

Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen

**Zum institutionellen Wandel europäischer Religionspolitik
am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten
in Großbritannien, Frankreich und Deutschland.**

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie
der Philipps-Universität Marburg

Vorgelegt von
Matthias Koenig
aus Hamburg

April 2003

Vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie
als Dissertation angenommen am : 25. Juli 2003

Tag der Disputation / mündlichen Prüfung: 25. Juli 2003

Gutachter: Prof. Dr. Dirk Kaesler
Prof. Dr. Dieter Boris

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Vorwort | 7 |
| Einleitung | 10 |
| 1. Staatsbürgerschaft und Religion - Konstruktion eines Forschungsgegenstandes | 21 |
| 1.1. Migration, Islam und Staatsbürgerschaft in Westeuropa | 22 |
| 1.1.1. Muslime in Europa – Stand der Forschung | 24 |
| 1.1.2. Formwandel von <i>Citizenship</i> – Stand der Debatte | 30 |
| 1.2. Elemente makrosoziologischer Theoriebildung | 36 |
| 1.2.1. Kulturtheorie und Reflexivität | 38 |
| 1.2.2. Zivilisationstheorie und Vielfalt der Moderne | 44 |
| 1.2.3. Neo-Institutionalismus und Weltgesellschaft | 50 |
| 1.3. Der religionspolitische Formwandel des europäischen Nationalstaats | 57 |
| 1.3.1. Eine idealtypische Entwicklungskonstruktion | 58 |
| 1.3.2. Methodische Prinzipien der Analyse | 60 |
| 2. Politik und Religion in der europäischen Moderne | 65 |
| 2.1. Zur religionspolitischen Kultur der europäischen Moderne | 68 |
| 2.1.1. Meta-Erzählungen der Säkularisierung | 70 |
| 2.1.2. Institutionelle Grundlagen des Systems souveräner Nationalstaaten | 76 |
| 2.2. Die religionspolitische Form des klassischen Nationalstaats | 83 |
| 2.2.1. Nationale Staatsbürgerschaft: Mitgliedschaft, Rechte, Identität | 83 |
| 2.2.2. Nationalstaat und Religion – eine Typologie | 85 |
| 2.3. Institutionelle Logiken von Religionspolitik – drei Fälle | 90 |
| 2.3.1. <i>Establishment</i> und <i>toleration</i> – Religionspolitik in Großbritannien | 91 |
| 2.3.2. <i>Laïcité</i> – Religionspolitik in Frankreich | 98 |
| 2.3.3. Staatskirchenrecht – Religionspolitik in Deutschland | 103 |
| 3. Nationalstaat und Menschenrechte in der Weltgesellschaft | 108 |
| 3.1. Zur Differenzierung von Mitgliedschaft und Rechten | 112 |

| | |
|---|-----|
| 3.1.1. Materiale und formale Rationalisierung im Völkerrecht... | 115 |
| 3.1.3. Transnationale Staatsbürgerschaft? | 127 |
| 3.2. Zur Differenzierung von Mitgliedschaft und Identität..... | 129 |
| 3.2.1. Religionsfreiheit und die Konstitution von Individualität . | 130 |
| 3.2.2. Gleichheit und die Konstitution von Kollektiven | 134 |
| 3.2.4. Multikulturelle Staatsbürgerschaft?..... | 145 |
| 3.3. Re-Institutionalisierung von Staatsbürgerschaft | 146 |
| 3.3.1. Standardisierung durch Menschenrechte..... | 147 |
| 3.3.2. Kontextualisierung von Menschenrechten | 152 |
| 4. Staatsbürgerliche Inkorporation muslimischer Immigranten | |
| in Westeuropa..... | 155 |
| 4.1. Islam und britische Religionspolitik | 163 |
| 4.1.1. Muslime im Politikfeld der "race relations" | 167 |
| 4.1.2. Re-Institutionalisierung des <i>establishment</i> | 173 |
| 4.2. Islam und französische Religionspolitik..... | 183 |
| 4.2.1. Muslime zwischen "insertion" und | |
| "intégration républicaine" | 188 |
| 4.2.2. Re-Institutionalisierung der <i>laïcité</i> | 191 |
| 4.3. Islam und deutsche Religionspolitik | 199 |
| 4.3.1. Muslime im Feld deutscher Ausländerpolitik..... | 203 |
| 4.3.2. Re-Institutionalisierung deutscher Religionspolitik | 205 |
| 4.4. Institutioneller Wandel europäischer Religionspolitik..... | 208 |
| 4.4.1. Europäisierung von Religionspolitik | 209 |
| 4.4.2. Multireligiöse Staatsbürgerschaft in Europa | 215 |
| 5. Fazit und Ausblick: Religiöse Pluralität in einer post-nationalen | |
| Konstellation | 220 |
| Anhang I: Muslimische Immigranten in Europa - | |
| demographischer Befund..... | 227 |
| Anhang II: Islam in Europa – religionssoziologische Befunde | 239 |
| Anhang III: Religionsrechte in der Weltgesellschaft – eine Übersicht..... | 245 |
| Siglenverzeichnis..... | 248 |
| Bibliographie | 250 |

Vorwort

Seit dem 11. September 2001 ist die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik in dramatischer Weise auf die Tagesordnung öffentlicher Diskussionen gerückt. Die Anschläge eines islamistischen Terrornetzwerks auf das World-Trade-Center in New York und auf das Pentagon in Washington sowie der ihnen folgende Krieg der Vereinigten Staaten von Amerika und ihrer Alliierten gegen das Taliban-Regime in Afghanistan und die erneute Eskalation des israelisch-palästinensischen Konflikts hätten die Bedeutung religiöser Rhetorik für die Legitimation von politischer Gewalt nicht deutlicher vor Augen führen können. Trotz dieser neuerlichen Aufmerksamkeit für die Themen von Religion und religiöser Pluralität sollte man jedoch nicht vergessen, daß weitreichende Veränderungen im Verhältnis von Religion und Politik bereits im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts eingesetzt haben. Die "Rückkehr der Religion", deren markantestes Datum sicherlich die Iranische Revolution von 1979 ist, greift dabei über das Auftreten islamisch-fundamentalistischer Bewegungen weit hinaus. Auch das Erstarken eines christlichen Fundamentalismus in den USA und einigen Ländern der Peripherie, der hinduistische und buddhistische Nationalismus auf dem indischen Subkontinent, ethnisch-religiöse Bürgerkriege auf dem Balkan, im Nahen Osten und in Südostasien deuten darauf hin, daß Religion zu einem latenten Faktor politischer Konflikte geworden ist und daß Politik sich zunehmend mit dem Problem religiöser Pluralität konfrontiert sieht.

Diese Veränderungen im Verhältnis von Religion und Politik im Kontext langfristiger Entwicklungsprozesse der Weltgesellschaft aus der Perspektive einer kulturtheoretisch fundierten historisch-komparativen Makrosoziologie zu beleuchten, ist das Ziel der vorliegenden Studie. Sie konzentriert sich dabei primär auf das Thema der politischen Gestaltung von religiöser Pluralität, indem sie nach dem Wandel nationalstaatlicher Arrangements von Staatsbürgerschaft und Religion fragt, der sich unter dem Eindruck der weltgesellschaftlichen Institutionalisierung der Menschenrechte im 20. Jahrhundert vollzogen hat. Exemplarisch

untersucht sie dabei die Muster der staatsbürgerlichen Inkorporation muslimischer Immigranten in den Ländern Deutschland, Frankreich und Großbritannien.

