sind die von diesen artikulierten öffentlichen Forderungen nach Anerkennung. Die für muslimische Identitätspolitik charakteristischen "claims" können in Weiterführung der

theoretischen Überlegungen zur europäischen Moderne folgendermaßen analytisch differenziert werden. Aufgrund der Zentralität der politischen Arena im kulturellen Programm der Moderne können sich die Anerkennungsforderungen entweder auf eine Re-Definition des Politischen, d. h. auf eine veränderte symbolische Grenzziehung zwischen Öffentlichem und Privatem, Säkularem und Religiösem, richten oder Zugänge zum politischen Zentrum fordern. Vor dem Hintergrund der Kopplung von politischer Organisation und kollektiver Identität im klassischen Modell des Nationalstaats lassen sich Anerkennungsforderungen aber auch danach unterscheiden, ob sie als Kritik an den jeweiligen Organisationsformen politischer Modernität oder an vorgefundenen Symbolen nationaler Identität auftreten. Kombiniert man diese beiden analytischen Unterscheidungen, so erkennt man unterschiedliche Typen von "claims". Zunächst können muslimische Minderheiten die Legitimität politisierter Symbole nationaler Identität anfechten und Freiheiten für die Artikulation differenter Identitäten fordern. Forderungen nach der *Duldung* religiöser Kleiderordnungen in der Öffentlichkeit, der Akzeptanz des rituellen Schächstens, des *muezzin*-Rufes etc. sind Beispiele für diesen Typus. Minderheiten können ferner auf eigene *Autonomie* in organisatorischen Teilbereichen der Gesellschaft drängen, wie z. B. die Möglichkeit zur Einrichtung eigener Privatschulen oder die Gewährleistung von Freiräumen innerhalb des staatlichen Erziehungssystems. Wesentlich anspruchsvoller sind Anerkennungsforderungen, die sich im Gegensatz zu bloßer Duldung auf echte *Toleranz*, also auf die Re-Kombination der zentralen Symbole nationaler Identität richten, wie z. B. die Einführung neuer religiöser Feiertage oder die Ausweitung von eventuell vorhandenen Blasphemiegesetzen (ein seit der Rushdie-Affäre gerade in Großbritannien prominentes Thema). Und schließlich können sich Minderheiten für eine gleichberechtigte *Partizipation* im politischen Zentrum einsetzen, die es ermöglicht, die allgemeine Gesellschaftsgestaltung über die regulären politischen Prozesse zu beeinflussen, ohne dass religiöse Identitäten und Überzeugungen prinzipiell auf Vorbehalte stoßen müssten.

In gesellschaftlich relevantem Ausmaß haben muslimische Minderheiten Anerkennungsforderungen überhaupt erst seit Mitte der siebziger Jahre erhoben, als die westeuropäischen Industriestaaten zu einer restriktiven Immigrationspolitik übergingen, in deren

Folge es verstärkt zu Familiennachzug kam. Während sich die Anerkennungspolitik zunächst im wesentlichen auf Duldung und Autonomie richteten, traten in den neunziger Jahren Forderungen nach Toleranz und Partizipation in den Mittelpunkt der Debatte. Diese zeitliche Sequenz ist insofern nicht überraschend, als die Trägergruppe dieser Forderungen, die sogenannte zweite und dritte Generation der Immigranten, in Großbritannien mehrheitlich, in Frankreich zu großen Teilen und in Deutschland seit der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts immerhin zunehmend Zugang zur nationalen Staatsangehörigkeit und den daran geknüpften politischen Rechte hatten.

Die Adressaten der unterschiedlichen Anerkennungsforderungen – der Staat bzw. die nationale Öffentlichkeit – können sich prinzipiell zustimmend oder ablehnend verhalten. Zustimmende Reaktionen, sofern sie sowohl im öffentlichen Diskurs artikuliert als auch in politischen Praktiken realisiert werden, resultieren in pluralistischen oder „multireligiösen“ Formen staatsbürgerlicher Inkorporation. Diese zeichnet sich vor anderen Inkorporationsformen dadurch aus, dass Außenseiter nicht nur als Individuen inkludiert, sondern vielmehr auch ihre partikularistischen Attribute bzw. Qualitäten, z. B. Hautfarbe, Geschlecht, aber eben auch Religion, symbolisch anerkannt werden (vgl. Alexander 2001, 246). Betrachtet man nun die öffentlichen Konflikte um die unterschiedlichen Anerkennungsforderungen muslimischer Minderheiten in Europa, so lassen sich in den drei Ländern Großbritannien, Frankreich und Deutschland deutliche historische Pfadabhängigkeiten erkennen, die auf die Logik nationalstaatlicher Religionspolitik der jeweils institutionalisierten *polity*-Modelle zurückzuführen sind.

