

Köln Z Soziol (2013) 65:409–435
DOI 10.1007/s11577-013-0232-7

RELIGION UND ANDERE GESELLSCHAFTLICHE ORDNUNGEN

Kölner Zeitschrift
für Soziologie und
Sozialpsychologie

Islam in Europa – Integration durch Recht und ihre Grenzen

Christian Joppke

Zusammenfassung: Die Integration des Islam ist vor allem über unabhängige Rechtssysteme erfolgt. Dieser Artikel verfolgt Wegmarken und rekurrende Konflikte in diesem Prozess, vergleicht einen individualrechtlichen und korporativen Pfad der Integration im Hinblick auf ihre Möglichkeiten und Grenzen, und weist auf durch selbstläufig rechtliche Integration evozierte Spannungen zwischen Recht und Politik hin. Es besticht die Elastizität liberaler Institutionen gegenüber einer Religion, die in nicht geringem Maß Irritation für diese sein muss.

Schlüsselwörter: Religion · Recht · Islam · Deutschland · Frankreich

Islam in Europe: legal integration and its limits

Abstract: The integration of Islam has largely occurred through independent legal systems. This article follows some waymarks and recurrent conflicts in this process, compares an individual rights and corporate recognition path of legal integration with respect to their possibilities and limits; and points to tensions between law and politics that result from extended legal integration. What stands out is the elasticity of legal institutions toward a religion that in no small measure must be an irritation to them.

Keywords: Religion · Law · Islam · Germany · France

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

C. Joppke (✉)
Institut für Soziologie, Universität Bern, Fabrikstraße 8,
3000 Bern, Schweiz
E-Mail: christian.joppke@soz.unibe.ch

1 Einleitung

Die Integration des durch Einwanderer nach Europa importierten Islam wird gemeinhin als eine der großen gesellschaftspolitischen Herausforderungen unserer Zeit betrachtet. Christopher Caldwell (2009) spricht von nichts weniger als einer „Revolution in Europa“, und einer die von ihm nicht begrüßt wird.¹ In der kaum noch überschaubaren Debatte über den Islam in Europa wird oft nicht deutlich unterschieden zwischen der Integration von Muslimen als sozialer Kategorie und der Integration von Islam als Religion, und von unleugbaren Defiziten der sozioökonomischen wird vorschnell auf Defizite der religiösen Integration geschlossen (über Probleme der Kategorisierung von „Muslimen“ siehe Brubaker 2013). Die Integration des Islam qua Religion war aber durchaus erfolgreich, sogar im „christlichen“ Europa, das oft im Vergleich zu den im Hinblick auf Religion „neutralen“ Vereinigten Staaten von Amerika als neuen Religionen und dem Islam gegenüber unfreundlich eingestellt beschrieben wird (siehe Zolberg und Litt Woon 1999 oder Nussbaum 2012).

Diese Integration des Islam ist zu einem in der Soziologie bislang nicht genügend beachteten Maße über unabhängige Rechtssysteme erfolgt.² Das ist nicht zufällig so, weil liberale Verfassungen allesamt den religiösen Glauben als auch die individuelle und kollektive Praxis von Religion unter besonderen Schutz stellen. Deshalb bedurfte es überhaupt keiner besonderen „multikulturellen Anerkennung“ (im Sinne von Taylor 1992 oder anderer Exponenten des Multikulturalismus wie Kymlicka 1995), um neue Religionen und ihre Mitglieder zu integrieren.

Dieser Beitrag verfolgt zunächst einige Wegmarken und rekurrende Konflikte in diesem Prozess (Abschn. 2). In einem zweiten Schritt wird zwischen einem individualrechtlichen und einem korporativen Pfad der Integration unterschieden, und mit diesen Pfaden verbundene Möglichkeiten aber auch Limitierungen und Paradoxien der Integration durch Recht werden in den Blick genommen (Abschn. 3). Schließlich wird auf durch selbstläufig rechtliche Integration evozierte Konflikte mit dem demokratisch legitimierten (und deshalb für Populismus anfälligen) politischen System hingewiesen (Abschn. 4).

1 Der Titel von Caldwell's Islam-Buch, „Reflections on the Revolution in Europe“, spielt natürlich an auf Edmund Burke's „Reflections on the Revolution in France“, einem Klassiker der konservativen Ideengeschichte.

2 Die Bedeutung von „strong courts“ für die Herausbildung von breit-gefächerten „citizenship rights for immigrants“, welche auch „kulturelle und religiöse Rechte“ beinhalten, wird zurückgewiesen von Koopmans, Michalowski, und Waibel (2012). Wichtiger seien dagegen die Einbindung von Immigranten in die Wählerschaft und die relative Schwäche rechts-populistischer Parteien. Das Problem dieser in vielen Hinsichten erhellenden Analyse ist die Qualifizierung von „Recht“, was eher „Massnahme“ (im Sinne von „policy“) aufseiten einer pragmatischen Verwaltung genannt werden sollte, wie etwa die Einrichtung muslimischer Sektionen auf kommunalen Friedhöfen, das (von islamischer Doktrin geforderte) Begräbnis ohne Sarg oder die Einrichtung von konsultativen „Islamräten“, welche oft Gerichte gar nicht involvieren.

2 Wegmarken und Konflikte

Das Jahr 1989 markiert nicht nur den Niedergang des Kommunismus, sondern auch den Eintritt des Islam in die westliche Politik. Vielleicht ist diese Zeitgleichheit nicht zufällig, sondern Erklärung dafür, dass der „Islam“ genau in diesem Moment an Brisanz gewinnen konnte. In Großbritannien war das zentrale Ereignis die sogenannte „Rushdie-Affäre“, in der Britische „Muslime“ (vormals waren es bloß „Pakistanis“, „Bangladeschis“, „Asiaten“, oder, eine britische Eigenheit, „Blacks“) das Verbot von Salman Rushdies Novelle „Satanic Verses“ forderten, da diese den Propheten Mohammed beleidigt hätte (immer noch umfassend informativ dazu ist Parekh 1990). Eine Kopie des Buchs wurde im Zentrum von Bradford verbrannt und der iranische Schiitenführer Khomeini setzte ein Kopfgeld auf den britisch-indischen Autor aus, der bis heute versteckt leben muss. In Frankreich war 1989 vor allem das Jahr der „Kopftuchaffäre“, die durch den Ausschluss von drei kopftuchgewandeten Mittelschülerinnen aus einer Pariser Vorortsschule eingeleitet wurde (siehe für eine frühe Einschätzungen etwa Thömmes 1993; aus der neueren Literatur etwa Bowen 2006 und Scott 2007; auch Joppke 2009, Kap. 2). Mit französischem „brío“ mobilisierten „republikanische“ Intellektuelle lautstark gegen eine sozialistische Regierung, die eher auf Kompromiss bedacht war.

Freiheit der Rede und Gleichheit der Frau avancierten daraufhin zu zentralen Werten „liberaler“ Gesellschaften, die genau aus der Abgrenzung zur angeblichen Missachtung dieser Werte durch den Islam ihre Identität bezogen (über die „identitären“ Implikationen der Auseinandersetzung mit dem Islam, siehe Joppke 2009). An dieser Frontstellung, die im Übrigen besonders im Hinblick auf „erotische“ Werte spiegelbildlich auf muslimischer Seite geteilt wird (siehe Norris und Inglehart 2002), hat sich seit 1989 nicht viel verändert. Die sogenannte „Cartoon-Affäre“ in Dänemark (Klausen 2009), bei der den Propheten Mohammed verunglimpfende Zeitungscartoons der Anstoß weltweiten, zum Teil blutigen Protestes wurden, hat die seit Rushdie wohlbekannten Positionen noch einmal durchgespielt, bei scheinbar vollständigem Unverständnis auf beiden Seiten. Was die „Erotik“ betrifft, so haben sogenannte „Burka-Gesetze“ in Frankreich und Belgien (siehe Joppke und Torpey 2013, Kap. 2), die den Gesichtsschleier aus der Öffentlichkeit vertreiben, eine neue Runde im Kampf um den weiblichen Körper eingeleitet, der diesmal mit einer noch weitergehenden Einschränkung persönlicher Freiheitsrechte einherging als bei den bisherigen Kopftuchverboten, die zumeist auf den Bereich der Schule beschränkt waren.

Im Schatten dieser Konfliktpunkte zwischen „Islam“ und „Westen“, an deren Brisanz sich im letzten Vierteljahrhundert scheinbar nichts verändert hat, hat sich doch sehr viel geändert, und dies sehr oft zugunsten des Islam. Moscheen sind weniger denn je ehemalige Lagerhallen im Industriebezirk als sichtbare Zweckbauten im Zentrum der Stadt, oft durch wohlwollende Bürgermeister und lokale Stadtverwaltungen unterstützt (siehe Cesari 2005). Wenn sich Moscheegemeinden mit dem öffentlichen Muezzin-Ruf zurückhalten, dann weniger weil dies nicht ihr „Recht“ wäre, sondern um unnötigen Konflikt mit Anrainern zu vermeiden (Oebbecke 2008). Sogar in Frankreich, in dem sich der laizistische Staat aus allen religiösen Angelegenheiten strikt herauszuhalten hat, betreibt der Staat seit langem eine dem Islam gegenüber „kompensierende“ Politik, um historische Benachteiligungen gegenüber der katholischen Mehrheitsreligion auszugleichen (Bas-

devant-Gaudemet, zitiert in Joppke 2009, S. 32). Dort wo es staatlich-subventionierte Glaubensunterweisung gibt, wie etwa in Deutschland, ist man sich über Parteigrenzen hinweg einig, dass dieses Privileg auch der muslimischen Religionsgemeinschaft zukommen muss. Das aus rituellen Gründen geforderte betäubungslose Schlachten ist zumeist durch Ausnahmeregelungen gewährt (besonders wo es bereits eine jüdische Ausnahme gab), auch wenn es hier oft und öfter zu Konflikten mit dem Tierschutz kommt (Lavi 2009). Schulexamen werden generell nicht an islamischen Feiertagen abgehalten und in den Kantinen ist zumeist eine Alternative zum Schweinefleisch im Angebot (besonders *Islamic Britain* ist in dieser Hinsicht weit vorausgeëilt; siehe Lewis 2012). Im Gegensatz zur staatlichen Schule oder zum Gerichtssaal, wo das Gebot der staatlichen Neutralität besonders für das staatliche Personal gilt, ist das Kopftuch am privaten Arbeitsplatz eine von Arbeitsgerichten streng geschützte Größe, selbst wenn es das Geschäftsinteresse beeinträchtigt (Schiek 2004).³

Wenn ein deutsches Gericht, wie vor kurzem das Landgericht in Köln, die von medizinischen Komplikationen gefolgte Beschneidung eines muslimischen Jungen als Körperverletzung einstuft, so überrascht eher, dass es nicht schon früher einen ähnlichen Konflikt zwischen dem Elternrecht auf religiöse Erziehung und dem „Recht des Kindes auf körperliche Unversehrtheit“ und „Selbstbestimmung“ gegeben hat.⁴ Das an diesem medialen Großereignis eigentlich Bemerkenswerte ist nicht so sehr unser „religiös analphabetisches Alltagsbewusstsein“, wie ein liberales Wochenblatt meint,⁵ sondern der Umstand, dass die Bundesregierung den Religiösen in Windeseile mit einem Gesetzesentwurf zur Hilfe eilte, um einen ähnlichen Strafbestand in Zukunft auszuschließen. Und dieselbe Bundeskanzlerin Merkel, die im Jahr zuvor „Multikulti“ als „absolut gescheitert“ abtat (siehe Koopmans 2013), hat just im selben Moment ein aus steuerlichen Mitteln finanziertes Programm zur Schaffung von Islamfakultäten an deutschen Universitäten angekündigt.

Wie sehr der Islam in der westlichen Gesellschaft angekommen ist, ist nicht zuletzt daran zu ersehen, dass niemand ernsthaft infrage stellt, dass der Islam gegenüber den historisch etablierten Religionen (Christentum und Judentum) gleich behandelt werden muss (siehe Muckel und Tillmanns 2008; eine juristische Aussenseiterposition, welche die Gleichbehandlung, insbesondere den gleichen Grundrechtsschutz des Islam in Verweis auf seine mangelnde „Liberalität“ infrage stellt, ist Schachtschneider 2010). Wenn man sich die zivilisationsprägende Kraft der historischen Religionen vor Augen hält, so

3 Dies ist selbst im laizistischen Frankreich der Fall, wie jüngst durch das Urteil des Cour de Cassation in der so genannten „Baby Loup“ Affäre bestätigt, in dem die Kündigung einer Kopftuch tragenden Angestellten in einer privaten Kinderkrippe rückgängig gemacht wurde (Chambre sociale de la Cour de cassation, Arrêts no. 536 et no. 537, 19 Mars 2013; nombre de pourvoi: F 11–28-845 et E 12–11.690). Dadurch regte sich freilich prompt die Forderung nach einer gesetzlichen Festschreibung von Laizität auch in der Privatwirtschaft.