Aufgrund dieser langfristigen Perspektive werden die jüngsten Entwicklungen seit 2001 bewußt ausgeklammert. Daß jene die religionspolitischen Diskurse und Praktiken auf weltgesellschaftlicher und nationaler Ebene unmittelbar tangieren, ist unübersehbar. So scheinen sich im Zeichen der neuerlichen Popularität von Prognosen eines vermeintlichen "clash of civilizations" entlang religiöser Trennlinien gegenwärtig die völkerrechtlichen Grundlagen des internationalen Staatensystems und mithin die normative Basis der Institutionalisierung von Menschenrechten zu verändern. Ob diese Entwicklungen Anzeichen eines grundlegenden Strukturwandels der Weltgesellschaft sind oder doch eher eine Fortsetzung bereits länger anhaltender Trends darstellen, läßt sich zum jetzigen Zeitpunkt, unter dem Eindruck des Irak-Kriegs, allenfalls spekulativ beantworten. Auch die Folgen der Ereignisse von 2001 für die Inkorporation muslimischer Minderheiten in Westeuropa erscheinen ambivalent. Einerseits berichtete eine Studie der Europäischen Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit in Wien bereits wenige Monate nach den islamistischen Terrorattentaten über die Zunahme verbaler und physischer Übergriffe auf äußerlich als Muslime erkennbare Personen und Moscheen. Motiviert waren sie zumeist von fremdenfeindlichen Einstellungen und einer pauschalen Zurechnung des Terrors auf den "Islam", die durch eine teilweise stereotype Medienberichterstattung verstärkt wird und auch dem zunehmend sicherheitspolitischen Umgang mit Fragen von Asyl und Immigration zugrunde liegt.¹ Andererseits, auch das zeigt der Bericht, haben die Ereignisse in Ländern wie Deutschland, Frankreich und Großbritannien auch zu einer Intensivierung der politischen Bemühungen um eine "Integration" der muslimischen Bevölkerung geführt und den hier seit langem anstehenden Entscheidungen, etwa im Bereich der Schulpolitik, neue Impulse gegeben. In dieser unübersichtlichen Lage muß sich eine makrosoziologische Analyse langfristiger Veränderungen im Verhältnis von Religion und Politik auf die Zeit *vor* 2001 beschränken. Um so mehr bleibt allerdings zu hoffen, daß mit den Ergebnissen dieser Analyse ein soziologischer Beitrag zur Aufklärung der aktuellen Diskussion um die politische Gestaltung von religiöser Pluralität geleistet werden kann.

¹ Vgl. dazu "Islamophobia in the EU after 11 September 2001." Summary Report on behalf of the European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) by Christopher Allen and Jørgen S. Nielsen, Vienna, May 2002.

Mit dem historisch-komparativen Zuschnitt der vorliegenden Untersuchung war ein Forschungsvorhaben avisiert, das nicht ohne vielfältige institutionelle und personelle Unterstützung möglich gewesen wäre. Institutionelle Unterstützung bei der Materialsuche nach Dokumenten der UN, des Europarats und der EU habe ich insbesondere erhalten von dem Programm der European Union Social Science Information and Research Facility (EUSSIRF), das mir einen Forschungsaufenthalt an der British Library of Political and Economic Sciences der London School of Economics (1999) sowie einen weiteren Aufenthalt am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz (2000) ermöglichte, der auch vom Deutschen Akademischen Auslandsdienstes (DAAD) gefördert wurde. Dank eines Marie Curie Stipendium der EU habe ich 2002 während eines Aufenthalts am Institut de la Recherche des Sociétés Contemporaines (IRESCO) in Paris vom instruktiven Austausch mit den Mitgliedern des Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (GSRL, CNRS) profitieren können.

Nicht weniger wichtig für das Forschungsvorhaben war der Austausch mit Kolleginnen und Kollegen, die mit der Situation in den Ländern Frankreich und Großbritannien sowie mit der internationalen Menschenrechtspolitik weit- aus vertrauter sind als ich. Für hilfreiche Informationen, Anregungen und Kommentare danke ich daher für Frankreich Françoise Champion, Martine Cohen, Jean-Paul Willaime; für Großbritannien John Rex und Anthony Smith; beim Europarat Isobelle Jacques und Eva Koprolin; und bei der UNESCO Paul de Guchteneire und Ali Kazancigil. Zu danken habe ich auch allen, die mir in den verschiedenen Phasen der Arbeit kritische Kommentare zu meinen Überlegungen gegeben haben: Schirin Amir-Moazami, Clifford Geertz, Bernhard Giesen, Michael Heinig, Gritt Klinkhammer und Thomas Luckmann. Vor allem denen möchte ich danken, die teils mehrmals das Manuskript gelesen und kommentiert haben: Shmuel N. Eisenstadt, Michael Haspel, Wiebke Koenig, Nikola Tietze – und dem Betreuer meiner Arbeit, Dirk Kaesler, der mich auf meinem Weg in die Soziologie vielfach ermutigt und unterstützt hat.

Einleitung

"Wer einen Krieg der Kulturen vermeiden will, muß sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen" (Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, 2001).

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit Veränderungen des Verhältnisses von Religion und Politik im Kontext der Weltgesellschaft. Aus der Perspektive einer kulturtheoretisch fundierten historisch-komparativen Makrosoziologie analysiert sie Transformationsprozesse der Arrangements von religiöser Pluralität in europäischen Nationalstaaten. Sie deutet diese Transformationsprozesse als eine Re-Institutionalisierung von Staatsbürgerschaft und veranschaulicht sie am Beispiel der organisatorischen und symbolischen Inkorporation muslimischer Immigranten in Westeuropa.

Mit dem Fokus auf religiöse Pluralität wird ein Thema aufgegriffen, das gerade in jüngster Zeit ins Zentrum öffentlicher Aufmerksamkeit gerückt ist. Zunehmend nimmt man die Vielfalt der Religionen als eine der großen Herausforderungen zukünftiger Politik wahr. So werden in Zeitdiagnosen eines kommenden "clash of civilizations" außen- und sicherheitspolitische Prinzipien für die Gestaltung einer neuen Weltordnung nach dem Kalten Krieg aus der Analyse religiös definierter Trennlinien gewonnen. Die Orientierung an den universalistischen Ideen von Menschenrechten und Demokratie wird dabei angesichts der vermeintlichen Konfrontation säkularer und religiös grundlegender Zivilisationen für obsolet erklärt, wesentliche Wertbezüge internationaler wie nationaler Politik zur Disposition gestellt.² Andere Stimmen kritisieren solche essentialistischen Festlegungen des Charakters ganzer Zivilisationen und betonen vielmehr deren wechselseitige Abhängigkeiten sowie ihre innere Heterogenität. Die Vereinten Nationen beispielsweise optieren dezidiert für einen "dialogue of civilizations", der am universalistischen bzw. kosmopolitischen Impetus der Menschenrechte festhält und von ihnen ausgehend religiöse Pluralität friedlich zu gestalten ver-

² Zur Skepsis gegenüber dem Universalismus der Menschenrechte, die dem als erstes von Barry Buzan (1991), später vor allem von Samuel Huntington (1993) formulierten Ideologem des *clash of civilizations* innewohnt, vgl. z.B. Huntington 1997: 192-198.

sucht.³ Mit dem Verweis auf die Notwendigkeit des Dialogs ist das eigentliche religionspolitische Problem einer zukünftig zu entwickelnden Weltinnenpolitik aber nicht gelöst, sondern überhaupt erst markiert. Wie, so wird man nämlich fragen müssen, sind institutionelle Ordnungen zu gestalten, die es Weltbürgern ermöglichen, sich gegenseitig anzuerkennen und Verantwortung füreinander zu übernehmen, ohne die eigenen säkularen oder religiösen Glaubensüberzeugungen aufgeben zu müssen?