In Großbritannien verläuft die Inkorporation von Muslimen allgemein in Gestalt des zivilgesellschaftlichen Aushandelns von Rechten, wobei aufgrund der hohen Autonomie der Kommunen, selbst in der Schulpolitik, ein Großteil der Konflikte auf lokaler Ebene ausgeglichen wird. Forderungen nach der Duldung religiöser Symbole und autonomer organisatorischer Bereiche, z. B. der Bau und die rechtliche Registrierung von Moscheen, die Errichtung muslimischer Friedhöfe, die Erlaubnis des Schächstens, die Befreiung vom Religionsunterricht und vom Schulgottesdienst, konnten bereits in den achtziger Jahren weitgehend durchgesetzt werden. Auf lokaler Ebene waren sogar Partizipationsforderungen in dieser Zeit nicht chancen-

los; so wurden Muslime in Birmingham beispielsweise an der Formulierung multireligiöser Lehrpläne beteiligt, die in kommunaler Kompetenz erstellt wurden. Auf größere Widerstände stießen indes solche "claims", die auf Toleranz gerichtet waren. Zwar hatte die Regierung ihre Idee einer multikulturellen Gesellschaft mit den Antidiskriminierungsbestimmungen des *Race Relations Act* (1976) auch rechtlich institutionalisiert, religiöse Diskriminierung wurde dabei aber explizit ausgeklammert. Mit dem *Education Act* (1988) wurde entgegen lokaler Praxis der christliche Charakter des schulischen Gottesdienst betont und der Status konfessioneller Privatschulen bestätigt. In Reaktion darauf wurde die Gewährleistung einer den christlichen Konfessionsschulen gleichgestellten staatlichen Unterstützung muslimischer Privatschulen, neben den Bemühungen um ein Gesetz gegen religiöse Diskriminierung, zu einer der zentralen Forderungen der Muslime in den neunziger Jahren. Im liberalen Modell scheinen sich insgesamt also pluralistische Inkorporationsmuster zunächst relativ konfliktarm zu entwickeln. Darin, dass religiöse Symbole auch im öffentlichen Raum prinzipiell akzeptiert werden, sehen die Muslime sogar ein Argument für den Erhalt des *establishment* der Anglikanischen Kirche (vgl. Modood 1998). Öffentliche Konflikte treten allerdings verstärkt bei Forderungen nach der Einbeziehung des Islam in die Symbole britischer Identität auf.

In Frankreich sind dagegen muslimische Anerkennungsforderungen aller vier Typen von starken öffentlichen Konflikten begleitet. Der Grund dafür ist die hochgradige staatliche Zentralisierung öffentlicher Funktionen in Kombination mit dem nationalen Symbol der Laizität. Das Insistieren auf Religion wird leicht als Verunreinigung des heiligen Kerns der Nation, der *laïcité* wahrgenommen. Partikuläre „religiöse“ Identitäten werden daher in die Privatsphäre verbannt, wobei, wie die seit 1989 notorischen Kontroversen um das Tragen des *foulard* in schulischen Räumen zeigen, die öffentliche Sphäre expansiv definiert wird. Gleichzeitig interveniert der Staat in hohem Maße in den Konflikten um den Islam. Seit den neunziger Jahren hat er sogar kontinuierlich versucht, selbst eine zentrale nationale Repräsentation der französischen Muslime zu schaffen, seit der von Jean-Pierre Chevènement 1999 ins Leben gerufenen Konsultation der wichtigsten Dachverbände und der Pariser Moschee, die 2003 zur Etablierung des *Conseil*

Français du Culte Musulman (CFCM) führte (vgl. Sevaistre 2004), sogar mit einigem Erfolg.