4 Landgericht Köln, Urteil vom 7.5.2012, AZ: 151 Ns 169/11, Absatz II. In einer überzeugenden Analyse des „decline but not demise of multiculturalism“, hat der israelische Jurist Amnon Rubinstein (2007, S. 777) übrigens einen solchen Konflikt antizipiert.

5 „Hilfe, die glauben“, *Die Zeit* 19. Juli 2012, S. 1.

ist das ein geschichtlich einzigartiges, außerhalb des christlichen Okzidents völlig unbekanntes Ergebnis.

Es ist deshalb instruktiv, den Blick auf die beiden scheinbar permanenten und unlösbaren Konfliktpunkte zurückzuwenden: Freiheit der Meinung und Gleichheit der Geschlechter.⁶ Hier treten nämlich grundlegende Unterschiede zwischen einer islamisch geprägten und einer liberalen Lebensordnung zutage, die auf dem Wege des Rechts nicht einfach aufgelöst oder zumindest vermittelt werden können; sie sind also Ausnahmen von der Regel der Integration durch Recht, und als solche von besonderem Interesse. Beginnen wir mit dem Problem der Freiheit der Meinung. Auch in westlichen Staaten gab es oder gibt es noch den Strafbestand der „Blasphemie“, der Gotteslästerung. Allerdings werden solche Gesetze in der Regel nicht angewendet oder sie sind abgeschafft worden, wie z. B. in Großbritannien unter der ersten Blair-Regierung, übrigens als verspätete Antwort auf die Rushdie-Affäre. Im Zuge jener hatten die britischen Muslime das auf die christliche Religion beschränkt bestehende Blasphemie-Verbot völlig konsequent auf alle Religionen auszuweiten gesucht. Denn es gilt eben auch hier: alle Religionen müssen gleich behandelt werden. Dies stellte die britische Regierung vor die Alternative, entweder das Blasphemie-Verbot auf alle Religionen auszuweiten oder aber abzuschaffen. Als es dieses Gesetz noch gab, schützte es im Übrigen nicht länger die religiösen Wahrheiten, sondern lediglich die religiösen Gefühle der Gläubigen. Dies bedeutete eine radikale Subjektivierung und Anpassung der Gotteslästerung an die anthropozentrische Logik des liberalen Rechtsstaats (siehe Jones 1980, 1990).

Aber selbst ein subjektivierter Begriff der Gotteslästerung, welcher den Tatbestand der letzteren eigentlich aufhebt (siehe Jones 1980, S. 135), ist in einem liberalen Kontext problematisch. Zum einen ist nicht klar, warum gerade religiöse (und nicht etwa politische oder andere weltliche) Befindlichkeiten unter besonderen Schutz gestellt werden sollten. Vor allem aber entleert ein gesetzlich verordneter „Respekt vor dem Glauben“ (Jones 1990) den Sinn von Meinungsfreiheit, die ja gerade dann vonnöten ist, wenn eine Äußerung provoziert, vielleicht sogar weh tut und das auch will. Salman Rushdie hat das in seiner Verteidigung der *Satanic Verses* prägnant zum Ausdruck gebracht: „Was ist Freiheit des Ausdrucks? Ohne die Freiheit zu beleidigen, hört sie auf zu existieren. Ohne die Freiheit alle Orthodoxie herauszufordern, ja sich über sie lustig zu machen, und das meint auch die religiöse Orthodoxie, hört diese Freiheit auf zu existieren. Sprache und

6 Dies ist zugegebenermaßen eine äußerst grobe inhaltliche Unterscheidung. Man kann darüber hinaus formal unterscheiden zwischen dem „Grad der Aufdringlichkeit“ (*degree of obtrusiveness*) einer islamischen Forderung (*claim*), d. h. ihrem „Konfliktpotenzial“ mit Institutionen und Kultur der Aufnahmegesellschaft (Carol und Koopmans 2013, S. 167). „Gleichheitsforderungen“ (*parity claims*), die sich lediglich am christlichen Mehrheitsstandard orientieren (z. B. das Errichten von Gebetsstätten), sind weniger konfliktträchtig als „Ausnahmeforderungen“ (*special rights*), wie etwa das Anbieten von religiös reinen (Halal) Speisen in öffentlichen Kantinen; und sogar innerhalb desselben „claims“ (z. B. „Kopftuch“) kann unterschieden werden, ob es sich um eine islamische Mehrheitspraxis (das „einfache“ Kopftuch) oder Extrempraxis („Burka“) handelt, wobei letztere natürlich konfliktträchtiger ist. Carol und Koopmans decken mit Hilfe eines so verfeinerten Begriffsrahmens höchst unterschiedliche nationale Konfliktdynamiken in äußerst aufschlußreicher Weise auf.

Imagination können nicht eingesperrt werden, oder die Kunst stirbt, und mit ihr ein wenig von dem was uns menschlich macht“ (zitiert in Parekh 1990, S. 706).

Der Islam kennt den exakten Begriff der „Blasphemie“ zwar nicht; er kennt aber das sich Abwenden vom Islam zugunsten des Unglaubens oder eines anderen Glaubens (*rid-dah*) (siehe Parekh 1990, S. 698; auch Asad 2012, S. 288), das gemäß der klassischen Scharia unter Todesstrafe steht. Auf internationaler Ebene hat die Organisation Islamischer Staaten (OIS) seit langem gedrängt, die „Defamierung von Religion“ als eine menschenrechtsanaloge Freiheitsverletzung einzustufen. Diese (über den Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen erfolgreich lancierte)⁷ Forderung irritiert und wird von allen westlichen Mitgliedsstaaten der UN entschieden abgelehnt, weil das westliche Rechtsverständnis Menschen, aber nicht Religion (oder „Gott“) mit Rechten ausstattet. „Defamierung“ bezieht sich in der Regel auf eine lebende Person, deren Reputation geschädigt wird, aber nicht auf eine Idee oder auf einen Religionsstifter, der nicht mehr lebt. Letzteres aber wird vom OIS gefordert. Für den Generalsekretär der OIS geht es nicht darum, die Meinungsfreiheit und die „zivilisierte Kritik“ auszuschalten: „Das Ziel ist alle einzuladen, den Islam zu respektieren“.⁸ Der OIS-Vertreter erwähnt nicht, dass diese „Einladung“ in den islamischen Staaten, die natürlich allesamt bereits die Blasphemie unter Strafe stellen, hauptsächlich die Verfolgung von christlichen und inner-islamischen Minderheiten (wie den Ahmadis) bedeutet und somit als „Instrument des politischen und sozialen Zwangs“ fungiert.⁹

Die Reibungen zwischen einer „liberalen“ und einer „islamischen“ Sichtweise werden deutlich in einer Auseinandersetzung über die dänische Cartoon-Krise zwischen dem amerikanischen Verfassungsjuristen Robert Post und der Anthropologin Saba Mahmood. Post unterscheidet zwischen rechtlichem Erfordernis und ethischer Angemessenheit. Weil die Meinungsfreiheit unabdingbar ist für den „Wert der demokratischen Legitimation“, dürften die besagten Cartoons aus rechtlicher Sicht nicht verboten werden (Post 2007, S. 77). Interessanterweise identifiziert Post in den „normativ hegemonialen“ Staaten Europas eine Tendenz, die Meinungsfreiheit durch „Zivilitätsnormen“ einzuschränken, welche die amerikanische Verfassungstradition nicht kennt (zu dieser europäischen Besonderheit siehe Whitman 2000). Solche Zivilitätsnormen sind etwa die alten Blasphemie-Vorschriften, die unweigerlich die „Sitten der dominanten Gruppen“ favorisierten (Post 2007, S. 82). Wenn europäische Staaten jetzt von ihnen Abschied nehmen, dann scheinen sie sich dem amerikanischen Ideal der Neutralität anzunähern. Diese intra-okzidentale Dynamik bestreitet Saba Mahmood in ihrer Replik (2007), die das gesamte „säkular-liberale Recht“ unter den Generalverdacht der „jüdisch-christlichen“ Imprägnierung stellt. Muslime hätten niemals die Chance, ob in Europa oder in Amerika, für ihre „religiösen Befindlichkeiten faires Gehör“ zu bekommen (Mahmood 2007, S. 2).

7 United Nations General Assembly, Resolution adopted by the General Assembly 62/154. Combating defamation of religion. UN General Assembly, 76th plenary meeting, 18 December 2007; UN Human Rights Council, Resolution 7/19. Combating defamation of religions. UN Human Rights Council, 40th meeting, 27 March 2008.

8 „A cautious gentleman“, *The Economist*, 3 April 2010, S. 55.

9 So ein Vertreter von *Human Rights Watch*, „The limits of freedom and faith“, *The Economist*, 3. April 2010, S. 54–55. Zur Christenverfolgung in islamischen Staaten siehe Breuer (2012).

Was aber sind die „religiösen Befindlichkeiten“ der Muslime? Mahmood unterscheidet zwischen einem protestantischen Religionsverständnis, das Religion als „System von propositionellen Glaubensvorstellungen (beliefs) begreift, denen das Individuum zustimmt“, und einem islamischen Verständnis, gemäß dem es keinen Unterschied zwischen Symbol und Wirklichkeit gibt (Mahmood 2009, S. 843). Der Westler kann einfach nicht verstehen, argumentiert Mahmood, dass „Hingabe und Kohabitation, Intimität mit dem Propheten“ den Kern des islamischen Religionsverständnisses ausmacht (Mahmood 2009, S. 842). Die Empörung über die Beleidigung des Propheten in jenen Cartoons würde deshalb einen „Sinn von persönlichem Verlust“ (Mahmood 2009, S. 845) zum Ausdruck bringen, der von der „semiotischen Ideologie“ des „modernen“ Religionsverständnisses nicht begriffen werden kann. Vom säkularen Recht, das intrinsisch „die kulturellen und religiösen Vorstellungen der Mehrheitsbevölkerung privilegiert“ (Mahmood 2009, S. 857), könnten die Muslime nichts erwarten. Mahmood mag ein übermäßig exotisches Bild des Islam zeichnen (dies ist die Kritik von March 2012), sie gibt aber eine Ahnung von der Tiefe des Dissenses, der im islamischen Protest über die dänischen Cartoons zum Ausdruck kommt.¹⁰

Die Gleichheit der Geschlechter ist ein zweiter Bereich chronischen Dissenses. Hier aber ist die Konstellation umgekehrt. Wohingegen im Hinblick auf Meinungsfreiheit die muslimische Seite eine (von liberaler Seite als ungemäß zurückgewiesene) ethische Aufladung des Rechts forderte, so geht hier der Impuls, qua Recht, Moral einzufordern, von Kräften der Aufnahmegesellschaft aus. Sogar der „islamische Feminismus“ zeichnet sicherlich ein Frauenbild, das mehr von „Komplementarität“ als von prinzipieller Gleichheit von Mann und Frau spricht (z. B. Ramadan 2009, Kap. 13). Der typische Hinweis, dass Frauen im Islam „absolute Gleichheit vor Gott“ besitzen (Ramadan 2001, S. 52) hat deshalb etwas Scholastisches an sich, weil er nicht die Gleichheit von Frau und Mann „untereinander“ impliziert. In letzterer Hinsicht sind Frauen vor allem „Töchter“, „Schwestern“, „Ehefrauen“ oder „Mütter“ (Ramadan 2009, S. 211).

Das Paradox ist noch stärker sichtbar im notorischen Streit um das islamische Kopftuch. Sofern es „Pietät“ zum Ausdruck bringt, ist es „untrennbar verknüpft“ mit „männlicher Überlegenheit“, wie es die sonst apologetisch disponierte Saba Mahmood (2005, S. 175) zugesteht, selbst wenn das Kopftuch typischerweise als „Wahl“ und somit als von der liberalen Glaubensfreiheit gedeckt verteidigt wird. Auf die durch das Kopftuch symbolisierte Ungleichheit der Frau haben sich die westliche Kritik im Allgemeinen und

10 Siehe allerdings Nadia Marzouki's originelle Analyse des „Park 51“ Konflikts in New York, in dem die Opponenten einer islamischen Moschee in der unmittelbaren Nähe von Ground Zero eine dem dänischen Cartoon-Konflikt sehr ähnliche „Verletzung moralischer Gefühle“ gegen ein juristisch unanfechtbares Projekt ins Feld führten. Die Autorin meint, dass die strukturelle Symmetrie beider Konflikte, in denen die muslimische und nicht-muslimische Seite jeweils entgegengesetzte („moralische“ vs. „legalistische“) Positionen eingenommen hat, darauf hinweist, dass es sich hier lediglich um „Sprachspiele“ aber nicht um inkompatible „Traditionen“ oder „partikulare Subjektivitäten“ handeln könne (Marzouki 2011, S. 859). Sie erwähnt aber an anderer Stelle, dass ein „liberaler Begriff des Schmerzes“ nur auf „Individuen“ und nicht auf „Blasphemie gegen einen Gott“ bezogen werden könne (Marzouki 2011, S. 861), was dann doch auf substantielle und nicht bloß formelle Positionsunterschiede in einem „Sprachspiel“ hinweist.

die Kopftuchgesetze in Frankreich und Deutschland im Besonderen (Joppke 2009, Kap. 2 und 3; Joppke und Torpey 2013, Kap. 2) stets konzentriert.