Diese religionspolitische Frage wird hier nicht direkt traktiert. Vielmehr wird der Formwandel einer spezifischen institutionellen Ordnung analysiert, die lange Zeit als unhinterfragter Rahmen der Gestaltung von religiöser Pluralität fungierte, nämlich des modernen Nationalstaats. Bis heute prägt das klassische Modell des Nationalstaat mit seiner Kopplung von politischer Organisation und kollektiver Identität die religionspolitischen Diskurse in Europa. In ihnen erinnert man sich an Autoren wie John Locke, Jean-Jacques Rousseau oder Immanuel Kant und liest deren politische Theorien – übrigens durchaus selektiv – als Begründung einer auch gegenwärtig tragfähigen institutionellen Lösung des Problems religiöser Pluralität. Das wesentliche Merkmal dieses religionspolitischen Diskurses ist die Imagination einer rigiden Trennung von "Religion" und "Politik", die im Mythos der "Säkularisierung" ihre narrative Entfaltung findet. Die zentrale religionspolitische Idee jenes Diskurses besagt folgendes: Während die Vielfalt religiöser Überzeugungen in einer privaten Sphäre zu tolerieren sei, solle sie in der Einheit einer gemeinsamen öffentlichen bzw. politischen Sphäre aufgehoben werden. Genealogisch läßt sich dieser religionspolitische Diskurs auf die Philosophie der europäischen Aufklärung zurückverfolgen, die auf die Krisenerfahrung der innerchristlichen Bürgerkriege im Europa des 17. Jahrhunderts reagierte, die Ideen der Englischen, Amerikanischen und Französischen Revolutionen vorwegnahm und mithin den Aufstieg derjenigen institutionellen Ordnung begleitete, die bis ins 20. Jahrhundert weltweit als Modell politischer Organisation fungierte: des souveränen Territorial- und Nationalstaats. Es ist diese institutionelle Ordnung und es sind die sie begründenden religionspoliti-

³ So der Grundtenor einer Reihe von Deklarationen und Resolutionen aus dem "Year of Dialogue of Civilizations", als welches die Generalversammlung der Vereinten Nationen auf eine Anregung des Präsidenten der Islamischen Republik Iran, Seyed Mohammad Khatami, das Jahr 2001 erklärt hatte; vgl. UN doc. A/45/PV.8 (21 September 1998). So auch das u.a. von Hans Küng, Amartya Sen und Richard von Weizsäcker in diesem Zusammenhang verfaßte Manifest "Crossing the Divide. Dialogue Among Civilizations" (Aboulmagd et al. 2001).

schen Ideen, die in Europa bis heute die Diskurse über religiöse Pluralität prägen und mithin den Spielraum religionspolitischer Praktiken festlegen.

Charakteristisch für die gegenwärtige Situation ist nun aber, daß das klassische Modell des europäischen Nationalstaats einem fundamentalen Formwandel unterworfen ist. Die Ursachen dieses in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einsetzenden Wandels liegen in sozialen Transformationen, als deren gemeinsamen Kern man zunächst die raum-zeitliche Entgrenzung von Kommunikation und die durch sie ermöglichte Vernetzung sozialer Praktiken, kurz: den Prozeß der "Globalisierung" betrachten kann. Die Deregulierung internationaler Finanzmärkte, die Liberalisierung internationaler Handelsregime, die Verbreitung transnationaler Wirtschaftsunternehmen, die Umstellung ihrer industriellen Produktion von fordistischen auf flexibilisierte Organisationsprinzipien und die dadurch weltweit ausgelösten Ströme der Arbeits- und Armutsmigration haben einzelne Staaten mit den Grenzen ihrer ökonomischen Steuerungskapazität konfrontiert. Auch ihre territoriale Souveränität wird zunehmend eingeschränkt, etwa durch die Vervielfältigung internationaler politischer Abhängigkeiten, den wachsenden Einfluß supranationaler Institutionen, die Entstehung transnationaler Rechtsordnungen und nicht zuletzt die Konsolidierung globaler und regionaler Menschenrechtsregime. Schließlich entziehen die kosmopolitischen Orientierungen neuer Eliten sowie die weltweite Verbreitung von Massenkonsumgütern, massenmedialen Bildwelten und Weltbildern, aber auch die Identitätspolitik ethnischer Minderheiten und transnationaler Diasporagruppen, den Symbolen nationaler Identität allmählich ihre Plausibilitätsgrundlage. So differenziert diese Phänomene der globalen Entgrenzung von Kommunikation und Vernetzung sozialer Praktiken hinsichtlich ihrer Extensität und Intensität, ihrer Geschwindigkeit und ihres lokalen *impact* zu beurteilen sind, in der einen oder anderen Weise resultieren sie alle in einer grundlegenden Veränderung der Geltungsbedingungen des klassischen Modells des Nationalstaats.⁴

Für eine am normativen Gehalt der Moderne orientierte politische Praxis stellt diese "post-nationale Konstellation" (Habermas 1996) eine immense Herausforderung dar und nötigt zu einer Aktualisierung der klassischen politischen Ordnungsvorstellungen. Vor allem die enge Verknüpfung universalistischer und partikularistischer Ideen, wie sie für die Institutionalisierung von

⁴ Die derzeit wohl umfassendste und empirisch fundierteste Diskussion dieser globalen Transformationen und ihrer unterschiedlichen Dimensionen findet sich bei Held et al. 1999: hier v.a. 14-27. Zur Konzeptionalisierung dieser Prozesse als gesellschaftliche und politische "Denationalisierung" vgl. ähnlich materialreich Beisheim et al. 1999.

Menschenrechten und demokratischem Prozeß im nationalstaatlichen Rahmen charakteristisch war, kann offenkundig nicht mehr uneingeschränkt überzeugen. Es überrascht daher nicht, daß die politische Philosophie in den vergangenen Jahrzehnten eine enorme Renaissance erfahren und die dominanten politischen Ideen der europäischen Moderne einer kritischen Revision unterzogen hat. Im Zentrum der Debatte steht dabei die Frage nach neuen, de-nationalisierten Formen der Institutionalisierung von Menschenrechten und demokratischem Prozeß. Diese Frage wird in zweierlei Hinsicht gestellt. Erstens diskutiert man, ob und wie die jenseits des Nationalstaats sich entwickelnden ökonomischen, politischen und rechtlichen Ordnungen demokratisch kontrolliert werden können, wobei die Diskussion zwischen den extremen Polen einer Verteidigung des klassischen Modells nationalstaatlicher Demokratie und der Vision einer kosmopolitischen Mehr-Ebenen-Demokratie oszilliert.⁵

Debattiert wird zweitens auch die Herausforderung der Globalisierung für politische Institutionen innerhalb des Nationalstaats. Besondere Aufmerksamkeit hat hier die Institution nationaler Staatsbürgerschaft bzw. *citizenship* oder *citoyenneté* erfahren. Gerade sie exemplifizierte schließlich die für das klassische Modell des Nationalstaats charakteristische Verknüpfung von universalistischen und partikularistischen Ideen, weil sich in ihr das Inklusionsmuster liberaler, politischer und sozialer Rechte mit dem der Zugehörigkeit zur imaginierten Gemeinschaft der Nation verband. Vor allem das Verhältnis von Rechten und Identitäten ist daher im Kontext globaler Transformation ins Zentrum politischer Kontroversen gerückt. Bereits die Kontroverse zwischen politischem Liberalismus und Kommunitarismus, die zunächst um das moraltheoretische Problem der Beziehung zwischen einem formal rationalen Prinzip der Gerechtigkeit und den miteinander konkurrierenden oder gar konfligierenden Konzeptionen guten Lebens kreiste, befaßte sich mit der demokratietheoretischen Frage, ob liberale Demokratien einer von allen Staatsbürgern geteilten ethischen Grundierung bedürften bzw. inwieweit sie für differente ethische

⁵ Zur Konzeption der "cosmopolitan democracy" vgl. beispielsweise Held 1996; ähnlich auch Zürn 1998: v.a. 329ff. Eine mittlere Position vertritt Jürgen Habermas, wenn er die zentrale Aufgabe einer "transnationalen Politik des Einholens und Einhegens globaler Netze" in einer neuen Balance zwischen politischer Öffnung und Schließung sieht, die sich etwa am politischen Integrationsprozeß der Europäischen Union orientieren kann (Habermas 1998: v.a. 134). Zur dieser Debatte um Globalisierung und Demokratie vgl. insgesamt die Beiträge in Archibugi et al. 1998 sowie in Brunkhorst / Kettner 2000.