Auch in Deutschland verläuft die Inkorporation über das organisatorische Zentrum des Staates, so dass sich Konflikte recht schnell auf Partizipationsforderungen konzentrieren. Sie richten sich allerdings auf die Einbeziehung in das System privilegierter Beziehungen zwischen dem Staat und einzelnen Religionsgemeinschaften. Gerade Fragen islamischer Organisationen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, die weder in Frankreich noch in Großbritannien eine nennenswerte Rolle spielen, treten damit in den Vordergrund öffentlicher Konflikte (vgl. Jonker 2002), ebenso wie die Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen. Die eigentliche Hürde für muslimische Anerkennungsforderungen in Deutschland besteht darin, dass Symbole nationaler Identität, wie das Staatsangehörigkeitsrecht zeigt, partikularistisch codiert sind und der Islam daher zumeist als ethnisch oder kulturell fremd wahrgenommen wird.

3. Institutioneller Wandel von nationalstaatlicher Religionspolitik

Für die drei skizzierten Fälle können neben den historischen Pfadabhängigkeiten gerade in den neunziger Jahren aber auch spezifische Konvergenzen festgestellt werden. Die allmähliche Ausbildung pluralistischer Muster der organisatorischen Inkorporation geht in den drei beobachteten Ländern gleichermaßen mit einem Wandel der institutionellen Logik von Religionspolitik einher. So sind im Zuge der zögerlichen Wahrnehmung der religiösen Dimension von Integrationspolitik Unsicherheiten über die Zukunft des anglikanischen *establishment*, der französischen *laïcité* und des deutschen Staatskirchenrechts ins Blickfeld politischer Akteure gerückt. Gleichzeitig werden die öffentlichen Konflikte um religiöse Pluralität zunehmend in den kognitiven und normativen Kategorien eines transnationalen Menschenrechtsdiskurses ausgetragen.

Diese Konvergenzen, die für die institutionellen Praktiken von Staatsbürgerschaft insgesamt beobachtet wurden (Soysal 1994), lassen sich in Anlehnung an die neo-institutionalistische Weltgesellschaftstheorie durch einen Wandel des institutionellen Umfeldes

der Nationalstaaten erklären. Dieses besteht im wesentlichen aus kognitiven und normativen Mustern oder Skripten, welche die Form und Funktion von Nationalstaaten, Organisationen und Individuen definieren (Meyer u. a. 1997). Hier hat sich in der Nachkriegszeit ein Wandel der Legitimationsgrundlagen des Nationalstaats vollzogen, der aus zwei Komponenten besteht: erstens einer Differenzierung von Mitgliedschaft und Rechten, die insbesondere der transnationalen Institutionalisierung von Menschenrechten entspringt und den Individuen einen Zugang zu neuen Repertoires der Kritik und Legitimation eröffnet. Und zweitens die Differenzierung von Mitgliedschaft und nationaler Identität, die mit der Institutionalisierung eines Modells multikultureller Staatsbürgerschaft im transnationalen Menschenrechtsdiskurs einhergeht und nach der Staaten auf die Anerkennung ethnischer, kultureller oder religiöser Differenz verpflichtet werden (vgl. Koenig 2002).

Die darin zutage tretende Dekomposition der klassischen Elemente von Staatsbürgerschaft – Mitgliedschaft, Rechte, Identität – tangiert auch die institutionelle Logik von Religionspolitik. Einerseits steht religiösen Minderheiten mit der Semantik der Menschenrechte eine diskursive Ressource zur Verfügung, mit denen sie ihre Anerkennungsforderungen legitimieren können. Andererseits ist im Rahmen der transnationalen Institutionalisierung der Menschenrechte gerade in den neunziger Jahren auch eine Spezifikation von Normen der Religionsfreiheit, der Gleichheit, Nicht-Diskriminierung sowie der Rechte religiöser Minderheiten erfolgt. Diese Entwicklung wird durch das regionale Menschenrechtsregime in Europa, das v. a. vom Europarat, zunehmend aber auch der Europäischen Union getragen wird, noch verstärkt.