Der kanadische Jurist Mohammed Fadel (2012) hat aber darauf hingewiesen, dass selbst eine Position wie die des einflussreichen islamischen Juristen Yusuf al-Qaradawi, der immerhin das gleiche Recht der Frau auf politische Partizipation zugesteht, die Frau aber gleichzeitig im Bereich der Familie dem Mann unterordnet, mit einem Liberalismus Rawls'scher Prägung kompatibel ist. Rawls argumentiert nämlich, dass die gleichen Rechte für Frauen (im Sinne von „citizenship“) mit Ungleichheit in der Familie zusammengehen können, da die Familie nur teilweise dem Prinzip der Gerechtigkeit unterworfen ist (siehe Rawls 1999, S. 156–164). Aus Rawls'scher Sicht schießt somit die liberale Kritik an der Ungleichheit von Mann und Frau im Islam über das Ziel hinaus, da sie Gleichheit auch dort fordert, wo sie zumindest als staatlich betriebene Veranstaltung gar nicht hingehört oder nicht notwendig ist, im informellen Privatbereich der Menschen. Und wenn diese Gleichheit rechtlich verordnet wird, wie in den Kopftuchgesetzen, geht sie mit einer ethischen, Moralität verordnenden Erhöhung des Rechts einher, die im Fall der muslimischen Forderung nach umfassendem Glaubensschutz gerade zurückgewiesen wurde.¹¹

3 Integration durch Recht: individualrechtlicher v. korporativer Pfad

Die beiden erwähnten notorischen Islamkonflikte verdecken eine ansonsten eher erfolgreiche Integration des Islam durch Recht. So kommt bereits die erste größere Studie über die rechtliche Integration des Islam in Europa zu dem optimistischen Schluss, dass die europäischen Rechtssysteme allesamt „die notwendigen Instrumente“ besitzen, um „die meisten“ der mit dieser Integration verbundenen „Probleme“ zu lösen (Dassetto et al. 2007, S. 59). Dazu bedürfte es nicht einmal der rechtlichen „Innovation“, sondern einfach der Anwendung „bereits bestehender Regeln“. Die Autoren identifizieren weiterhin ein „Europäisches Modell der Beziehung zwischen Staat und Religion“, das aus drei Elementen besteht: religiöse Freiheit, Autonomie religiöser Gemeinschaften, und Kooperation zwischen Staat und Religion. Das ist zweifach unorthodox. Erstens widerspricht es der landläufigen, besonders von amerikanischen Beobachtern gern vertretenen Sicht, dass Europa „christlich“ sei und somit wenig Platz böte für neue, vor allem durch Immigration importierte Religionen von Minderheiten (besonders Nussbaum 2008, 2012).

Zweitens widerspricht die Behauptung eines einheitlichen „europäischen Modells“ der gängigen Unterscheidung in „nationale Modelle“, wie etwa dem der Staatskirche (England und Skandinavien), der strikten Trennung von Staat und Kirche (Frankreich und USA), und der öffentlichen Anerkennung mehrerer Religionen (Deutschland und

11 Zum Problem des legislativen Verordnens von Moralität im liberalen Staat ist immer noch instruktiv die vor einem halben Jahrhundert geführte Debatte zwischen Lord Patrick Devlin und dem berühmten Oxforder Rechtsphilosophen H. L. A. Hart über die damals erfolgte De-Kriminalisierung von Homosexualität in Grossbritannien. Nach einhelliger Meinung der Juristen wurde diese Debatte von Hart „gewonnen“, was natürlich durch die De-Kriminalisierung seitens des Staats selbst bestätigt wurde (siehe Bassham 2012).

Österreich), welche wiederum unterschiedlich fähig seien, Minderheitenreligionen wie den Islam zu integrieren (so die zentrale Behauptung von Fetzer und Soper 2005; im Kern ähnlich, wenn auch differenzierter, Carol und Koopmans 2013). Dagegen betonen Dassetto et al. (2007), dass nationale Unterschiede sekundär sind gegenüber einer „allgemein“ inklusiven, akkommodierenden Disposition des liberalen Staats gegenüber dem Islam (ähnlich Joppke und Torpey 2013).

Bei der rechtlichen Integration des Islam muss man zwischen zwei Pfaden unterscheiden: einem individuellen Rechts- und einem korporativen Anerkennungspfad. Beide Pfade zeichnen sich durch eine je eigene Logik und unterschiedliche Geschwindigkeiten aus. Diese Unterscheidung nimmt auf, dass Religion sowohl Individual- als auch Kollektivpraxis ist. Vor allem aber nimmt sie auf, dass die Anerkennung religiöser Freiheiten nicht ausreichend sein muss, der kollektiven Dimension von Religion zu genügen. Hier allerdings unterscheiden sich Europa und Amerika. In der *Free Exercise Clause* des *First Amendment* garantiert die amerikanische Verfassung maximale Religionsfreiheit, sowohl individuell als auch kollektiv, verweigert aber in der sogleich darauf folgenden *No Establishment Clause* der Religion als „Kirche“ jegliche Kooperation mit dem oder öffentliche Anerkennung durch den Staat. Das ist anders in Europa.¹² Hier haben Staat und Kirche über die Jahrhunderte hinweg um die Vormacht gekämpft, und hier übernahm der Staat nur allmählich Funktionen, die vormals von der Kirche beansprucht wurden; von der Ausübung politischer Macht im frühen Mittelalter bis zu Erziehung und Wohlfahrt, aber auch Sinnstiftung und Identität, die erst spät, im Zeitalter des Nationalismus, vom Staat übernommen und der Kirche entzogen wurden (siehe Whitman 2008). In diesem langwierigen Prozess mussten Kompromisse geschlossen werden zwischen zwei Mächten, die auf gleicher Augenhöhe dasselbe Terrain für sich beanspruchten: Herrschaft, pastorale Fürsorge, Loyalität. Diese historischen Kompromisse sind naturgemäß asymmetrisch und nicht leicht auf neue Religionen auszuweiten. Es ist deshalb umso erstaunlicher, dass nichts weniger als vollständige „Gleichheit“ das Maß der Integration ist und dies auch auf dem korporativen (nicht bloß dem individualrechtlichen) Pfad der Integration. Auch die in vielleicht stärkerem Maße „christlichen“ Staaten Europas müssen sich an dieses Prinzip halten, weil sie qua liberale Staaten auf Neutralität und Agnostik in religiösen Belangen angelegt sind (siehe Huster 2002).

Die korporative Integration ist langsamer und uneinheitlicher als die individualrechtliche Integration, die sofort einsetzt und sich symmetrisch, also für alle Religionen gleich vollzieht. Dassetto et al. (2007) argumentieren deshalb, dass „Kooperation“ zwischen Staat und organisierter Religion immer „selektiver und gradueller Natur“ ist. Ja, sie sehen diese Kooperation sogar kontrolliert durch „die Werte, auf denen das politische System aufbaut und die den sozialen Frieden garantieren: Menschenwürde, demokratische Staatsbürgerschaft, Gewissensfreiheit, Freiheit und so weiter“ (Dassetto et al. 2007, S. 36). Die korporative Integration müsse deshalb, gemäß der subtilen Formulierung der

12 Selbst in Frankreich, das formal gesehen ein den USA sehr ähnliches radikales Trennungsregime repräsentiert. Einer strikten Trennung aber hat stets die etatistische Tradition der „galikanischen Kirche“ entgegengewirkt, die jüngst in der staatlich betriebenen Formierung einer zentralen Muslimorganisation, des *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM), ihre Fortsetzung fand (siehe Bowen 2007, S. 1008).

Autoren, „nicht-diskriminierend“ (*undiscriminating*) aber auch nicht „unterschiedslos“ (*indiscriminate*) vorstattgehen.

Gemäß dieser Position, die im Übrigen vom deutschen Bundesverfassungsgericht liberal unterlaufen wurde,¹³ stellt sich aber ein delikates Problem für den Islam. Kann dieser wirklich all die „Werte“ des liberal-demokratischen politischen Systems sich zu Eigen machen, wie etwa die Gewissensfreiheit? Letztere fordert ja das Recht, seine Religion aufgeben zu dürfen, was die islamische Scharia aller Schattierungen bis heute nicht gestattet. Es stellt sich ein weiteres Problem: Die korporative Integration erfordert eine kirchlich-zentralisierte Organisation aller Gläubigen,¹⁴ die dem Islam von jeher fremd ist. Zumindest im mehrheitlichen *Sunni* Islam gibt es ja keine Priesterschaft mit dem formalen Mandat, für alle Gläubigen zu sprechen. Im Gegensatz zur individualrechtlichen muss deshalb die korporative Integration unvollendet bleiben, nicht wegen einer inhärent „christlichen“ Schlagseite der europäischen Staaten, sondern wegen der schieren Schwerkraft von Geschichte – die Leinwand kann niemals blank sein.

Nicht bloß Geschwindigkeit und Perfektibilität, sondern auch die ihnen eigenen Mechanismen und Operationsweisen unterscheiden die individualrechtliche von der korporativen Integration. Erstere erfolgt hauptsächlich über das Recht, während letztere sowohl rechtlich als auch politisch angetrieben sein kann. Zentraler Akteur bei der individualrechtlichen Integration sind Gerichte, besonders Verfassungsgerichte, die religiöse Freiheitsrechte schützen. Ein zentraler Akteur bei der korporativen Integration sind dagegen nationale Regierungen, die oftmals die organisatorische Formierung des Islam vorantreiben, im Interesse von öffentlicher Ordnung und der Effektivität staatlicher Politik (siehe besonders Laurence 2012).

Die hier behauptete Konvergenz im Hinblick auf (universal zu garantierende) religiöse Freiheit und (unweigerlich selektive) Kooperation schließt national unterschiedliche Konflikt dynamiken und Pfadabhängigkeiten natürlich nicht aus (wie etwa von Carol und Koopmans 2013 in den Blick gebracht), sondern sie ist ihnen logisch vorgeschaltet als Grundlage, auf der sich letztere entfalten. Ihr Wert müsste sich in einem „inter“-zivilisatorischen Vergleich der Beziehung von Staat und Religion erweisen, der hier natürlich nicht durchgeführt werden kann.

Der traditionellen Unterscheidung in nationale Modelle zusätzlich vorgelagert ist allerdings eine grundlegende Unterscheidung, welche die europäischen (und alle liberalen) Staaten in zwei Lager spaltet. Der liberale Staat hat nämlich zwei Möglichkeiten sich zu Religion zu verhalten, welche aus liberaler Sicht gleich legitim sind: sich entweder von Religion zu distanzieren oder aber Religion anzuerkennen. Die einzige Bedingung ist, dass sowohl Distanzierung als auch Anerkennung *gleich* gegenüber *allen* Religionen erfolgt. Frankreichs „laïcité“ und Deutschlands „offene Neutralität“ stehen für diese gegensätzlichen Möglichkeiten, und deshalb wird sich die folgende Diskussion auf diese beiden Fälle konzentrieren.

13 Im berühmten Urteil über den öffentlichen Körperschaftsstatus von Jehovas Zeugen, siehe unten.

14 Einige Staats- und Kirchenrechtler, wie z. B. Hans-Michael Heinig, freilich bestreiten dies. Zum Stand der Diskussion siehe vor allem Heinig und Walter (2007).

Beide liberal gleich möglichen Antworten auf Religion generieren aber spezifische Probleme und „Risiken“ für den Islam. Das Distanzieren von Religion in Frankreich induziert das Risiko religiöser Freiheitseinschränkung (so auch Walter 2006, Kap. 6)¹⁵, wofür die seit nunmehr zwei Jahrzehnten geführten Kopftuchkämpfe stehen. Umgekehrt aber stellt die Anerkennung von Religion in Deutschland die Frage, ob völlige Gleichheit des Islam als „Kirche“ jemals realisiert werden kann; dafür steht die bis heute nicht erfolgte Anerkennung des Islam als Körperschaft des öffentlichen Rechts.

Die Möglichkeiten und Grenzen beider Integrationspfade sollen im Folgenden besonders anhand eines deutsch-französischen Vergleichs näher erläutert werden.¹⁶

3.1 Der individualrechtliche Integrationspfad

Im Allgemeinen haben Gerichte ihre Funktion, jene zu schützen „die sich auf politischem Wege nicht schützen können“ (Ely 1980, S. 152), also Minderheiten in der Mehrheitsdemokratie, auch im Hinblick auf Muslime und den Islam erfüllt. Die Quelle dafür waren hauptsächlich religiöse Freiheitsrechte, aber auch elterliche Erziehungsrechte, die in liberalen Verfassungen und internationalen Konventionen (wie etwa der Europäischen Menschenrechtskonvention) fest verankert sind. Europas prominentester Muslim, Tariq Ramadan (2002, S. 121), bestätigt dies: „(E)uropäische Verfassungen und Rechtsordnungen respektieren den Islam als Religion und Muslime als Gläubige, die das gleiche Recht wie alle genießen, ihre Religion frei auszuüben“.