Lebensformen offen sein könnten.⁶ Vor allem aber die Debatten um die "Politik der Anerkennung" (Taylor 1994) und "multikulturelle Staatsbürgerschaft" (Kymlicka 1995a) sind direkt auf den Formwandel des Nationalstaats und des Verhältnisses von Rechten und Identitäten bezogen. Ausgelöst durch die von Migrant*innen, indigenen Bevölkerungsgruppen und ethnischen bzw. nationalen Minderheiten zunehmend erhobenen Forderungen nach einer öffentlichen Anerkennung ihrer partikularen Identität, stellten sie die Idee der kulturellen Neutralität liberaler Demokratien in Frage, und zwar in empirischer, pragmatischer und normativer Hinsicht. Empirisch seien liberale Demokratien nie wirklich kulturell neutral, sondern wiesen unvermeidlicher Weise eine "ethische Imprägnierung" auf, die sich ihrer historischen Genese aus dem Horizont der kollektiven Identität einer partikularen Staatsbürgernation verdanke. Ebenso könnten liberale Demokratien auch aus pragmatischen Gründen, z.B. aufgrund der notwendigen Festlegung einer begrenzten Anzahl offizieller Sprachen, die nicht nur als Kommunikationsmedium, sondern auch als Symbol kollektiver Identität fungierten, nicht kulturell neutral sein. Und schließlich dürften sie dies auch aus normativen Gründen nicht sein, weil die Konstitution von Rechtspersonen bzw. autonomen Individuen nur über identitätsbildende Sozialisationsprozesse in spezifischen lebensweltlichen Kontexten erfolgen könne. Gleich ob man aus diesem Befund schließt, die liberale Konzeption gleicher individueller Rechte müsse um gruppendifferenzierte bzw. kollektive Rechte erweitert werden (so z.B. Kymlicka 1995a und Taylor 1994), oder meint, das System individueller Rechte müsse sich lediglich einen Sinn für die Vielfalt verschiedener Lebensformen und Identitäten bewahren (so z.B. Habermas 1996), die Diskussion weist auf eine Entkopplung der im Nationalstaat miteinander verbundenen universalistischen und partikularistischen Elemente der Institution der Staatsbürgerschaft hin.⁷

⁶ Für einen Überblick über diese Debatte, die in Deutschland als Kontroverse zwischen kantianischer Moral- und hegelianischer Sittlichkeitstheorie rezipiert wurde vgl. z.B. Honneth 1993; für die französische Rezeption vgl. Affichard / de Foucauld 1995.

⁷ Zur normativ geprägten philosophischen Diskussion um "multikulturelle" sowie "postnationale" und "transnationale" Staatsbürgerschaft, die zunächst v.a. auf westliche Immigrationsländer, später auch auf die post-sozialistischen Staaten und ihre jeweiligen Minderheitenlagen bezogen war vgl. Benhabib 1995; Bauböck et al. 1996; Bauböck / Rundell 1998; García / Lukes 1999; Gutmann 1992; Kymlicka 1995b; Kymlicka / Mesure 2000; Kymlicka / Norman 2000 und Mouffe 1992. Zunehmend wurde dabei auch an die Debatten anderer Disziplinen, etwa der politikwissenschaftlichen Forschung über Demokratie in "plural societies" (vgl. Young 1998 und 1999) angeknüpft. Es sei angemerkt, daß das Plädoyer für

Angesichts der eingangs skizzierten Problemanzeige würde man nun vermuten, daß die Revision von politischen Ideen der europäischen Moderne unter dem Eindruck der Globalisierung auch das Nachdenken über religiöse Vielfalt und ihre institutionellen Arrangements verändert hat. Ein cursorischer Blick auf die einschlägigen Positionen in der angesprochenen Debatte zeigt indessen, daß hier auf weiten Strecken die religionspolitischen Ideen des klassischen, nationalstaatlichen Modells liberaler Demokratien reproduziert werden. Anders als in der Debatte um nationale, ethnische oder sprachliche Vielfalt unterstellt man in bezug auf religiöse Pluralität dabei weiterhin die säkularisierungstheoretisch begründete Neutralität liberaler Demokratien. John Rawls, der in der revidierten Fassung seiner Gerechtigkeitstheorie die Grenzen der für demokratische Staatsbürgerschaft charakteristischen öffentlichen Vernunft bereits deutlich erweitert hatte, meint beispielsweise, daß religiöse Doktrinen und ihre umfassenden Theorien des Guten nur dann öffentlich auf Gehör hoffen dürften, wenn sie einen Beitrag zur allgemein verständlichen Begründung des "overlapping consensus" leisteten.⁸ Auch Jürgen Habermas, der durchaus betont, der Staat müsse, um dem egalitären Universalismus von Menschenrechten und Demokratie gerecht zu werden, Freiräume für diejenigen Praktiken kultureller Minderheiten schaffen, ohne die diese ihre eigene Identität nicht aufrechterhalten könnten, glaubte lange der Artikulation religiöser Überzeugungen und Identitäten in der öffentlichen Sphäre durch die Festlegung diskursethischer Standards Grenzen setzen zu können.⁹ Erst neuerdings mehrten sich die Stimmen, die auf die Inkonsistenz solcher Argumentationsfiguren hinweisen und eine gründlichere Reflexion religiöser Anerkennungs politik und multireligiöser Staatsbürgerschaft einfordern.¹⁰ Und so ist Habermas mittlerweile zu der Meinung gelangt, in "post-säkularen Gesellschaften" müsse sich die säkulare Seite ihrerseits um das Verständnis religiöser Sprachen bemühen, müsse die Festlegung der Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen also als eine "kooperative Aufgabe verstanden werden, die von *beiden* Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzu-

"global multiculturality" mit einer dezidierten Ablehnung eines innerwestlichen "multiculturalism" einhergehen kann; so Huntington 1997: 318.

⁸ Vgl. Rawls 1993 und 1995. Ähnlich, aber mit der geringfügigen Modifikation, daß der übergreifende Konsens für durchaus unterschiedliche religiöse Begründungen offen sein müsse, Taylor 1996: 243.

⁹ So Habermas in seinem Aufsatz zum "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat" (1996: 237-276). Ähnlich, wenngleich unter stärkerer Betonung der öffentlichen Bedeutung einer spezifischen, modernisierten Form von Religion, Casanova 1994. Zum religionstheoretischen Defizit von Habermas' deliberativer Demokratietheorie vgl. z.B. Shaw 1999.

¹⁰ Vgl. Bader 1999; Carens 2000; Parekh 2000; Spinner-Haler 2000.

nehmen" (Habermas 2001: 22). Das Phänomen religiöser Pluralität, das schon als solches den "abendländischen Säkularisierungsprozess" in Erinnerung zu rufen verlangt, erfordert also gerade angesichts des globalisierungsbedingten Formwandels des Nationalstaats eine grundlegende Revision des dominanten religionspolitischen Diskurses.

Mit der vorliegenden Untersuchung beabsichtige ich, einen soziologischen Beitrag zu dieser Diskussion um institutionelle Arrangements religiöser Pluralität zu leisten. Die Ausgangsthese meiner Untersuchung lautet, daß die oben angedeuteten globalen Transformationen das Verhältnis von "Politik" und "Religion" grundlegend verändern, daß also der Formwandel des Nationalstaats auch eine religionspolitische Dimension besitzt, die sich anhand von Veränderungen der Institution der Staatsbürgerschaft nachweisen läßt. Ziel meiner Untersuchung ist es, diesen religionspolitischen Formwandel des europäischen Nationalstaats soziologisch zu beschreiben und zu erklären und damit zur Aufklärung unreflektierter Gesichtspunkte bei der Wahrnehmung des Problems religiöser Pluralität beizutragen. Zwar bleibt dieser soziologische Zugang durchaus auf Fragen der praktischen Gestaltung institutioneller Ordnungen bezogen, gegenüber dem normativen Zugang der politischen Philosophie, gegenüber der spezifisch europäischen Deutung des normativen Gehalts der Moderne im nationalstaatlichen Rahmen und gegenüber der imaginären Trennung von "Religion" und "Politik" wird aber eine Beobachterperspektive eingenommen, die um kulturelle Dezentrierung und kritische Reflexivität bemüht ist.