Gerade die öffentlichen Konflikte um die Inkorporation muslimischer Minderheiten lassen den Einfluss dieser weltgesellschaftlichen Faktoren erkennen. Dies zeigt sich z. B. an rechtlichen Standardisierungsprozessen. In Großbritannien etwa wurde mit dem *Human Rights Act* (1998), der die Europäische Menschenrechtskonvention in binnenstaatliches Recht überführte, erstmals ein Recht auf Religionsfreiheit verfassungsrechtlich garantiert und damit eine der langjährigen Forderungen auch von Muslimen erfüllt. Die Anti-Diskriminierungspolitik der EU führte ebenfalls zu Modifikationen nationalstaatlicher Religionspolitik. Neben rechtlichen Standardisierungsprozessen führen aber auch Mechanismen des norma-

tiven Drucks und der Imitation zur Konvergenz von Religionspolitik.² Das laizistische Modell Frankreichs beispielsweise ist ebenso wie der ethnische Nationbegriff Deutschlands von den Menschenrechtsorganen des Europarats, insbesondere der Europäischen Kommission gegen Rassismus und Intoleranz (ECRI), die im übrigen eine eigene Politikempfehlung zur Bekämpfung von Intoleranz und Diskriminierung gegenüber Muslimen formuliert hat,³ wiederholt kritisiert worden.

In diesem Zusammenhang stützen sich die muslimischen Minderheiten in ihren Anerkennungsforderungen einerseits auf etablierte Kritikrepertoires des globalen Menschenrechtsdiskurses, insbesondere auf das Recht auf Religionsfreiheit und das in den neunziger Jahren allmählich kodifizierte Recht auf kulturelle Identität (vgl. Soysal 1997). Andererseits reagieren sie auf Vorwürfe der Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie durch Erklärungen, wie z. B. die von der französischen Regierung vorformulierte Erklärung über die »Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs public et le culte musulman« oder die „Islamische Charta“ des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD), in denen sie sich die Prinzipien der Menschenrechte zu eigen machen. Offenkundig zieht dies allerdings neue *interne* Konfliktstrukturen nach sich, etwa im Bereich der Geschlechterbeziehungen, deren Ausgang prinzipiell offen ist. Zunehmend entwickelt sich jedenfalls, so lässt sich festhalten, der Menschenrechtsdiskurs zum Medium sowohl der Artikulation von Anerkennungsforderungen als auch der Austragung öffentlicher Konflikte um Religion.

4. Ausblick: Demokratie und Religion

Insgesamt lässt die makrosoziologische Analyse erkennen, dass die institutionelle Logik nationalstaatlicher Religionspolitik die öffentlichen Konflikte um die Inkorporation muslimischer Minderheiten maßgeblich beeinflusst, gleichzeitig aber in zunehmenden Maße

² Zu den Konsequenzen der auf Grundlage von Artikel 13 des Amsterdamer Vertrags erlassenen Richtlinien 2000/43/EC (Official Journal L 180/22, 19.7.2000) und 2000/78/EC (Official Journal L 303/16, 2.12.2000) für den britischen Fall vgl. Hepple/Choudury 2001.

³ Vgl. dazu Council of Europe Document CRI (2000) 21, 27.04.2004.

einem Wandel unterworfen ist, der nicht zuletzt durch transnationale Dynamiken bedingt ist. So erfolgt die Inkorporation muslimischer Minderheiten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland in Abhängigkeit von historischen Pfadabhängigkeiten, die jeweils spezifische Konfliktgegenstände und Konfliktodynamiken erzeugen. Dabei zeigt die Analyse, dass die öffentliche Sphäre europäischer Nationalstaaten säkularisierungstheoretisch nur unzureichend erfasst ist, und ganz spezifische Formen der politischen Relationierung von „Säkularität“ und „Religion“ beinhaltet (vgl. auch Casanova 1994; Zolberg/Woon 1999). Gleichzeitig entstehen neue institutionelle Beziehungen zwischen dem Staat und muslimischen Minderheiten im Rahmen menschenrechtlich legitimer Arrangements religiöser Pluralität. Diese indessen scheinen nicht mehr notwendigerweise auch die Einbeziehung des Islam in die Symbole nationaler Identität zu beinhalten. Indem „Religion“ als legitimes Vehikel der Identitäts- und Anerkennungspolitik von Minderheiten re-kategorisiert wird, lässt sie sich gleichzeitig auch für die Neufindung nationaler oder europäischer Identität instrumentalisieren.