Ein besonders aufschlussreiches und doch wenig bekanntes Beispiel liberaler Inklusion ist die Behandlung des Islam am privaten Arbeitsplatz, einem Bereich von dem man meinen könnte, dass der Imperativ der Profitmaximierung den religiösen Präferenzen der Beschäftigten enge Grenzen auferlegt. Dem ist aber nicht so. Besonders die EU-Direktive *Equal Treatment in Occupation and Employment*¹⁷ erfordert von den nationalen Gesetzen der Mitgliedsstaaten „equal treatment without any discrimination based...on religion“. Eine typische Muslimforderung ist in dieser Hinsicht die Arbeitsunterbrechung für das Gebet, das fünf Mal am Tag zu genau vorgeschriebener Zeit zu erfolgen hat, freitagsnachmittags sogar idealerweise in der Moschee. Nur Frankreich hat sich hier gesperrt, und Italien hat ähnliche Privilegien nur *anderen* religiösen Minderheiten gewährt; die große Mehrheit der europäischen Länder hat sich dagegen den Muslimen gegenüber flexibel gezeigt (ich beziehe mich hier und im Folgenden auf Dassetto et al. 2007, S. 49–52). In Österreich und Polen müssen individuelle und kollektive Arbeitsverträge die Möglichkeit gewähren, freitagsnachmittag von der Arbeit fern zu bleiben. Eine ähnliche Regelung

15 Das Risiko der Freiheitsbeschränkung ist natürlich weniger im Faktum der strikten Trennung begründet, welche ja auch die Vereinigten Staaten von Amerika ganz ähnlich kennen, sondern eher in der „übertrieben etatistische(n)“ Implementierung dieser Trennung unter „republikanischen“ Prämissen (Walter 2006, S. 162).

16 Es sei hier erwähnt, dass Frankreich und Deutschland, im Vergleich zu 13 weiteren OECD Ländern, am unteren Ende eines von Koopmans (2013) erstellten Index über „religiöse Rechte für Muslime“ rangieren. An der Spitze stehen dagegen die Niederlande, Grossbritannien und, mit einigem Abstand, Kanada.

17 EU Directive 2000/78/CE.

existiert in den Niederlanden, deren höchstes Gericht entschieden hat, dass Angestellte an ihren religiösen Festtagen zu Hause bleiben dürfen. In Portugal sieht ein neues Gesetz über religiöse Freiheiten vor, dass Studenten, Schüler und Angestellte (mit flexiblen Arbeitszeiten) an ihren religiösen Festtagen und zu den „von ihrer Religion vorgeschriebenen Stunden“ von Schule und Arbeitsplatz fernbleiben dürfen. In Großbritannien haben Gerichte längst ähnlich entschieden; außerdem „favorisiert“ die 2003 *Employment Equality* (Religion and Belief) *Regulation*, welche die EU 2000 *Employment Directive* ins britische Recht umsetzt, die Möglichkeit des muslimischen Moscheebesuchs am Freitag und das Fernbleiben vom Arbeitsplatz an wichtigen muslimischen Festtagen. Ähnlich flexible Arrangements finden sich in Deutschland, Schweden, Nordirland und Spanien; in letzterem gibt es diesbezüglich eine formelle Vereinbarung zwischen Regierung und der Islamischen Kommission (welche Spaniens Muslime gegenüber dem Staat repräsentiert).

Offenbar sind einige dieser Regelungen spezifisch für den Islam, während andere für alle Religionen gelten. Der wichtige Punkt ist: Wenn der Islam, ähnlich dem orthodoxen Judentum, „Orthopraxis“ erfordert, also eine Einheit von Glaube und Ritual (so die Behauptung von Mahmood 2012, S. xv), und wenn deshalb der Islam nicht so leicht zu „privatisieren“ ist wie der christliche Glaube, so gibt es keine prinzipiellen Hürden, das islamische Ritual selbst am Arbeitsplatz, zum Teil auch in der Schule, auszuüben.

Das Bild verdunkelt sich aber, wenn „Politik“ die geräuschlose Inklusion durch Recht unterbricht. So kann man beobachten, dass Gerichte im Zuge öffentlicher Debatten über die Entstehung islamischer „Parallelgesellschaften“ sich zunehmend weniger geneigt zeigen, Muslimen Ausnahmen von allgemeinen Gesetzen zu gewähren, welche aus ihrer Sicht mit ihren religiösen Pflichten kollidieren (Koenig 2010). Religiöse Freiheiten sind ja niemals absolut, sondern durch andere Verfassungsprinzipien begrenzt, wie etwa dem Schutz der öffentlichen Ordnung oder dem staatlichen Erziehungsauftrag. Sie sind auch begrenzt durch die Rechte und Interessen dritter Parteien. In der Hochzeit eines juristischen Multikulturalismus erklärte das Bundesverwaltungsgericht in einer berühmten Entscheidung,¹⁸ dass ein muslimisches Mädchen vom gemeinsamen Schwimmunterricht fernbleiben dürfe, weil man es ihm nicht zumuten könne, nach „westlichem“ Muster „emanzipiert“ zu werden (Albers 1994, S. 987). Seitdem allerdings „Integration“ das erklärte Ziel staatlicher Politik geworden ist, weisen Gerichte ähnliche Anträge auf Befreiung vom Curriculum routinemäßig zurück, weil es die Aufgabe der öffentlichen Schule sei, hinzuwirken auf die „Heranbildung verantwortlicher Staatsbürger, die gleichberechtigt und dem Ganzen gegenüber verantwortungsbewusst an den demokratischen Prozessen in einer pluralistischen Gesellschaft [...] teilhaben können.“¹⁹

Die Grenzen der Religionsfreiheit, und somit des individualrechtlichen Integrationspfades, sind besonders sichtbar im notorischen Streit um das islamische Kopftuch. Dieser Streit hat vor kurzem in den gesetzlichen Burka-Verboten in Frankreich und Belgien einen neuen Höhepunkt erreicht. In diesem ideologischen Minenfeld, wo die Bedeutung

18 BVerwG 6C 8/91, Entscheidung vom 25. August 1993.

19 Dies ist die zentrale Formel in einem Präzedenzurteil des Bundesverfassungsgerichts über die Verweigerung von Heimatunterricht seitens fundamentalistischer Christen (BVerfG, 1 BvR 436/03 vom 29.4.2003, Absatz 7).

des Kopftuchs wild oszilliert zwischen Symbol männlicher Unterdrückung und weiblicher Emanzipation im Islam, muss sorgfältig differenziert werden.

In Runde I der europäischen Kopftuchkämpfe waren das Thema Institutionen-spezifische Restriktionen des einfachen Kopftuchs (welches das Gesicht frei lässt), vor allem im Bereich der Schule. Zumeist geriet hier die religiöse Bekleidung des Lehrpersonals in Spannung zum Neutralitätsgebot des liberalen Staats. Nur Frankreich ging in seinem 2004 erlassenen gesetzlichen Verbot des Kopftuchs von Schülerinnen einen Schritt weiter. Dieses erste europäische Kopftuchgesetz löste im Übrigen eine fast durchweg liberale Praxis des Conseil d'Etat (Frankreichs höchstem Verwaltungsgericht) ab, der seit dem Jahr 1989 fast immer zugunsten von kopftuchtragenden Mädchen entschieden hatte (es sei denn das Kopftuch war als religiöses Werben zu verstehen, was fast nie der Fall war). Das Kopftuchgesetz von 2004 enthält eine neue Definition von staatlicher Neutralität, selbst innerhalb der traditionell expansiv-angelegten französischen Laizität, als Verpflichtung nicht allein aufseiten staatlicher Akteure (hier: Lehrer), sondern auch aufseiten der „Klienten“ des Staates, in diesem Fall Schulkindern. Joan Scott hält dieses Gesetz für einen Ausdruck von „Rassismus“ gegen Muslime und Islam, wofür es in Frankreich eine bis in die Kolonialzeit zurückreichende Tradition gäbe (Scott 2007, Kap. 2). Es ist aber plausibler, das Kopftuchsetz von 2004 in die lange Tradition eines „republikanischen“ Staates zu stellen, der krampfhaft die Religion von sich fernzuhalten sucht, zunächst den Katholizismus im 19. Jahrhundert und jetzt eben den Islam. Stets war die öffentliche Schule als Stätte der Produktion von *citoyens* der Brennpunkt des jahrhundertealten Konflikts mit Religion, dem nach dem Wegfall der allgemeinen Wehrpflicht im Jahr 2001 sogar eine noch verstärkte Wichtigkeit zukommen musste (siehe Joppke 2009, Kap. 2).

Runde II der europäischen Kopftuchkämpfe ist der Ganzkörper- oder Gesichtsschleier („Burka“), der in den französischen und belgischen Burka-Gesetzen von 2010 und 2011 an allen öffentlichen Orten (also „auf der Straße“) verboten worden ist. Dies bedeutet eine Polarisierung und Radikalisierung des Konflikts auf beiden Seiten. Auf der Seite des Islam ist nur die fundamentalistische *Salafi*-Sekte betroffen, deren Unwilligkeit, in die liberale Gesellschaft „integriert“ zu werden, außer Zweifel steht. Auf der anderen Seite aber bedeutet dieses Verbot die denkbar radikalste Freiheitsbeschränkung, die sich ein „liberaler“ Staat in der Gegenwart überhaupt erlauben hätte: Bekleidungs Vorschriften für Privatpersonen zu erlassen.

Wie kann solch ein Verbot innerhalb einer liberalen Ordnung gerechtfertigt werden? Wenn man sich diese Frage stellt, so zeigen sich „ex negativo“ die beträchtlichen juristischen Hürden, die einem solchen Vorhaben entgegenstehen.²⁰ Natürlich behauptete die französische Regierung, dass dies kein Versuch sei, den „Islam“ zu unterdrücken oder aus der französischen Gesellschaft zu entfernen (Gerin Rapport 2010, S. 618–621). Um eine solche Freiheitseinschränkung am französischen Verfassungsrecht und an der europäischen Menschenrechtskonvention vorbei zu schleusen, war es sogar notwendig zu behaupten, dass die Burka gar kein religiöses Symbol sei, weil es weder vom Koran noch von der Sunna gefordert wird, sondern dass diese ausschließlich ein politisches Symbol

20 Ich beziehe mich im Folgenden auf die innerhalb der so genannten „Burka-Kommission“ vorgebrachten juristischen Argumente gegen ein totales Burka-Verbot in der Öffentlichkeit (Gerin Rapport 2010).

des Protests und des sektiererischen Ausschlusses sei (Gerin Rapport 2010, S. 273–78). Aber immer noch waren die verfassungsrechtlichen Hürden hoch gesteckt. Das Prinzip der Laizität, welche das Kopftuchgesetz von 2004 gerechtfertigt hatte, stand hier interessanterweise nicht zur Verfügung: die Laizität reguliert nämlich das Verhältnis zwischen Staat und Religion, aber nicht das zwischen Privatpersonen im öffentlichen Raum (Gerin Rapport 2010, S. 87–94).

Daher ging man schnell dazu über, ein Burka-Verbot im Rückgriff auf die menschliche Würde zu rechtfertigen. So sagte bereits Präsident Sarkozy in seiner Auftaktrede zur anti-Burka-Kampagne, dass der Gesichtsschleier ein „Zeichen der Unterordnung und der Erniedrigung der Frau“ sei.²¹ Diese Linie wurde auch durch den Umstand nahegelegt, dass die Gleichheit der Frau von Anfang an den französischen (und europäischen) Konflikt mit dem Islam angetrieben hatte. Allerdings mussten die parlamentarischen Befürworter eines Burka-Verbots schnell von den Verfassungsjuristen lernen, dass die „menschliche Würde“ als rechtliches Prinzip eine subjektive, keine objektive Realität bedeutet (Gerin Rapport 2010, S. 114–5). Die Würde kann also nur von außen, durch eine dritte Partei, aber nicht von innen, durch die betreffende Person gegen sich selbst, verletzt werden. Als rechtliches Prinzip ist die menschliche Würde gleichzusetzen mit der menschlichen Freiheit. Dann aber erweist sich die „Würde“ als Schutz „für“ und nicht Waffe „gegen“ die Burka. Die wenigen soziologischen Auskünfte, die wir über die Motive des Burka-Tragens besitzen, sagen nämlich zumeist, dass der Schleier auf die freie Wahl der Frau zurückgeht, und eben nicht durch ein archaisches Männermilieu aufgezwungen ist, wie seine Gegner oft behaupten, und somit im (aus der Sicht der Burka-Kommission) besten Fall eine Art „freiwilliger Sklaverei“ konstituiert (Gerin Rapport 2010, S. 43).²²

Nachdem so die menschliche Würde als Rechtfertigung für ein totales Burka-Verbot wegfiel, war die letzte Rettung das rechtliche Prinzip der „öffentlichen Ordnung“. Auf dieser Grundlage könnte man die Burka als Bedrohung der Sicherheit verbieten. Hier aber trugen die Verfassungsjuristen den zunehmend irritierten Parlamentariern vor, dass auf solcher Grundlage nur ein Teilverbot, gültig für spezifische Zeiten und Orte, aber kein Generalverbot zu konstruieren war, wegen der mit letzterem einhergehenden Total-Überwachung, die nicht kommensurabel sei mit einer freiheitlichen Ordnung (Gerin Rapport 2010, S. 177–180).