Bei der theoretischen Entfaltung und der empirischen Konkretisierung dieser Ausgangsthese ließen sich nun mehrere Wege einschlagen, die im Idealfall in einem interdisziplinär angelegten Forschungsprogramm zu synthetisieren wären. Erstens läßt sich untersuchen, inwieweit Globalisierungsprozesse Strukturbedingungen für die Entstehung transnationaler religiöser Bewegungen und Organisationen schaffen. Vor allem in der Religionssoziologie widmet sich dieser Frage eine mittlerweile umfangreiche Literatur, in deren Zentrum die empirische Untersuchung fundamentalistischer Bewegungen in den verschiedenen Weltreligionen steht.¹¹ Herrschte in der Literatur zur "Rückkehr der Religion" zunächst eine modernisierungstheoretische Perspektive vor, in der diese als regressive, progressive oder retardierende Reaktion auf rapiden sozialen Wandel gedeutet

¹¹ Außerhalb der Religionssoziologie weisen Arbeiten zu Globalisierung indessen oft eine bemerkenswerte Abstinenz gegenüber religiösen Phänomenen auf; Held et al. (1999) und Beisheim et al. (1999) beispielsweise widmen sich dieser Thematik nicht einmal am Rande.

wurde, berücksichtigen neuere Erklärungsmodelle der Ordnungsvorstellungen, der symbolischen und ideologischen Repertoires, der organisatorischen Muster, Trägerschichten und Mobilisierungsformen religiöser Bewegungen zunehmend auch globale Transformationen und das Bewußtsein von Globalität.¹² In welcher Hinsicht und in welchem Ausmaß diese religiösen Reaktionen auf Globalisierung eine Herausforderung für den demokratischen Nationalstaat und seine politischen Institutionen darstellen, ist eine zweite zu klärende Frage. Dieses Themas hat sich bislang eine eher politikwissenschaftlich ausgerichtete Forschung angenommen, die insbesondere der Frage nachging, inwieweit sich transnationale religiöse Organisationen, horizontal miteinander verknüpfte transnationale religiöse Netzwerke und Diasporagemeinden demokratischer Kontrolle entziehen, Einfluß auf staatliche Akteure zu nehmen versuchen und damit zu einem Wandel politischer Institutionen beitragen.¹³ Und drittens muß man schließlich analysieren, wie staatliche Religionspolitik ihrerseits im Kontext entstehender weltgesellschaftlicher Ordnungen auf religiöse Pluralität reagiert. An welchen Ideen von "Religion" und "Säkularität", "Nation" und "Staat" orientieren sich religionspolitische Praktiken, welchen Veränderungen sind sie unterworfen und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die religionspolitische Dimensionen der Institution der Staatsbürgerschaft?

In meiner Untersuchung konzentriere ich mich auf die dritte Fragestellung, da sie, wie ich noch ausführen werde, in der soziologischen Forschung, die sich ausdrücklich mit dem Formwandel des Nationalstaats bzw. der Institution der Staatsbürgerschaft befaßt, bislang wenig Aufmerksamkeit fand.¹⁴ Meine Untersuchung zielt also auf eine Analyse der religionspolitischen Dimension nationaler Staatsbürgerschaft und ihres gegenwärtigen institutionellen Wandels. Dabei verfolge ich einen theoretischen und einen empirischen Argumentationsstrang. In theoretischer Hinsicht versuche ich eine idealtypische Entwicklungskonstruktion des religionspolitischen Formwandels des Nationalstaats zu for-

¹² Zu eher modernisierungstheoretischen Erklärungsansätzen vgl. exemplarisch Arjomand 1988; Riesebrodt 1990; Tibi 1985. Auf die enge Verschränkung von religiösen Bewegungen und der Erfahrung von Globalität hat insbesondere Roland Robertson hingewiesen; vgl. Robertson / Chirico 1985; Robertson 1987, 1989, 1993, 1994; vgl. auch Lechner 1993 sowie in systemtheoretischen Weiterführung Beyer 1994; 1998a und 1998b.

¹³ Vgl. hierzu die Beiträge in Rudolph / Piscatori 1997. Zum Zusammenhang von Globalisierung und religiöser Gewalt vgl. Juergensmeyer 1993 und 2002.

¹⁴ In diesem Zusammenhang wäre auch ein Vergleich verschiedener *issue-policies*, beispielsweise von Sprach- und Religionspolitik aufschlußreich; vgl. Bauböck 2001: 326 und Zolberg / Woon 1999. Zu sprachlicher Vielfalt als politischem Problem vgl. auch Koenig 1999a und 2001b sowie die Fallstudie zu Konflikten um Sprachpolitik in Kirgistan in Koenig 1999b.

mulieren, welche die Aporien modernisierungstheoretischer Theoreme der "Differenzierung" von "Religion" und "Politik" vermeidet. Hierfür rekonstruiere ich zunächst das Verhältnis von Staatsbürgerschaft und Religion im klassischen Modell des Nationalstaats und analysiere darauf aufbauend die Institutionalisierung universalistischer Rechte und partikularistischer Identitäten im Horizont weltgesellschaftlicher Ordnungen. Die religionspolitische Dimension des Formwandels des Nationalstaats besteht, so das zentrale Argument, darin, daß infolge der Entkopplung universalistischer und partikularistischer Elemente von Staatsbürgerschaft Religion zu einer legitimen Kategorie partikularer Identität wird, die sich innerhalb nationalstaatlicher Öffentlichkeiten mit Verweis auf weltgesellschaftlich institutionalisierte Menschenrechte politisch mobilisieren läßt. Diese Entwicklung macht perspektivisch neue, durchaus konfliktreiche Varianten religiöser Anerkennungspolitik wahrscheinlich sowie neue institutionelle Formen multireligiöser Staatsbürgerschaft erforderlich. In empirischer Hinsicht versuche ich den explanatorischen Gehalt dieser idealtypischen Analyse am Beispiel der symbolischen und organisatorischen Inkorporation muslimischer Minderheiten in Westeuropa zu demonstrieren. Dieses empirische Fallbeispiel scheint mir deswegen besonders geeignet zu sein, weil gerade die Situation muslimischer Minderheiten in liberalen Demokratien die religionspolitischen Defizite der oben angesprochenen politisch-philosophischen Debatte um Staatsbürgerschaft und kulturelle Vielfalt deutlich macht. Abgesehen von einigen Ausnahmen folgt die Diskussion hier dem dominanten religionspolitischen Diskurs, indem sie die Kämpfe um die Anerkennung muslimischer Identität als Gefährdung des "säkularen Staates" durch eine "politisierte Religion" oder gar als Anzeichen eines Zivilisationskonflikts deutet.¹⁵ Unreflektiert bleiben dabei nicht nur die noch immer prägenden religionspolitischen Charakteristika europäischer Nationalstaaten, die gewissermaßen die Plausibilitätsgrundlage des dominanten religionspolitischen Diskurses darstellen. Unreflektiert bleibt auch der veränderte weltgesellschaftliche Kontext, in dem neue Repertoires der Legitimation von Anerkennungsforderungen, auch solcher von muslimischen Minderheiten bereitgestellt werden. Beide Defizite kritisch zu reflektieren, ist daher eines der Ziele meines empirischen Argumentationsstrangs.

¹⁵ Kritisch zu dieser konventionellen Problemwahrnehmung vgl. Barbieri 1999; Carens / Williams 1996 und 1998, Modood 1994 und 1998. Besonders prägnant erscheint diese Problemdiagnose beispielsweise bei Huntington, für den die "Muslim demographic invasion" eines der Beispiele für interzivilisatorische Konflikte ist. "[S]ustained substantial immigration is likely to produce countries divided into Christian and Muslim communities", Huntington 1997: 204.