Schließen möchte ich mit einem kurzem Ausblick auf die Implikationen der vorangegangenen Analyse für das Verständnis von Öffentlichkeit und Demokratie. Jürgen Habermas, der die Transformation des Nationalstaats auf den Begriff der „post-nationalen Konstellation“ gebracht hat, hat gefordert, in post-säkularen Gesellschaften müsse die öffentliche Festlegung der ohnehin fließenden Grenze zwischen säkularen und religiösen Normbegründungen als eine „kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten *fordert*, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen“ (Habermas 2001, 22). In Überschreitung der Grenze zwischen soziologischer und normativer Reflexion könnte man im Anschluss daran folgendes Argument entwickeln: Die Einbeziehung des Islam in Europa erfordert weniger, dass dieser sich als „Religion“ definiert, sondern vielmehr, dass Muslime sich gleichberechtigt an der kooperativen Grenzziehung zwischen „säkularen“ und „religiösen“ Argumenten im öffentlichen Raum beteiligen. Die öffentlich artikulierte religiöse Pluralität könnte sich für Demokratien sogar als konstitutiv erweisen, sofern sie den Ort symbolischer Letztbegründung offenhält und daran erinnert, dass der „säkulare Rechtsstaat“ nicht die Verwirklichung einer Utopie, sondern ein zukunftsoffenes Projekt ist.

Literatur

- Alexander, Jeffrey C. (2001): Theorizing 'Modes of Incorporation': Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation. *Sociological Theory*, 19, 3, pp. 238-249.
- Allievi, Stefano (2003): Konflikte um islamische Symbole in Europa. *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung*, 5, 2, S. 6-31.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Baumann, Martin (1999): Religion und umstrittener öffentlicher Raum. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 7, 2, S. 187-204.
- Beckford, James A. (1999): The Politics of Defining Religion in Secular Society: From Taken-for-Granted Institution to a Contested Resource, in: Jan G. Platvoet/Aarie L. Molendijk (eds.): *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Conflicts*. Leiden: E. J. Brill, pp. 23-40.
- Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
- Césari, Jocelyne (1997): *Être musulman en France aujourd'hui*. Paris: Hachette.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Glick-Schiller, Nina/Wimmer, Andreas (2003): Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration. An Essay in Historical Epistemology. *International Migration Review*, 37, 2, pp. 576-610.
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen. Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Haut Conseil à l'Intégration (1993): *L'intégration à la française*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Hepple, Bob/Choudhury, Tufyal (2001): *Tackling Religious Discrimination: Practical Implications for Policy-makers and Legislators (Home Office Research Study 21)*. London.
- Jepperson, Ronald L. (2002): Political Modernities: Disentangling Two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation. *Sociological Theory*, 20, pp. 61-85.
- Jepperson, Ronald L./Meyer, John W. (1991): The Public Order and the Construction of Formal Organizations, in: Walther W. Powell/Paul J. DiMaggio (eds.): *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 204-231.
- Jonker, Gerdien (2002): Muslim Emancipation? Germany's Struggle over Religious Pluralism, in: Sjoerd Koningsveld/Wasid Shadid (eds.): *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, Leuven: Peters, pp. 36-51.

- Joppke, Christian (1999): *Immigration and the Nation-State. The United States, Germany and Great Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Koenig, Matthias (2002): Religion und Staatsbürgerschaft im Spiegel völkerrechtlicher Normen – soziologische Überlegungen, in: Gritt Klinkhammer/Tobias Frick (Hrsg.): *Religionen und Recht*. Marburg: Diagonal Verlag, S. 113-136.
- Koenig, Matthias (2004): *Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität. Zur Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Meyer, John/Boli, John/Thomas, Geroge M./Ramirez, Francisco O. (1997): *World Society and the Nation State*. *American Journal of Sociology*, 103, pp. 144-181.
- Modood, Tariq (1998): *Anti-Essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups*. *Journal of Political Philosophy*, 6, pp. 378-399.
- Rath, Jan/Penninx, Rinux/Groenendijk, K./Meyer, A. (2001): *Western Europe and its Islam (International Comparative Social Studies, Vol. II)*. Leiden et al.: Brill.
- Saint-Blancat, Chantal (1995): *L'islam della diaspora*. Roma: Edizione Lavoro.
- Schieder, Rolf (2001): *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schnapper, Dominique (1994): *Muslim Communities, Ethnic Minorities and Citizens*, in: Bernard Lewis/Dominique Schnapper (eds.): *Muslims in Europe*. London/New York: Pinter Publisher, pp. 148-160.
- Sevaistre, Vianney (2004): *L'islam dans la République: le CFCM. Regards sur l'actualité*, 298, pp. 33-48.
- Soper, J. Christopher/Fetzer, Joel S. (2004): *Explaining the Accommodation of Muslim Religious Practices in France, Britain, and Germany in French Politics*. (forthcoming)
- Soysal, Yasemin Nuhoglu (1994): *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: Chicago University Press.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu (1997): *Changing Patterns of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres*. *Theory and Society*, 26, 4, pp. 509-527.
- Tietze, Nikola (2001): *Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Vertovec, Steven/Peach, Ceri (eds.) (1997): *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*. Basingstoke: Macmillan.
- Wimmer, Andreas (2002): *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflicts. Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zolberg, Aristide R./Woon, Long Litt (1999): *Why Islam Is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States*. *Politics and Society*, 27, pp. 5-38.