Damit aber schien es rechtlich gesehen unmöglich, ein Burka-Gesetz zu verabschieden. Es waren so ein gehöriger politischer Wille und gewagtes „legal engineering“ vonnöten, um es dennoch zu realisieren. Was den politischen Willen betrifft, so wurde ein Burka-Verbot von der großen Mehrheit der Franzosen begrüßt: es war also politisch opportun. Das „legal engineering“ wurde von Juristen geliefert, die plötzlich argumentierten, dass „öffentliche Ordnung“ nicht nur „Sicherheit“, sondern auch eine Komponente der

21 *Libération*, 22. Juni 2009, www.liberation.fr/.

22 Diese und die folgenden Information sind, wenn nicht anders angemerkt, dem Abschlussbericht der sogenannten „Burka-Kommission“ entnommen. Diese parlamentarische Kommission wurde im Sommer 2009 von Präsident Sarkozy eingesetzt, um Empfehlungen bezüglich der Burka für den Gesetzgeber zu erarbeiten. Ihr Abschlussbericht wurde im Januar 2010 vorgestellt (Gerin Rapport 2010).

„Moralität“ beinhalte.²³ Man dürfe ja nicht nackt über die Straße laufen, warum also nicht das genaue Gegenteil von Nacktheit verbieten? Diese „nicht-materielle“ Dimension der öffentlichen Ordnung war niemals „juristisch formalisiert“ worden, wie es der Conseil d’Etat (2010) in seiner negativen Empfehlung gegen ein totales Burka-Verbot zurückhaltend formulierte. Aber hier war das juristische Fenster, das geöffnet werden könnte. „Die öffentliche Ordnung ruht auf dem minimalen Fundament der Reziprozität und der essentiellen Garantien des sozialen Lebens“ (Conseil d’Etat 2010, S. 26), wie der Conseil d’Etat, wenn auch nicht eben sprachlich klar, das Argument formulierte, das gemacht werden konnte. „Die Republik wird mit dem unverdeckten Gesicht gelebt“, so sagte es dann die Justizministerin bei der Vorstellung des Gesetzesentwurfs vor der Nationalversammlung.²⁴ Die Soziologin und vormaliges Mitglied des *Conseil Constitutionnel* (Frankreichs Verfassungsgericht), Dominique Schnapper, drückt die dem Gesetz schließlich zugrundeliegende Idee ungewollt komisch aus: „Frankreich ist das Land, in dem alle „bonjour“ zueinander sagen“ (Bowen 2011, S. 337). Das französische Burka-Gesetz ist „Affirmation des Rechtes auf gleiche Zugehörigkeit zum Gesellschaftskörper“, wie der Conseil d’Etat, nicht ohne Ambiguität, die Aussicht auf ein solches Gesetz vorformulierte (Conseil d’Etat 2010, S. 27). Das Burka-Verbot ist tatsächlich eine aus liberaler Perspektive problematische „legal enforcement of morality“ (Hart 1963, S. 1–6), über die allerdings das letzte juristische Wort noch nicht gesprochen ist (siehe Joppke und Torpey 2013, S. 45–46).

3.2 Der korporative Integrationspfad

Wenn wir uns vom individualrechtlichen zum korporativen Integrationspfad wenden, verschiebt sich naturgemäß die Einheit der Analyse von „Individuum“ zu „Organisation“. Der wichtigste Punkt ist hier: Die korporative Integration ist zwiespältig. Auf der einen Seite ist sie ein Erfordernis, das in der kollektiven Dimension der Religion begründet ist, und sie wird als solche von Muslimen selbst, also „von unten“, gefordert. Auf der anderen Seite aber ist sie auch ein von nationalen Regierungen, also „von oben“, betriebener Prozess und als solcher von Jonathan Laurence (2012) in seiner einschlägigen Studie über „Islamräte“ in Europa beschrieben. Dies sind unterschiedliche Aspekte desselben Prozesses, die aber unterschiedliche Fragen aufwerfen. Aus dem ersten Aspekt erwächst die Frage, ob der Islam, wie jede neue Religion, jemals vollständige Gleichheit gegenüber den etablierten Religionen erreichen kann, die integraler Bestandteil der europäischen Staatenbildung gewesen sind und somit unvermeidlich gewisse Privilegien und Vorteile besitzen. Dies ist ganz ungeachtet der Tatsache, dass natürlich „Gleichheit“ immer noch

23 Hervorzuheben ist hier die Sorbonne-Rechtsprofessorin Anne Levade, die noch vor der sogenannten „Burka-Kommission“ ausgesagt hatte, dass ein totales Burkaverbot mit der französischen Rechtsordnung inkompatibel sei (Gerin Rapport 2010, S. 518–524). Ihre neue Position findet sich in Garraud Rapport (2010, S. 31). Ähnlich ihr Kollege Guy Carcassonne (Paris X), der allerdings von Anfang an in diese Richtung argumentiert hatte (Gerin Rapport 2010, S. 554–559).

24 Assemblée Nationale, *Compte rendu no. 75, Commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l’administration générale de la République*, 6. Juli 2010, S. 2.

das Maß sein muss, das der liberale Staat an *alle* Religionen anlegen muss, ob alt oder neu.

Der zweite Aspekt der korporativen Integration ist das des Nationalisierens oder Domestizierens des Islam, „Institutionalisierung eines moderaten, Europa-freundlichen Islam“, wie es zwei amerikanische Islam-Experten kritisch beschreiben (Yazbeck Hadad und Golson 2007). Dieses Unternehmen wird von Muslimen oft als Affront für die inhärent transnationale Ambition des Islam verstanden, der die „umma“, die universale Gemeinschaft aller Gläubigen jenseits weltlicher Grenzen, versammeln will.

Jonathan Laurence (2012) hat die „von oben“ betriebene korporative Integration im Begriff des „Neo-Korporatismus“ zu fassen gesucht. Dies weist auf eine lange Tradition staatlicher Bemühungen hin, transnationale Bewegungen national einzuhegen und von diesen Bewegungen ausgehende Konflikte zu de-politisieren oder deren Forderungen zu mildern: „Wie Staaten einst agierten, um Juden und Arbeiter kollektiv zu integrieren, so versuchen die Regierungen heute, die Hauptrepräsentanten des Islam in Europa zu 'transformieren'“ (Laurence 2012, S. 132). Zu Recht charakterisiert Laurence das Projekt der korporativen Integration als „Doppelbewegung“ von „Freiheitsausdehnung“ und „zunehmender staatlicher Kontrolle über Religion“ (Laurence 2012, S. 6). Nur fällt natürlich auf staatlicher Seite dieses Projekt einseitig als eines der „Wiedererlangung nationalstaatlicher Souveränität“, also im Sinne von „Kontrolle“ aus (Laurence 2012, S. 25). Laurence spricht sogar ganz lapidar von einer „Priorisierung des nationalen Rechts vor den religiösen Texten“ (Laurence 2012, S. 131). Teil dieses Prozesses ist in der Tat, dass der inkorporierte Islam das staatliche Verfassungsrecht zeremoniell anerkennen muss, etwa durch das Verfassen und Unterzeichnen einer Charta, die die Regeln dieses Anerkenntnis im Detail festschreibt.²⁵

Die nonchalante Einforderung von „primärer Loyalität“ (Laurence 2012, S. 174) zur Nation statt zur Religion ist aber sowohl juristisch als auch normativ kontrovers. Juristisch hat sie etwa das deutsche Bundesverfassungsgericht in seiner berühmten Zeugen-Jehovas- Entscheidung von 2000²⁶ zurückgewiesen; und normativ hat ihr etwa John Bowen (2010) eine plausible Präferenz für „sozialen Pragmatismus“ entgegengehalten. Und Muslime selbst sehen es natürlich auch anders. In seiner wichtigen Ethnographie der islamischen Milli Görüs in Deutschland betont Werner Schiffauer, dass „Integration“ in die deutsche Gesellschaft, jenes geradezu obsessiv betriebene Ziel der deutschen und europäischen Politik seit 2001, „eine Frage ist, die sich die Beteiligten relativ selten stellen“ (Schiffauer 2010, S. 28). In einer ähnlich erhellenden Analyse der wechselseitigen Annäherung von staatlicher Verwaltung und Vorort-Islam in Frankreich charakterisiert John Bowen den von ihm beobachteten Habitus auf muslimischer Seite als „sozialen Pragmatismus“ (Bowen 2010, S. 154). Dieser besteht darin, eine islamische Rechtfertigung für ein säkulares Gesetz zu finden, wie etwa für die zivile Heirat, zu der es in Frankreich keine religiöse Alternative gibt. Die doktrinären Mittel dazu existieren im Islam im so genannten „maqasid“-Ansatz, dem Königsweg des islamischen Reformismus, welcher die „Zwecke“ hinter einer in den heiligen Texten festgelegten Verpflichtung auszuloten

25 Ein Beispiel ist die „Islamische Charta“, die im Juli 2007 vom Zentralrat der Muslime in Deutschland verabschiedet wurde (<http://www.zentralrat.de/3035.php>).

26 BVerfGE 102, 370, vom 20. September 2000.

sucht, sodass man diese Verpflichtung flexibel (also nicht-wörtlich) einlösen kann. John Bowen illustriert das so: „Die zivile Heirat wird so von der Schrift vorgegeben, weil die betreffende wörtliche Passage über Heirat zum Zweck hat, aus der Heirat einen stabilen Vertrag zu machen“ (Bowen 2010, S. 166). So verstandener Pragmatismus impliziert allerdings, dass Muslime „den öffentlichen Raum als islamisch, und eben nicht als Französisch, Europäisch, ‚modern‘ oder ‚liberal‘ definieren“ (Bowen 2010, S. 155). Wenn „Integration“ herauskommt, so geschieht das höchstens indirekt, also nicht „wegen“ sondern „trotz“ der von den Muslimen verfolgten Intentionen. Und sie kann scheitern, denn Muslime müssen ja so niemals aus ihrer Religion heraustreten und sie halten das säkulare Recht nur solange ein, als es ihre Religion erlaubt. Deshalb kann Tariq Ramadan offensiv verkünden: „Was der Islam dem Westen zu bieten hat, ist der Islam selbst“, und wenn das nicht berücksichtigt werde, würde man nur „radikalen Widerstand und Auseinandersetzungen produzieren“ (zitiert von Caldwell 2009, S. 244). Auf der anderen Seite aber entspricht dieser „soziale Pragmatismus“ genau einem ethisch verdünnten, „politischen“ Liberalismus, der die Möglichkeit eines „sich überlappenden Konsensus“ über geteilte Regeln des „gerechten“ Zusammenlebens postuliert, den man von innerhalb der von einer Person geglaubten Religion oder „umfassenden Doktrin“ (*comprehensive doctrine*) erreichen könne (Rawls 1993).

Die von Laurence gradlinig deklarierte „primäre Loyalität“ wird offensichtlich von den Muslimen abgelehnt (zumindest wenn man den Beobachtungen von Schiffauer 2010 und Bowen 2010 folgt), und sie wird auch vom politischen Liberalismus nicht gefordert. Für das Verständnis der integrationspolitischen Bedeutung des Rechts ist relevant, dass diese Forderung auch rechtlich anachronistisch ist. Das deutsche Bundesverfassungsgericht verwarf sie, als es den Zeugen Jehovas im Jahr 2000 den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts im Prinzip zusprach.²⁷ Der organisierte Islam in Deutschland hat den öffentlich-rechtlichen Status, der den etablierten christlichen Kirchen, aber auch zwei Organisationen der jüdischen Gemeinschaft, in Deutschland seit jeher oder seit langer Zeit zukommt, bislang erfolglos eingefordert. In seiner Grundsatzentscheidung vom 20. September 2000 erklärte das Verfassungsgericht, dass man allenfalls formelle „Rechtstreue“, aber keinesfalls eine tiefergehende „Loyalität“ von der den öffentlich-rechtlichen Status beantragenden Organisation verlangen dürfte. Die Forderung nach Loyalität ginge zu weit, da sie „auf eine innere Disposition, auf eine Gesinnung, und nicht nur auf ein äußeres Verhalten“ zielt.²⁸ Das Zeugen-Jehovas-Urteil muss den politischen Staat mit seinem Interesse an „Integration“ in Kollision bringen mit den (im Kant’schen Sinne) liberalen Normen des Rechtssystems.

Der Abschied vom Loyalitätserfordernis, das bislang stets eine Möglichkeit gewesen war, dem organisierten Islam den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts

27 BVerfGE 102, 370 (Körperschaftsstatus der Zeugen Jehovas), Entscheidung vom 20. September 2000. Der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts bringt zahlreiche Privilegien mit sich, wie etwa die vom Staat durchgeführte Erhebung von Kirchensteuern, Mitwirkungsrechte im Rundfunkrat, Dienstherrenfähigkeit, und natürlich die vom Islam lang anvisierte Möglichkeit, auf staatliche Kosten religiöse Glaubensunterweisung als schulisches Pflichtfach anbieten zu können.