Für den Aufbau der Arbeit ergibt sich aus den vorangegangenen Überlegungen die folgende Disposition. In einem *ersten Kapitel* begründe ich den thematischen Fokus und den theoretischen Zugriff meiner Untersuchung. Zunächst spezifiziere ich die Themenstellung im Kontext der aktuellen Forschung zum Islam in Europa sowie der Debatte um Immigration und Staatsbürgerschaft. In theoretischer Hinsicht argumentiere ich, daß eine um kritische Reflexivität bemühte Soziologie eine reflexive Perspektive gegenüber den kulturellen Konstitutionsbedingungen des eigenen disziplinären Diskurses einnehmen muß, um nationalstaatliche und eurozentrische Verengungen des eigenen Begriffsapparats zu vermeiden. Vor dem Hintergrund einer solchen reflexiven Soziologie entwickle ich einen kultursoziologisch ausgerichteten begrifflichen Bezugsrahmen, der sowohl der Bedeutung nationaler bzw. zivilisatorischer Pfadabhängigkeiten als auch dem wachsenden Einfluß weltgesellschaftlicher Ordnungen Rechnung trägt. Im *zweiten Kapitel* werden dann in historisch-soziologischer Perspektive diejenigen Ideen und institutionellen Arrangements rekonstruiert, die bis heute religionspolitische Diskurse und Praktiken in Europa und mithin auch die staatsbürgerliche Inkorporation muslimischer Minderheiten bestimmen. Am Beispiel des klassischen soziologischen Diskurses der Moderne werden zunächst Grundzüge der spezifisch europäischen religionspolitischen Kultur analysiert, insbesondere die konzeptuellen Relationen und narrativen Muster, die "Religion" als eine von "Politik" separierte Sphäre konstituieren und deren Verhältnis zu den Ideen von "Staat" und "Nation" bestimmen. Sodann werden die institutionellen Projekte untersucht, die sich an jenen Ideen orientiert und in unterschiedlichen Entwicklungspfaden der staatsbürgerlichen Inkorporationsmuster einzelner europäischen Nationalstaaten resultiert haben. Hieran anschließend wird dann der gegenwärtige Formwandel des europäischen Nationalstaats auf seine religionspolitischen Aspekte hin befragt. Die weltgesellschaftlichen Faktoren, die jenen Formwandel erklären, sind Gegenstand des *dritten Kapitels*. Im Mittelpunkt meiner Analyse steht dabei die Entwicklung des globalen Menschenrechtsregimes und der in ihm formulierten kognitiven und normativen Schematisierungen, insbesondere der Ideen eines Rechts auf Religionsfreiheit und eines Rechts auf den Schutz der "Identität" von religiösen Minderheiten sowie der entsprechenden Pflichten des Staates. Das *vierte Kapitel* geht dann näher auf die organisatorische und symbolische Inkorporation muslimischer Minderheiten in Europa ein, die einerseits von den im zweiten Kapitel rekonstruierten historischen Entwicklungspfaden, andererseits von den im dritten Kapitel analysierten weltgesellschaftlichen Faktoren abhängt. Die mit der Inkorporation muslimischer Minderheiten verbundenen religionspolitischen Diskurse und Praktiken

werden dabei vergleichend am Beispiel Großbritanniens, Frankreichs und Deutschlands dargestellt. Um den Formwandel des Nationalstaats besser pointieren können, wird ergänzend auf die sich in den institutionellen Ordnungen von Europäischer Union und Europarat entwickelnden religionspolitischen Praktiken eingegangen. In einem abschließenden *Fazit* greife ich schließlich die eingangs aufgeworfene Frage nach der politischen Gestaltung der institutionellen Arrangements religiöser Pluralität wieder auf und skizziere einige Folgerungen für die soziologische wie für die öffentliche Diskussion um die Vielfalt der Religionen.

1. Staatsbürgerschaft und Religion - Konstruktion eines Forschungsgegenstandes

"Aber irgendwann wechselt die Farbe: die Bedeutung der unreflektiert verwerteten Gesichtspunkte wird unsicher, der Weg verliert sich in der Dämmerung. Das Licht der großen Kulturprobleme ist weitergezogen. Dann rüstet sich auch die Wissenschaft, ihren Standort und ihren Begriffsapparat zu wechseln und aus der Höhe des Gedankens auf den Strom des Geschehens zu blicken" (Max Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, 1904).

Die einleitend angesprochenen globalen Transformationen stellen nicht nur für die politische Philosophie, sondern auch für die Soziologie eine große Herausforderung dar. Soll sie sich an der Suche nach institutionellen Formen von Menschenrechten und Demokratie jenseits des Nationalstaats beteiligen, bedarf neben den politisch-philosophischen Ideen der Moderne auch ihr eigener Begriffsapparat einer kritischen Revision. Wie der politische Diskurs setzte auch der klassische soziologische Diskurs der Moderne die Plausibilität der institutionellen Form des Nationalstaats im Rahmen der europäischen Zivilisation voraus, die heute aufgrund globaler Transformationen gerade zur Disposition steht. Offensichtlich befindet sich die Soziologie in genau jener Lage, die Max Weber am Ende seines *Objektivitäts*-Aufsatzes als eine Zeit des Wechsels von Problemstellungen wissenschaftlicher Arbeit bezeichnet hat, eine Zeit, in der die "Bedeutung der unreflektiert verwerteten Gesichtspunkte" unsicher geworden ist (Weber 1988b [1922]: 214). Dies gilt zumal für die Bedeutung des im soziologischen Diskurs der Moderne weithin unreflektiert verwendeten Theorems der "Säkularisierung", das selbst Bestandteil der kommunikativen Konstruktion der religionspolitischen Form des europäischen Nationalstaats war. Eine soziologische Analyse des religionspolitischen Formwandels des europäischen Nationalstaats, wie ich sie hier anvisiere, bedarf daher, so die Prämisse meiner weiteren Argumentation, einer reflexiven Perspektive auf den klassischen Begriffsapparat der Soziologie.

Im folgenden skizziere ich die Implikationen dieser Prämisse für den thematischen Fokus und den theoretischen Zugriff meiner Untersuchung. In einem ersten Schritt zeige ich, daß die empirische Forschung zur Situation von Immigranten muslimischer Herkunft in Europa, so wie sie sich v.a. in der Migrationssoziologie und der politischen Soziologie der Staatsbürgerschaft entwickelt hat,

gemessen an jener Prämisse deutliche Defizite aufweist, indem sie die klassischen soziologischen Verhältnisbestimmungen von "Religion" und "Politik" weitgehend unreflektiert reproduziert (1.1.). In einem zweiten vorbereitenden Schritt expliziere ich die theoretischen Voraussetzungen, die erforderlich sind, um eine reflexive Perspektive gegenüber der eigenen Wissenschaftsgeschichte einzunehmen, die implizit eurozentrische Sicht der Moderne zu überwinden und nationalstaatliche Verengungen des klassischen Begriffsapparats einer kritischen Revision zu unterziehen (1.2.). Auf der Grundlage des damit entwickelten begrifflichen Bezugsrahmens entwerfe ich abschließend eine idealtypische Entwicklungskonstruktion des religionspolitischen Formwandels des europäischen Nationalstaats, die mir im weiteren Verlauf der Argumentation als heuristisches Modell dient (1.3.).