Der Autor:

Dr. Matthias Koenig, Otto-Friedrich-Universität Bamberg,
 Fachbereich Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, Lehrstuhl
 Soziologie II, Lichtenhaidestr. 11, 96045 Bamberg,
 matthias.koenig@sowi.uni-bamberg.de

**Journal für Konflikt- und Gewaltforschung (JKG),
6. Jg., Heft 2/2004**

**Journal of Conflict and Violence Research,
Vol. 6, 2/2004**

Herausgeber:

Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld (Vorstand: Günter Albrecht, Britta Bannenberg, Joachim Brüß, Rainer Dollase, Wilhelm Heitmeyer, Jürgen Mansel, Nils Thiel)

Wissenschaftlicher Beirat:

Jens S. Dangschat (Wien), Manuel Eisner (Cambridge), Hartmut Esser (Mannheim), Friedrich Heckmann (Bamberg), Hans-Gerd Jaschke (Münster), Wolfgang Kühnel (Berlin), Alf Lüdtke (Erfurt/Göttingen), Amélie Mummendey (Jena), Gertrud Nunner-Winkler (München), Karl F. Schumann (Bremen), Helmut Thome (Halle), Michael Vester (Hannover), Peter Waldmann (Augsburg)

Redaktion:

Wilhelm Heitmeyer, Peter Imbusch, Kurt Salentin (verantwortlich), Peter Sitzer, Gisela Wiebke, Stefanie Würtz

Cover:

Doris Voss, Audiovisuelles Zentrum der Universität Bielefeld

Gesamtherstellung:

Druckerei Hans Gieselmann,
Bielefeld

Aboverwaltung/Rechnungswesen:

Sabine Passon, Tel.: 0521/106-3163

Anschrift der Redaktion:

Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld, Universitätsstr. 25, 33615 Bielefeld, Tel.: 0521/106-3163; Fax: 0521/106-6415; E-Mail: ikg@uni-bielefeld.de

Erscheinungsweise:

Zweimal jährlich (15. April und 15. Oktober)

Bezugsbedingungen:

Jahresabonnement: € 20 (ermäßigt für Studierende und Erwerbslose: € 15); Einzelhefte: € 12,50 (ermäßigt € 7,50). Preise jeweils zzgl. Versandkosten. Schriftliche Bestellungen bitte an die Redaktionsanschrift oder an den Buchhandel (ISSN 1438-9444).

Das „Journal für Konflikt- und Gewaltforschung“ wird für folgende Referateorgane ausgewertet: SOLIS, Sociological Abstracts, Social Services Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts und Linguistics and Language Behavior Abstracts.

Themenschwerpunkt: Wie gefährlich ist Segregation in Städten?

Jens S. Dangschat

Segregation – Indikator für Desintegration? **6**

*Hartmut Häußermann, Katrin Luise Läzer und
Jens Wurtzbacher*

Vertrauen und solidarische Einstellungsmuster bei Stadtbe-
wohnern **32**

John Rex

The Integration of Immigrant Minorities, Social Citizenship
and Cultural Differences. Radicalisation and Conflict in the
Light of Frustrated Expectations **63**

Analysen

Matthias Koenig

Öffentliche Konflikte um die Inkorporation muslimischer
Minderheiten in Westeuropa – analytische und komparative
Perspektiven **85**

Heinz Lynen von Berg

Die Evaluierung der Mobilen Beratungsteams des CIVITAS-
Programms. Eine kritische Betrachtung ausgewählter Ergeb-
nisse. Teil 2 **101**

Replik

Heinz Messmer

Was ist der Gegenstand konflikttheoretischer Forschung? –
Erwiderung auf Jörg Hüttermann **139**

Summaries **149**