28 BVerfGE 102, 370 (Zitat Abschn. V.2.c).

zu verweigern, bringt aber interne Inkonsistenzen, welche das Ansinnen auf absolute Gleichheit in dieser Hinsicht als überzogen erscheinen lassen. Schon Artikel 4 des Grundgesetzes, der die Religionsfreiheit gewährt, beinhaltet ja ein kollektives Recht der Assoziierung, vorgängig und unabhängig vom Korporations-Artikel 140, der zusätzlich zur bereits gewährten kollektiven Religionsfreiheit noch die Möglichkeit des öffentlich-rechtlichen Status für Religionsgemeinschaften vorsieht. Wenn letzterer jetzt als „Mittel zur Entfaltung der Religionsfreiheit“ begriffen wird, so die nunmehr klassische Formulierung des deutschen Verfassungsgerichts in seiner Zeugen-Jehovas-Entscheidung,²⁹ so gibt es ja keinen Unterschied mehr zwischen dem religiösen Freiheitsartikel (GG § 4) und dem institutionellen Kirchenartikel (GG § 140). Anders formuliert: Dies ist der Moment, wo das alte, Institutionen-zentrierte „Staatskirchenrecht“ in ein neues, Individuum-zentriertes „Religionsverfassungsrecht“ überführt wird (siehe dazu Heinig und Walter 2007 und Walter 2006). In letzterem rangieren das Individuum und seine religiösen Freiheiten vor allen historisch-institutionellen Gesichtspunkten, und das in perfekt-symmetrischer Weise, die keinen Unterschied kennt zwischen „alten“ und „neuen“ Religionen. Jetzt ergibt sich die paradoxe Möglichkeit, dass eine religiöse Gemeinschaft, nicht zufrieden mit dem einfachen Recht auf Assoziation gemäss GG Artikel 4, mit Hilfe von Artikel 140 „die Nähe zum Staat sucht“, aber zugleich auch „die Grundlagen der staatlichen Existenz [...] prinzipiell in Frage (stellt)“³⁰, wie das die Zeugen Jehovas immer ganz offen getan haben, und wie man es heute oft dem Islam unterstellt. Solange eben die betreffende religiöse Gruppe keine Fenster einschlägt oder Bomben wirft, gibt es nichts, was der Staat dagegen ausrichten kann.

Nach der Zeugen-Jehovas-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts ist die Tür weit offen für den organisierten Islam, als „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ anerkannt zu werden. Wenn dieser Status trotzdem weiterhin verweigert wurde und wird, dann kann dies nur durch den formalen Hinweis auf die fehlende „Gewähr der Dauer“ der korporativ-öffentlichen Status beantragenden Organisation geschehen. Die „Gewähr der Dauer“ ist definiert durch die Länge der Existenz dieser Organisation, die Zahl ihrer Mitglieder und den Grad ihrer Repräsentanz (Muckel und Tillmanns 2008, S. 253 f.). Dies aber sind Einwände, die mit der Zeit hinfällig werden müssen, weil es ja keinen Zweifel daran gibt, dass es auf Dauer Muslime in nicht geringer (und stets wachsender) Zahl in der deutschen Gesellschaft geben wird.

Die Sache ist komplizierter im Hinblick auf das Recht, gemäß GG § 7 den Islam als „Bekenntnisunterricht“ an öffentlichen Schulen anzubieten. Dazu muss die dieses Recht einfordernde religiöse Gruppe als „religiöse Gemeinschaft“ anerkannt sein, was ebenfalls über den Test der „Gewähr der Dauer“ erfolgt. Obwohl politischer Konsens darüber besteht, dass das islamische Bekenntnis an deutschen Schulen gelehrt werden soll (wenn auch in der bloss instrumentellen Absicht, den Islam so unter staatliche Kontrolle zu bringen), so kann trotzdem die Loyalitätsfrage hier nicht so einfach abgewiesen werden wie bei der Vergabe des Körperschaftsstatus. GG § 7 fordert nämlich, dass die öffentli-

29 BVerfGE 102, 370, Abschn. III.2.

30 Die zitierten Passagen sind aus der vorherigen Ablehnung des Körperschaftsstatus für die Zeugen Jehovas durch das Bundesverwaltungsgericht (BVerwG 7 C 11.96, „Zeugen Jehovas“ [1997], Par. 15).

che Erziehung „unter Aufsicht des Staats“ zu erfolgen habe. Das staatliche Erziehungsmandat, so meint jedenfalls eine (konservative) Verfassungsjuristin, erfordert es, dass die bloße „Rechtstreue“ einer religiösen Gruppe nicht ausreicht: ein „Gegenunterricht“ zum staatlichen Unterricht sei „nicht hinzunehmen“.³¹

Diese juristische Position wurde in einer Entscheidung des Hessischen Verwaltungsgerichtshofs aus dem Jahr 2005 bestätigt, das der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) den Status einer Religionsgemeinschaft verweigerte. Das Gericht argumentierte dort, dass im Hinblick auf öffentliche Erziehung eine spezielle „Rechtstreue“ erforderlich sei, nämlich „Verfassungstreue“, und die IRH (die in der Meinung des Gerichts einem „traditionalistischen“ *Salafi*-Verständnis des Islam anhing) erfülle diese Voraussetzung nicht.³²

Aufgrund einer Eigentümlichkeit des deutschen Grundgesetzes gibt es in Berlin, wie auch in Bremen, gemäß der sogenannten „Bremer Klausel“, keine „Aufsicht des Staats“ über den religiösen Bekenntnisunterricht. Prompt gewährte das Berliner Verwaltungsgericht im Jahre 1998 der Islamischen Föderation Berlin, (IFB, de facto die umstrittene islamische Organisation „Milli Görüs“), das Recht, islamischen Bekenntnisunterricht in Berlins öffentlichen Schulen anzubieten.³³ Bald darauf bot die IFB solchen Unterricht auf staatliche Kosten immerhin 20 % der muslimischen Schulkinder in Berlin an. Auf den Protest des Berliner Senats, dass dieser Unterricht mit den staatlichen Erziehungszielen von „Autonomie“ und „Gleichheit“ nicht kompatibel sei, erwiderte das Gericht in einer späteren Entscheidung lediglich, dass die religiöse Glaubensunterweisung in Berlin (wegen der sogenannten „Bremer Klausel“) „alleinige Angelegenheit der Religionsgemeinschaften“ und „eine autonome, vom Staat grundsätzlich in keiner Weise zu beeinflussende Angelegenheit“ sei.³⁴ Das Bild an Berlins Schulen nach Einzug der IFB wurde von glaubwürdiger Quelle in folgenden Worten beschrieben: „Frauen werden im Islamunterricht auf die Rolle als Hausfrau reduziert, selbst Grundschüler werden schon zum Fasten im Ramadan verpflichtet. Plötzlich beobachten Lehrer mehr antisemitische Äußerungen auf den Schulhöfen, anders als früher tragen selbst junge Mädchen bereits Kopftücher, die Zahl der Eltern, die ihre Töchter vom Biologie- oder Sportunterricht abmelden wollen oder die Teilnahme an Klassenreise verbieten, nimmt zu. Allein im Bezirk Kreuzberg sind mittlerweile 70 Fälle dokumentiert.“³⁵

31 Die Hamburger Verfassungsrechtlerin Christine Langenfeld, „Formale Treue zur Verfassung reicht nicht“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15. November 2007.

32 Hessischer Verwaltungsgerichtshof, 7 UE 2223/04 (Islamischer Religionsunterricht), Urteil vom 14. September 2005 (Par. 76–98).

33 Dieses Urteil wurde im Jahr 2000 vom Bundesverwaltungsgericht bestätigt (BVerwG, 6 C 5/99, Islamischer Religionsunterricht in Berlin, Urteil vom 23. Februar 2000).

34 Verwaltungsgericht Berlin, VG 27 A 254.01, Entscheidung vom 25. Oktober 2001; Zitat S. 4.

35 „Merkwürdig und missionarisch“ *Frankfurter Rundschau*, 6. Juli 2004, S. 27. Siehe auch die ganz ähnliche Beschreibung „Islam in Berlin“ (Teil 12), *die tageszeitung (TAZ)*, 1. Dezember 2004: „Es geht um Abmeldungen von Mädchen beim Sexualkunde- und beim Sportunterricht. Um Klassenfahrten, die mangels Beteiligung ausfallen. Um Kinder, die sich während des Ramadan vor Hunger nicht konzentrieren können. Um kopftuchtragende Mädchen, die andere als Schlampen beschimpfen. Und um deutsche Schüler, die keine Schinkenbrote mehr mit in

Insgesamt gilt: Der organisierte Islam in Deutschland ist nicht weit vom langgehegten Ziel entfernt, mit dem deutschen Staat bei der Erfüllung wichtiger öffentlicher Aufgaben zu „kooperieren“, insbesondere der vielleicht allerwichtigsten Aufgabe, die nächste Generation zu erziehen. Das deutsche Recht zwingt sogar den Staat zu dieser Kooperation, selbst wenn die betreffenden religiösen Organisationen den liberalen und säkularen Werten und Prinzipien dieses Staates gegenüber ablehnend eingestellt sind. Die Zeugen Jehovas, unterstützt durch das Bundesverfassungsgericht, stehen hierfür Modell. Insofern der Staat im Gegenzug auf „Integration“ besteht und seinem öffentlichen Erziehungsauftrag auch tatsächlich nachkommt, was er im Übrigen durch eben jene Auseinandersetzung mit dem Islam seit kurzem tut, gibt es ganz offensichtlich Grenzen der korporativen Integration. Diese Grenzen aufzudecken steht erst noch aus, da es zunehmend weniger plausibel für den Staat ist, sich hinter den bloß formalen Anerkennungskriterien zu verstecken, welche die eigentlichen, inhaltlichen Konfliktpunkte verdecken.

4 Spannung zwischen Recht und Politik

Die Integration des Islam ist ein wenig beachtetes Beispiel der Verrechtlichung von Politik. Ihr wichtigster Beobachter in Europa hat diesen Prozess treffend beschrieben: „Today judges legislate, parliaments adjudicate, and the boundaries separating law and politics—the legislative and judicial functions—are little more than academic constructions“ (Stone Sweet 2000, S. 130).

Es wurde schon vielfach angedeutet, dass die vorwiegend qua Recht erfolgte Integration des Islam in einem spannungsreichen Verhältnis zur Politik steht. Man kann dieses Verhältnis in einem Stufenmodell zusammenfassen. In Runde I, bei noch geringer Politisierung des Themas, mobilisieren unabhängige Gerichte (besonders Verfassungsgerichte) die religiösen Freiheitsklauseln liberaler Verfassungsstaaten meist zugunsten muslimischer Forderungen, die aber oft den öffentlichen Sensibilitäten weit vorausseilen oder ihnen widersprechen. Ein Beispiel sind die von 1989 bis 2004 durchweg liberalen Entscheidungen des französischen *Conseil d'Etat* über das Kopftuch von muslimischen Schülerinnen an öffentlichen Schulen (Joppke 2009, S. 37 ff.). Auch in Deutschland gab es für den Islam einen regelrechten „Marsch durch die Gerichte“ (Joppke und Torpey 2013, S. 59 ff.), der in Islam-freundlichen Urteilen des Bundesverfassungsgerichts zum Schächten³⁶ und zum Kopftuch³⁷ einen Höhepunkt erreichte.

die Schule nehmen wollen, weil das unter Klassenkameraden als unrein gilt.“ Allerdings wird konzediert: „Wie oft so etwas vorkommt, weiss man nicht. Aussagekräftige Zahlen fehlen“ (ibid.). Der kausale Zusammenhang mit dem Erscheinen der Islamischen Föderation (IFB) an Berliner Schulen ist auch deshalb schwer abschätzbar, weil die IFB Forschern den Zugang zum Unterricht untersagt hat (Mohr und Kiefer 2009, S. 15).