1.1. Migration, Islam und Staatsbürgerschaft in Westeuropa

Einer der zentralen Faktoren des Formwandels des Nationalstaats im Kontext globaler Transformationen sind Prozesse internationaler Migration, die sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts v.a. aufgrund zunehmender Disparitäten im Weltwirtschaftssystem auf globaler wie regionaler Ebene vervielfältigt und beschleunigt haben.¹⁶ Im Nachkriegseuropa der fünfziger und sechziger Jahre waren die Muster internationaler Migration dabei v.a. arbeitsmarktpolitisch bedingt; der unter den Bedingungen rapiden wirtschaftlichen Wachstums entstandene Arbeitskräftemangel im nördlichen Europa sollte durch Anwerbung von "Gastarbeitern", vor allem aus den Mittelmeerländern, teils aber auch aus den ehemaligen Kolonien, ausgeglichen werden. In enger bilateraler Abstimmung mit den Regierungen jener Staaten und unter maßgeblicher Beteiligung der interessierten Wirtschaftsunternehmen wurden Migrationssysteme etabliert, deren wichtigste organisatorische Prinzipien in der Rotation von Gastarbeitern und ihrer kontrollierten ökonomischen Inklusion bei weitgehender politischer Exklusion bestanden. Im Zuge der Weltwirtschaftskrise von 1973/74 änderte sich dieses Muster in zweifacher Hinsicht. Zum einen gingen die westeuropäischen Regierungen nunmehr zu einer tendenziell restriktiven Immigrationspolitik über, indem sie Anwerbestops verhängten, den Arbeitsmigranten bei Rückkehr in ihre Herkunftsländer finanzielle Prämien in Aussicht stellten und in den achtziger

¹⁶ Zum Phänomen internationaler Migration vgl. umfassend Castles / Miller 1993 sowie Held et al. 1999: 283-326. Vgl. im folgenden exemplarisch zu Deutschland, dem wichtigsten Zielland internationaler Migration in Europa, Münz / Seifert / Ulrich 1999: v.a. 42-59.

Jahren auch die zunehmenden Flüchtlingsbewegungen durch eine verschärfte Asylpolitik zu kontrollieren versuchten. Bei vermehrt einsetzendem Familiennachzug verfestigte sich aber zum anderen der Aufenthaltsstatus der in Europa lebenden Gastarbeiter und Asylbewerber, so daß sich die europäischen Regierungen zunehmend mit praktischen Problemen der "Integration" von Einwanderern konfrontiert sahen. Es sind genau diese Debatten um Immigrations- und Integrationspolitik, die in Europa den politischen Kontext für die Entstehung der Soziologie der Migration und der ethnischen Beziehungen darstellten, die ihr gleichzeitig aber auch eine spezifische Problemwahrnehmung vorgaben.¹⁷ Schwerpunkt der Forschungen waren hauptsächlich Fragen der individuellen "Assimilation" bzw. "Akkulturation" der immigrierten Minderheiten sowie der ethnischen Vorurteile und rassistischen Einstellungen der sogenannten Mehrheitsgesellschaft. Eine kritische Distanz gegenüber dieser politisch geprägten Problemwahrnehmung gewann man erst in den neunziger Jahren, als auch komparative Untersuchungen zu den staatlichen Reaktionen auf internationale Migration und v.a. zu den durch sie ausgelösten Wandlungsprozessen von politischer Organisation und kollektiver Identität im Nationalstaat entstanden.

In dieser Situation hätte man nun erwarten können, daß auch die religionspolitische Form des Nationalstaats, das jeweilige Verhältnis von "Religion" zu politischer Organisation und kollektiver Identität, zum Gegenstand makrosoziologischer Analysen gemacht würde. Schließlich gehörte zu den demographischen Veränderungen, welche die angesprochenen Prozesse internationaler Migration nach sich zogen, nicht zuletzt auch die Entstehung einer zahlenmäßig signifikanten muslimischen Minderheit in Westeuropa. Etwa sieben Millionen Muslime leben gegenwärtig in den Ländern der Europäischen Union, davon die Mehrheit in Großbritannien, Frankreich und Deutschland (vgl. *Anhang I*, v.a. *Tabellen 1, 2 und 5*).¹⁸ Seit den siebziger Jahren bildeten sich in Gestalt von Moscheevereinen, Koranschulen, islamischen Dachverbänden etc. muslimische

¹⁷ Die Bedeutung der in den achtziger Jahren einschlägigen Arbeiten von John Rex (England), Gérard Noriel (Frankreich), Hans-Joachim Hoffman-Nowotny (Schweiz) sowie in Deutschland von Hartmut Esser und Friedrich Heckmann, um nur die wichtigsten zu nennen, bestand v.a. darin, ein Bewußtsein dafür zu schaffen, daß Europa zu einem Einwanderungskontinent geworden war, und damit die eher in den traditionellen Einwanderungsländern wie den USA, Australien und Kanada entwickelte Migrationssoziologie auch in Europa zu etablieren. Zu den gleichwohl bleibenden Problemen der engen Verflechtung von Integrationspolitik und Integrationsforschung vgl. den Forschungsüberblick bei Favell 2001; zum politischen Kontext der deutschen Migrationssoziologie, der bis in die neunziger Jahre hinein im politischen Konsens bestand, Deutschland sei "kein Einwanderungsland", vgl. pointiert Bade 1994.

¹⁸ Zu der im folgenden skizzierten Geschichte muslimischer Minderheiten im Nachkriegs-europa vgl. die Übersicht bei Dassetto 1996: 332-342.

Organisationen auf lokaler, nationaler und europäischer Ebene, und zunehmend erhoben Musliminnen und Muslime individuelle wie kollektive Forderungen nach öffentlicher Anerkennung ihrer religiösen Identitäten. Spätestens seit 1989, also nach der Publikation der *Satanischen Verse* von Salman Rushdie und der ersten sogenannten *foulard-* bzw. Kopftuch-Affäre in Frankreich war "Religion" zu einem zentralen Thema öffentlicher Diskurse um die "Integration" von Immigranten geworden. Regierungen, Parlamente und Gerichte befaßten – und befassten – sich mit der religionspolitischen Frage, wie die allmähliche Institutionalisierung des Islam in Europa reguliert werden könne und solle.

Daß dennoch der in diesen Diskursen und Praktiken sich andeutende religionspolitische Formwandel des europäischen Nationalstaats kaum aus der Perspektive einer wie auch immer theoretisch fundierten makrosoziologischen Wandlungstheorie untersucht wurde, ist daher erklärungsbedürftig. Dies gilt sowohl für das migrations- und religionssoziologische Forschungsfeld, in dem man sich dezidiert der Situation muslimischer Minderheiten in Europa widmete (1.1.1.), dies gilt aber nicht weniger für das Forschungsfeld der politischen Soziologie, die sich mit Veränderungen der Institution der "Staatsbürgerschaft" im Zuge internationaler Migration befaßt hat (1.1.2.). Im folgenden argumentiere ich, daß der Grund für diese Forschungslücke in der weitgehend unreflektierten Übernahme klassischer Topoi des soziologischen Diskurses über "Religion" und "Politik", insbesondere des Theorems der "Säkularisierung" besteht.

1.1.1. Muslime in Europa – Stand der Forschung

Die Forschungsliteratur zu muslimischen Minderheiten in Westeuropa ist, vor allem in ihrer Anfangsphase in den siebziger Jahren, disziplinär nicht eindeutig abgegrenzt; soziologische Untersuchungen bilden nur einen Teil des Forschungsfeldes, das neben religions- bzw. islamwissenschaftlichen und politologischen auch pädagogische und theologische Zugänge umfaßt. Ferner ist, wie bereits angedeutet, die Forschung gerade in ihrer Anfangsphase hinsichtlich ihrer erkenntnisleitenden Interessen hochgradig von den Parametern des jeweils dominanten öffentlichen Diskurses geprägt gewesen. Erst im Laufe der neunziger Jahre beginnen sich Forschungsperspektiven zu kristallisieren, die bewußt an die Problemstellungen der jeweiligen Disziplin anschließen und eine größere Unabhängigkeit von öffentlichen Problemwahrnehmungen gewinnen. In meiner Darstellung dieser Entwicklung konzentriere ich mich im folgenden auf die allmähliche Entstehung einer dezidiert soziologischen Forschung zur Situation muslimischer Minderheiten (a). In dem Maß, in dem diese Entwicklung auch

Veränderungen der sozialen Wirklichkeit widerspiegelt, kann sie bereits einer ersten Orientierung über den allmählichen Prozeß der Inkorporation muslimischer Minderheiten dienen, auf den ich in *Kapitel 4* näher eingehe. Primär geht es mir an dieser Stelle aber um die Frage, inwieweit von der Forschung auch die staatlichen Reaktionen auf die Anerkennungsforderungen muslimischer Minderheiten und mithin der religionspolitische Formwandel der europäischen Nationalstaaten thematisiert wurden (b).