36 BVerfGE, 1 BvR 1783/99, Urteil vom 15. Januar 2002 (Schächten).

37 BVerfGE, 2 BvR 1436/02, Urteil vom 24. September 2003 (Ludin). Dass beide Urteile eher restriktive Konsequenzen zeitigten, ersteres über die prompt erfolgte Gegenmobilisierung der (wie auch immer präbendierten) „Tierschützer“, letzteres durch die von diesem Urteil ausgelöste Welle von gesetzlichen Kopftuchverböten auf Länderebene (siehe dazu Henkes und Kneip 2010), tut dem integrativen Tenor dieser Urteile keinen Abbruch. Die Innovation im Urteil zum

In Runde II wird die Integration des Islam verstärkt zum politischen Thema, und demokratisch legitimierte (also für Populismus anfällige) politische Kräfte suchen der selbstläufigen Integration durch Recht durch einschränkende Gesetzgebung entgegenzuwirken. So wurde der liberalen Entscheidungspraxis des *Conseil d'Etat* durch das gesetzliche Verbot von „ostentativen religiösen Symbolen“ im Jahr 2004 ein Ende gesetzt, das von einer rechtskonservativen Regierung betrieben, aber auch von der sozialistischen Opposition unterstützt wurde. Die anvisierten Restriktionen müssen aber den rechtlichen Test bestehen, und deshalb konsultieren die Politiker Rechtsexperten oder schlüpfen selbst unter ihren Juristen-„Hut“, um juristischen Widerspruch im Vorfeld auszuschalten. Ein geradezu textbuchartiges Beispiel dafür ist die parlamentarische „Burka-Kommission“ in Frankreich, die fast ausschließlich ein Dialog zwischen Politikern und Verfassungsjuristen über die Grenzen des rechtlich möglichen im liberalen Verfassungsstaat, national und europäisch, war (siehe Gerin Rapport 2010). Wenn diese Kommission schließlich kein Votum für ein „allgemeines und totales“ Burka-Verbot abgeben konnte (gegen die Intention aller ihrer parteiübergreifenden Mitglieder und auch ihres politischen Auftraggebers, Präsident Sarkozy), dann allein deshalb, weil ein solches Verbot der französischen Verfassung und dem europäischen Menschenrecht zu widersprechen schien. Man kann dann die trotzdem erfolgte Realisierung dieses Vorhabens als Aufstand der Politik gegen das „Diktat“ des Verfassungsrechts verstehen (Joppke und Torpey 2013, S. 42 ff.).

In Runde III schließlich wirkt die Politik zurück auf das Rechtssystem. Richter und Gerichte üben jetzt zunehmend Zurückhaltung, auf dem Wege des Rechts einen gesellschaftspolitischen Konflikt einseitig und „undemokratisch“ aufzulösen. Es müsse schließlich der Politik überlassen bleiben, wie man die Integration von Islam als Religion und von Muslimen als Minderheit zu bewerkstelligen hat, zumindest dürfe hier vonseiten des Rechts kein Störfaktor entfacht werden. So kann man beobachten, dass im Zuge der Umorientierung der Politik von einem De-facto-Multikulturalismus zur „zivilen Integration“, die im letzten Jahrzehnt sich fast überall in Westeuropa vollzog (zuerst Joppke 2007; zuletzt Wallace Goodman 2012), Gerichte zunehmend von ihrer bisherigen Praxis abrückten, religiös motivierte Ausnahmen von allgemeinen Gesetzesvorschriften, besonders im sensiblen Bereich der schulischen Sozialisation, zu gewähren.

Ein eindrückliches Beispiel ist eine in jüngster Zeit restriktive Gerichtspraxis bezüglich religiöser Ausnahmen vom öffentlichen Schulcurriculum, die bereits angedeutet wurde. Um nur eines der letzten Urteile zu erwähnen, das sich anschließt an eine Kette von im Kern identischen deutschen Verwaltungsgerichtsentscheidungen (Joppke und Torpey 2013, S. 61 f.): Das Oberverwaltungsgericht Bremen entschied im Juni 2012, dass eine muslimische Grundschülerin am koedukativen Schwimmunterricht teilnehmen müsse. Der dieser Entscheidung zugrundeliegende Fall zeigt, dass eine zunehmend restriktive Gerichtspraxis mit einer Radikalisierung von muslimischen Forderungen „on the ground“

Schächten war es, eine subjektive (und nicht, wie bislang, objektive) Definition von Religion zu stipulieren, welche die institutionelle Anerkennung des Islam als „Kirche“ erübrigt, um in den Genuss gleicher religiöser Freiheitsrechte zu kommen (siehe auch Lavi 2009, S. 78). Im Kopftuchurteil gestand das Gericht zu, mit Hilfe von Nilüfer Göle's (1996) Standardwerk über die „modernen“ Motive des Kopftuchtragens, dass das Kopftuch aus vielen Motiven heraus getragen und nicht auf die Unterdrückung der Frau im Islam reduziert werden könnte.

zusammenfällt, welche sicherlich auch durch eine vormals laxer Haltung der Gerichte beflügelt wurde (Joppke und Torpey 2013, S. 59–61). Im Bremer Fall etwa handelt es sich um ein erst achtjähriges Mädchen in der 3. Grundschulklasse, wobei die sexuelle Schamgrenze offenbar weit in die vorpubertäre Lebensphase vorgeschoben wird. Weiterhin lehnten die Eltern des Mädchens das Kompromissangebot der Schule ab, das Mädchen in einem Ganzkörperbadeanzug („Burkini“) am Schwimmunterricht teilnehmen zu lassen; dies würde zur „Stigmatisierung“ ihrer Tochter führen.³⁸ Das Gericht lehnte das Ansinnen der Eltern auch im Hinblick auf die bereits erwähnte klassische Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts aus dem Jahr 1993³⁹ ab, welche ein Fernbleiben vom koedukativen Sportunterricht erst bei Einsetzen der „Religionsmündigkeit“ (in jenem Fall im Alter von 12 und 13 Jahren) gestattete.⁴⁰ Interessanter als diese formale Kontinuität aber ist die neue Betonung des „Gewichts“ des „staatlichen Erziehungsauftrags“, der bei der früheren Richtentscheidung fast keine Rolle gespielt hatte. So erklärt das Gericht jetzt, dass ein scheinbar so triviales Schulfach wie der koedukative Sportunterricht dem Ziel diene, „die Grundwerte der Gleichberechtigung und Gleichbehandlung von Mann und Frau zu vermitteln“, und „grundsätzlich darauf angelegt“ sei, „die Kinder in einen respektvollen und natürlichen Umgang zwischen den Geschlechtern einzuüben“, als auch „verfestigten Rollenmustern entgegenzuwirken“.⁴¹ Das Gericht inkorporiert so den „liberalen“ Integrations- und Identitätsdiskurs, der im politischen System europäischer Gesellschaften im Zuge der Islamdebatte dominant geworden ist (Joppke 2010, Kap. 4). Das aber läuft auf eine Restriktion des religiösen Freiheitsrechts (und des elterlichen Erziehungsrechts) hinaus.

5 Schlussfolgerungen

Zumindest zwei Schlüsse können aus dieser Reflexion über die Integration des Islam durch Recht gezogen werden. Zunächst ist hinzuweisen auf die Gleichzeitigkeit zumeist gelungener Integration durch Recht und spezifischer Irritationen seitens des Islam gegenüber liberalen Prinzipien und Institutionen. Beide Aspekte werden oft gelegnet, auf der einen Seite durch die Rede von einer angeblichen Unfähigkeit des „christlichen“ (oder eines zu „säkularisierten“) Europas, die vitaleren Religionen von Minderheiten (besonders den Islam) adäquat zu integrieren. Auf der anderen Seite werden spezifische Integrationshindernisse auf der „Nachfrage“-Seite gern ausgeblendet, weil man ja über den „Islam“ schlechthin nichts (und schon gar nichts kritisches) sagen kann, ohne jedenfalls vom akademischen „juste milieu“ des „Orientalismus“ und des „Essentialismus“ bezich-

38 Oberverwaltungsgericht (OVG) Bremen, 1 B 99/12, „Befreiung vom koedukativen Schwimmunterricht“, Entscheidung vom 13. Juni 2012, Zitat aus Teil I.

39 BVerwG 6C 8/91, Entscheidung vom 25. August 1993 (diskutiert zusammen mit ähnlichen Urteilen in Albers 1994).

40 Zitiert in OVG Bremen, 1 B 99/12, „Befreiung vom Koedukativen Schwimmunterricht“, Entscheidung vom 13. Juni 2012, Teil II.2.

41 1 B 99/12, „Befreiung vom koedukativen Schwimmunterricht“, Entscheidung vom 13. Juni 2012, Teil II.3.b.

tigt zu werden. Auch wird eine solche Betrachtung gern mit dem Hinweis darauf abgeblockt, dass ja die katholische Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil ähnlich offen illiberale und demokratiefeindliche Positionen verteidigt hat, wie sie heute oft dem Islam nachgesagt werden (Casanova 2001). Dieser Hinweis mag aber auch entgegengesetzt gelesen werden, nämlich dass eine Abkehr von solchen Positionen in einem Fall erfolgt ist, und im anderen eben nicht, was dann eher zur Analyse einlädt als das sie blockiert wird.

„Irritationen“ seitens des Islam, von denen bisher zumeist nur indirekt die Rede war, sollten also nicht gänzlich unerwähnt bleiben. Es sei hier zumindest das Paradox erwähnt, dass die zentrale Ressource der Integration des Islam durch Recht (das Recht des Individuums) der islamischen Tradition fremd ist.⁴² Dieses Paradox ist in dem Maß relevant, als die Ressource „Recht“ ideologisch zurückgewiesen, aber faktisch in Anspruch genommen wird. Der islamische Intellektuelle und irakische „homme politique“ Ali Allawi hat in einer passionierten Analyse der „Krise der islamischen Zivilisation“ unter anderem darauf hingewiesen, dass „das gesamte System individueller Rechte [...] der Struktur des islamischen Denkens fremd“ ist (Allawi 2009, S. 11). Individualrechte trennen ja Individuum und Gemeinschaft, und eine solche (typisch „westliche“) Trennung könne es in der „Gott-zentrierten Gemeinschaft“ des Islam nicht geben. „Rechte“ im Islam, so sagt Allawi, „sind naturgemäß Verpflichtungen“, die von Gott stammen (Allawi 2009, S. 194). So stellt auch der Menschenrechtsexperte Jack Donnelly (1982, S. 306) fest, dass aus islamischer Sicht das Individualrecht „nicht einmal eine Verpflichtung anderer“ sei (wie man im Sinne der Hohfeld’schen Rechtsanalytik [1965] argumentieren könnte), sondern Verpflichtung „aufseiten des angeblichen Rechtsinhabers“ selbst sei. Es überrascht deshalb nicht, dass die *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (1990), von der Organisation Islamischer Staaten (OIS) als Antwort auf die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen (1948) entworfen, vom Tenor der UN-Erklärung stark abweicht. Zentral für sie ist der Scharia-Vorbehalt: „Alle Rechte und Freiheiten gemäß dieser Erklärung sind vorbehaltlich ihrer Konformität mit der Scharia“ (Artikel 24, *Cairo Declaration*). Im ersten Artikel dieser islamischen Menschenrechtserklärung kommt das Wort „Recht“ überhaupt nicht vor. Stattdessen heißt es dort: „Alle Menschen bilden eine Familie, deren Mitglieder durch Unterwerfung unter Gott und Abstammung von Adam vereinigt sind. Alle Menschen sind gleich im Sinne grundlegender menschlicher Würde und grundlegender Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten...“ (Artikel 1.A, *Cairo Declaration*). Ungewöhnlich für eine „Menschenrechtserklärung“ ist die zentrale Referenz auf „Unterwerfung unter Gott“, „Verpflichtungen“, und „Verantwortlichkeiten“. In ihrer detailfreudigen Studie über *Islam and Human Rights* kommt Ann Elizabeth Mayer zu dem Schluss, dass der „Islam“ im islamischen Menschenrechtsdiskurs nicht als „Grundlage des Rechts-

42 Diese Aussage könnte natürlich auf andere Weltreligionen ausgeweitet werden, mit Ausnahme des Mensch-zentrierten Christentums als der Religion, sich „von der Religion zu verabschieden“ (dazu Gauchet 1985, S. 11). Es ist aber ein Faktum, dass religiöse Minderheitenforderungen in Europa hauptsächlich vom Islam und *nicht* von anderen „neuen“ Religionen erhoben werden. Somit gibt es nur für den Islam das Paradox, eine Ressource in Anspruch zu nehmen (das Recht des Individuums), die der eigenen Tradition eher fremd ist (zur Ausnahmestellung des Islam bezüglich „claims-making“, siehe Statham et al. 2005).

schutzes“, sondern eher als „Grundlage der Rechtsbeschränkung“ fungiert (Mayer 1999, S. 71). Wie immer zentral oder peripher der „Islam“ für das islamische Menschenrechtsverständnis ist,⁴³ so erstaunt vor diesem Hintergrund die Integration dieser Religion in ein liberales Institutionengefüge nicht wenig. Die Möglichkeit der Integration des Islam, wie der von jeder Religion, ist wiederum konsistent mit liberalen Prinzipien, da der zur Neutralität verpflichtete liberale Staat Religion und Weltanschauung ja nicht inhaltlich bewerten darf, und sich insofern die Frage der Kompatibilität theologischer Doktrin mit liberalen Prinzipien überhaupt nicht stellt (siehe Roy 2013).

Unsere zweite, eher normative Schlussfolgerung ist, dass die Integration durch Recht die politische Integration nicht ersetzen kann. Islamische Praktiken und „claims“ kommen langfristig nicht darum herum, nicht nur vor Gericht, sondern auch vor der öffentlichen Meinung bestehen zu müssen. Die Demokratie ist unverzichtbares Medium der Integration. Genau dafür stehen die zum Teil brachial geführten und populistisch aufgeblähten Diskussionen über den „sichtbaren“ Islam, von den zahmen „Minaretten“ in der Schweiz zu den schon eher verstörenden „Burkas“ in Frankreich. Die amerikanische Anthropologin und kritische Islam-Expertin Saba Mahmood (2009, S. 860) argumentiert zurecht: „Die Zukunft der muslimischen Minderheit hängt nicht so sehr davon ab, wie das Recht verbessert werden kann [...], sondern sie erfordert eine weitergehende Transformation der kulturellen und ethischen Sensibilitäten der jüdisch-christlichen Mehrheitsbevölkerung, die die Grundlage des Rechts bilden.“ Von ihr unerwähnt bleibt, dass dieses Gebot mit den für den Staat typischen Mitteln Recht und Macht nicht realisierbar ist. Außerdem müsste das Gebot einer offenbar nur zivilgesellschaftlich erreichbaren „Transformation der kulturellen und ethischen Sensibilitäten“ auch für die „andere“ Seite gelten, wenn denn „Integration“ tatsächlich eine reziproke Angelegenheit sein soll.⁴⁴

Selbst Tariq Ramadan gesteht, wie bereits angemerkt, zu, dass europäische Gesellschaften dem Islam im Hinblick auf das Recht Möglichkeiten bieten, die dieser in islamischen Mehrheitsgesellschaften meist nicht findet. Das Problem sei vielmehr, wie man das „geistliche Leben“ (*spiritual life*), das „Leben des Glaubens“, in einer „modernen Gesellschaft“ erhalten könne (Ramadan 2002, S. 138). Das aber schiebe die „Verantwortung zurück zu den Muslimen“ (Ramadan 2002). Ramadan meint das natürlich im Sinne einer Verantwortung für ein Gott-gefälliges Leben, das in der westlichen Konsumgesellschaft

43 Mayer übrigens klammert den „Islam“ aus dem von ihr vornehmlich an Beispielen der arabischen Welt analysierten islamischen Menschenrechtsdiskurs vollständig aus; letzterer sei allein eine Veranstaltung der „Nutznießer undemokratischer und hierarchischer Systeme“ (Mayer 1999, S. 192). Diese Ausklammerung des „Islam“ wird aber nicht durchgehalten, und an anderer Stelle wird der „ethische Voluntarismus“ der seit dem frühen Mittelalter dominanten „Ashari“-Strömung des *Sunni* Islam für die gegenwärtige Menschenrechts-Malaise zumindest mitverantwortlich gemacht (Mayer 1999, S. 44). Zum früh-mittelalterlichen Sieg der Asharis über den von der klassischen griechischen Philosophie inspirierten, „rationalistischen“ Islam der „Mutazilas“, siehe auch das Islam-Kapitel in Randall Collins' imposanten Studie *Sociology of Philosophies* (1998).

44 Siehe die Standarddefinition von „Integration“ als einer zweiseitigen Anpassung in den „Common Basic Principles“, die vom Rat der Europäischen Union im Jahr 2004 verabschiedet wurden: „Integration is a dynamic, two-way process of mutual accommodation by all immigrants and residents of the Member States“ (Council of the European Union 2004, S. 19).

immer prekär ist, nicht im Sinne einer Bringschuld der Muslime gegenüber der Aufnahmegesellschaft. Eine solche fordert der liberale Staat auch nicht, da „Moralität“ seine Sache eigentlich nicht ist (siehe Hart 1963). Zur zweiseitigen Anpassung, die gelungene Integration ausmacht, gehört auch die Bereitschaft, eine zentrale Ressource in diesem Prozess, das Recht, nicht übermässig auszureizen.

Literatur

- Albers, Hartmut. 1994. Glaubensfreiheit und schulische Integration von Ausländerkindern, *Deutsches Verwaltungsblatt* 1. September, 984–990.
- Allawi, Ali A. 2009. *The crisis of Islamic civilization*. New Haven: Yale University Press.
- Asad, Talal. 2012. Freedom of speech and religious limitation. In *Rethinking secularism*, Hrsg. Mark Juergensmeyer Craig Calhoun und Jonathan van Antwerpen. New York: Oxford University Press.
- Bassham, Gregory. 2012. Legislating morality: Scoring the Hart-Devlin debate after fifty years. *Ratio Juris* 25:117–132.
- Bowen, John. 2006. *Why the French don't like headscarves*. Princeton: Princeton University Press.
- Bowen, John. 2007. A view from France on the internal complexity of national models. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33:1003–1016.
- Bowen, John. 2010. *Can Islam be French?* Princeton: Princeton University Press.
- Bowen, John. 2011. How the French state justifies controlling Muslim bodies. *Social Research* 78:325–348.
- Breuer, Rita. 2012. *Im Namen Allahs? Christenverfolgung im Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Brubaker, Rogers. 2013. Categories of analysis and categories of practice: A note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and Racial Studies* 36:1–8.
- Caldwell, Christopher. 2009. *Reflections on the revolution in Europe*. New York: Penguin.
- Carol, Sarah, und Ruud Koopmans. 2013. Dynamics of contestation over Islamic religious rights in Western Europe. *Ethnicities* 13:165–190.
- Casanova, José. 2001. Civil society and religion. *Social Research* 68:1041–1080.
- Cesari, Jocelyne. 2005. Mosques in French cities: Towards the end of a conflict? *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31:1025–1043.
- Collins, Randall. 1998. *The sociology of philosophies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Conseil, d'Etat. 2010. Etude relative aux possibilités juridiques d'intervention du port du voile intégral. 30. März (www.conseil-etat.fr).
- Dassetto, Felice, Silvio Ferrari und Brigitte Maréchal. 2007. *Islam in the European Union*. Brussels: European Parliament.
- Donnelly, Jack. 1982. Human rights and human dignity: An analytic critique of non-western conceptions of human rights. *American Political Science Review* 76:303–316.
- Ely, John. 1980. *Democracy and distrust*. Cambridge: Harvard University Press.
- European Council. 2004. *Immigrant integration policy in the European Union*. 1461-04 (presse 321).
- Fadel, Mohammed. 2012. Muslim reformists, female citizenship and the public accommodation of Islam in liberal democracy. *Religion and Politics* 5:2–35.
- Fetzer, Joel, und Christopher Soper. 2005. *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. New York: Cambridge University Press.
- Garraud, Jean-Paul. 2010. Rapport fait au nom de la commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l'administration générales de la République sur le projet de loi (no. 2520), interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public. *Assemblée nationale* No. 2648.
- Gauchet, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard.

- Gerin Rapport. 2010. Rapport d'information fait au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national. *Assemblée nationale*. No. 2262. Paris, 26. Januar.
- Göle, Nilüfer. 1996. *The forbidden modern*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus. 1963. *Law, liberty and morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Heinig, Hans Michael, und Christian Walter. Hrsg. 2007. *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrrecht?* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Henkes, Christian, und Sascha Kneip. 2010. Von offener Neutralität zu (unintendiertem) Laizismus. Das Kopftuch zwischen demokratischem Mehrheitswillen und rechtsstaatlichen Schranken. *Leviathan* 38:589–616.
- Hohfeld, Wesley Newcomb. 1965. *Fundamental legal concepts*. 1919. Westport: Greenwood Press.
- Huster, Stefan. 2002. *Die ethische Neutralität des Staates*. Tübingen: Mohr.
- Jones, Peter. 1980. Blasphemy, offensiveness and law. *British Journal of Political Science* 10:129–148.
- Jones, Peter. 1990. Respecting beliefs and rebuking Rushdie. *British Journal of Political Science* 20:415–437.
- Joppke, Christian. 2007. Beyond national models: Civic integration policies for immigrants in Western Europe. *West European Politics* 30:1–22.
- Joppke, Christian. 2009. *Veil: Mirror of identity*. Cambridge: Polity.
- Joppke, Christian. 2010. *Citizenship and immigration*. Cambridge: Polity.
- Joppke, Christian, und John Torpey. 2013. *Legal integration of Islam: A transatlantic comparison*. Cambridge: Harvard University Press.
- Koenig, Matthias. 2010. Gerichte als Arenen religiöser Anerkennungskämpfe. In *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Hrsg. Astrid Reuter und Hans G. Kippenberg, 144–164. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Koopmans, Ruud. 2013. Multiculturalism and immigration: A contested field in cross-national comparison. *Annual Review of Sociology* 39:147–169.
- Koopmans, Ruud, Ines Michalowski und Stine Waibel. 2012. Citizenship rights for immigrants: National political processes and cross-national convergence in Western Europe, 1980–2008. *American Journal of Sociology* 117:1202–1245.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural citizenship*. New York: Oxford University Press.
- Laurence, Jonathan. 2012. *The emancipation of Europe's Muslims*. Princeton: Princeton University Press.
- Lavi, Shai. 2009. Unequal Rites—Jews, Muslims and the history of ritual slaughter in Germany. *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 37:164–184.
- Lewis, Philip. 2012. *Islamic Britain*. 2. Ausgabe. London: Tauris.
- Mahmood, Saba. 2007. *Response to Robert Post*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Mahmood, Saba. 2009. Religious reason and secular affect: An incommensurable divide. *Critical Inquiry* 35:836–862.
- Mahmood, Saba. 2012. *Politics of piety*. Princeton: Princeton University Press.
- March, Andrew. 2012. Speech and the sacred: Does the defense of free speech rest on a mistake about religion? *Political Theory* 40:319–346.
- Marzouki, Nadia. 2011. Offense morale contre liberté religieuse: la controverse de «Ground Zero». *Revue française de science politique* 61: 839–865.
- Mayer, Ann Elizabeth. 1999. *Islam and Human Rights*. Boulder: Westview.
- Mohr, Irka-Christin, und Michael Kiefer. Hrsg. 2009. *Islamunterrrecht-Islamischer Religionsunterricht-Islamkunde*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Muckel, Stefan, und Reiner Tillmans. 2008. Die religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen für den Islam. In *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Hrsg. Stefan Muckel. Berlin: Duncker & Humblot.

- Norris, Pippa, und Ronald Inglehart. 2002. *Islam and the West: Testing the 'clash of civilizations' thesis*. Working Paper, John F. Kennedy School of Government, Harvard University.
- Nussbaum, Martha. 2008. *Liberty of conscience*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha. 2012. *The new religious intolerance*. Cambridge: Harvard University Press.
- Oebbecke, Janbernd. 2008. Der Islam und die Reform des Religionsverfassungsrechts. *Zeitschrift für Politik* 55:49–63.
- Parekh, Bhikhu. 1990. The Rushdie affair: Research agenda for political philosophy. *Political Studies* 38:695–709.
- Post, Robert. 2007. Religion and freedom of speech. *Constellations* 14:72–90.
- Ramadan, Tariq. 2001. *Islam, the West and the challenge of modernity*. Leicester: Islamic Foundation.
- Ramadan, Tariq. 2002. *To be a European Muslim*. Leicester: Islamic Foundation.
- Ramadan, Tariq. 2009. *Radical reform*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999. The idea of public reason revisited. In *The Law of Peoples*, Hrsg. J. Rawls. Cambridge: Harvard University Press.
- Roy, Olivier. 2013. Secularism and Islam: The theological predicament. *The International Spectator* 48:1.
- Rubinstein, Amnon. 2007. The decline, but not demise, of multiculturalism. *Israel Law Review* 40:763–797.
- Schachtschneider, Karl Albrecht. 2010. *Grenzen der Religionsfreiheit am Beispiel des Islam*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Schiek, Dagmar. 2004. Just a piece of cloth? *The Industrial Law Journal* 33:68–73.
- Schiffauer, Werner. 2010. *Nach dem Islamismus: Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Scott, Joan W. 2007. *The politics of the veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Statham, Paul, Ruud Koopmans, Marco Giugni und Florence Passy. 2005. Resilient or adaptable Islam? *Ethnicities* 5:427–459.
- Stone Sweet, Alec. 2000. *Governing with judges*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and „The Politics of recognition“*. Princeton: Princeton University Press.
- Thömmes, Jürgen. 1993. Islamischer Fundamentalismus in Frankreich. Die „affaire des foulards“ 1989. In *Religion und Kultur*, Hrsg. Alois Hahn Jörg Bergmann und Thomas Luckmann, 292–308. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Wallace Goodman, Sarah. 2012. Fortifying citizenship. *World Politics* 64:659–698.
- Walter, Christian. 2006. *Religionsverfassungsrecht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Whitman, James Q. 2000. Enforcing civility and respect: Three societies. *Yale Law Journal* 109:1279–1398.
- Whitman, James Q. 2008. Separating church and state: The Atlantic divide. *Historical Reflections* 34:86–104.
- Yazbeck Haddad, Yvonne, und Tylor Golson. 2007. „Overhauling Islam“. *Journal of Church and State* 49:487–515.
- Zolberg, Aristide, und Long Litt Woon. 1999. Why Islam is like Spanish. *Politics and Society* 27:5–38.

Christian Joppke, 1959, Prof. Dr., Lehrstuhl für allgemeine Soziologie, Institut für Soziologie, Universität Bern. Forschungsgebiete: Politische Soziologie, Migration und Integration, Religion, soziale Bewegungen. Jüngste Veröffentlichungen: *Legal Integration of Islam: A Transatlantic Comparison* (mit J. Torpey), Cambridge 2013; *Double Standards? Veils and Crucifixes in the European Legal Order*. *European Journal of Sociology* 54, 2013.