(a) Folgt man der von Nikola Tietze vorgeschlagenen Periodisierung und Systematisierung der empirischen Forschungsliteratur über den Islam in Europa (Tietze 2001: 20-43), so hat sich die Literatur in zeitlicher Abfolge mit drei charakteristischen Formen des Islam befaßt: dem Islam der "Ausländer", dem "transplantierten" Islam der Einwanderer und dem "transformierten" Islam der jungen europäischen Musliminnen und Muslime.¹⁹ In der ersten Phase, die bis in die siebziger Jahre (1973/1974) reicht, nahm man den Islam insbesondere in Deutschland, aber auch in anderen europäischen Ländern im wesentlichen als ein ausländisches Phänomen wahr. Dies kann schon deswegen nicht überraschen, weil die zumeist männlichen muslimischen Gastarbeiter ihren Aufenthalt ja selbst zunächst unter dem Vorbehalt der erwarteten Rückkehr in die Türkei, nach Algerien, Tunesien oder andere Herkunftsländer gestaltet hatten. Das öffentliche Interesse an der allmählichen Institutionalisierung des Islam war recht gering, da die minimalen Forderungen, die von den Muslimen erhoben wurden – etwa nach der Einrichtung von Gebetsräumen am Arbeitsplatz, der Freistellung an religiösen Feiertagen, *halal*-Speisen in den Betriebskantinen u.ä. – weder bei den Unternehmen noch bei den staatlichen Behörden auf nennenswerten Widerstand, gelegentlich sogar auf wohlwollende Unterstützung stießen. Daß auch das soziologische Interesse an religiösen Identitäts- und Organisationsformen der Arbeitsmigranten nicht sonderlich ausgeprägt war, ist aber nicht zuletzt auf die in der Migrationssoziologie vielfach anzutreffende Unterstellung zurückzuführen, mit der individuellen "Assimilation" bzw. "Akkulturation" der

¹⁹ Während Tietze in ihrem detaillierten Überblick über die französische und deutsche Forschung zum europäischen Islam vor allem die Besonderheiten der jeweiligen nationalen Problemwahrnehmung pointiert, geht es mir an dieser Stelle zunächst nur um eine grobe Skizze der allgemeinen Forschungsentwicklung, wie sie sich in den meisten europäischen Staaten beobachten läßt.

Immigranten sei in der Regel auch eine gewissermaßen nachholende "Säkularisierung" ihrer Lebensführung zu erwarten.²⁰

Demgegenüber rückte in einer zweiten Phase eine neue Form des Islam in den Blick: der Islam der Einwanderer. Seit den späten siebziger Jahre stellten sich für muslimische Immigranten in Europa infolge des vermehrten Familiennachzugs und des allmählichen Schwindens der Rückkehrorientierung eine Reihe neuer Fragen der praktischen Gestaltung religiöser Lebensführung, etwa im Bereich des Moscheebaus, der Erziehung, des Ehe- und Erbrechts und der Bestattung. Zunehmend gründeten die muslimischen Minderheiten in den westeuropäischen Ländern eigene Institutionen, und zunehmend wurden sie damit auch zum Gegenstand öffentlicher Diskurse. Diesen galt der Islam jedoch entweder als eine wesensmäßig "traditionelle" Religion, deren Transplantation in das "säkularisierte" Europa ein Hindernis der "Integration" von Immigranten darstellte, oder gar als eine Vorstufe extremistischer politischer Orientierungen – ein Wahrnehmungsschema, das unter dem Eindruck der Iranischen Revolution (1979), des anhaltenden Konflikts im Nahen Osten und des v.a. in den westlichen Medien reproduzierten Topos der islamisch-fundamentalistischen "Bedrohung" eine hohe Plausibilität für sich in Anspruch nehmen konnte.²¹ Auch die wissenschaftliche Forschung dieser Phase behandelte den Islam der Einwanderer daher zumeist als ein integrationspolitisches "Problem".²² Aufgrund einer entsprechenden öffentlichen Nachfrage war diese Forschung v.a. von den disziplinären Perspektiven der Politologie, der interkulturellen Pädagogik und der neu entstandenen Migrationssoziologie geprägt. Das wissenschaftliche Erkenntnisinteresse richtete sich dabei auf die Frage, inwieweit muslimische Identitäten und Organisationen der "Integration" von Einwanderern in die Mehrheitsgesellschaft förderlich waren oder diese eher behinderten. So betonten die belgischen Soziologen Félice Dassetto und Albert Bastenier, die den Begriff des "islam transplanté" geprägt haben (Bastenier / Dassetto 1984), in ihrer kritischen Analyse dieser Forschungsphase, daß der wissenschaftliche Diskurs über den

²⁰ Diese implizit säkularisierungstheoretische Annahme hat vielfältige wissenschaftsgeschichtliche Wurzeln. Eine von ihnen liegt in der klassischen amerikanischen Migrationssoziologie, v.a. den empirischen Untersuchungen der veränderten Lebensformen katholischer Migranten aus Irland, Italien und Polen; Thomas und Znaniecki beispielsweise führte die Gründung katholischer Einwanderergemeinden vornehmlich auf deren soziale Funktionen zurück, unterstellten dabei aber eine Abnahme ihrer "religiösen" Relevanz; vgl. Thomas / Znaniecki 1927: 1523-1549.

²¹ Zu diesem Topos vgl. kritisch v.a. Said 1981 und Esposito 1992.

²² Vgl. exemplarisch für Frankreich Kepel 1987; für Deutschland vgl. etwas später noch Heitmeyer et al. 1997.

Islam an den sozialen Kämpfen um die Definition der Situation muslimischer Minderheiten selbst beteiligt war und aus diesem Grund selbst Gegenstand soziologischer Reflexion sein sollte (vgl. Dassetto / Bastenier 1991).

Diese integrationspolitische Fixierung der Forschung lockerte sich erst in einer dritten Phase, in der die Konfiguration eines transformierten, europäischen Islam ins Zentrum des politischen und wissenschaftlichen Interesses rückte. Der Beginn dieser Phase ist durch die Konflikte um Salman Rushdie und die *foulard*-Affäre in Frankreich markiert, die zeigten, daß die in Europa sozialisierten Einwandererkinder, die sogenannte zweite bzw. dritte Generation zwar nicht mehr unbedingt dem traditionellen Islam ihrer Herkunftsfamilien anhängen, durchaus aber eigene Formen islamischer Identitäten ausbildeten. Zwar interessierte man sich weiterhin auch für die Attraktivität des islamischen "Fundamentalismus" unter diesen Jugendlichen. Doch nicht zuletzt unter dem Einfluß der britischen *postcolonial studies* entstanden nun auch Untersuchungen, die gegenüber den stereotypen Wahrnehmungsmustern des Islam gerade dessen innere Vielfalt und die Dynamik muslimischer Religiosität in Europa herausstellten. Charakteristisch für die entsprechende soziologische Forschung ist insbesondere, daß sie den engen Rahmen der Migrationssoziologie verläßt und den Islam in den begrifflichen Kategorien und mit Hilfe der Forschungsmethoden der neueren Religionssoziologie zu interpretieren versucht. Mit anderen Worten: Der Islam erscheint hier nicht mehr nur als Teil der ethnischen Herkunftskultur von Immigranten, sondern als eine spezifisch moderne Form religiöser Lebensführung, die den Trends der De-Institutionalisierung religiöser Autoritäten, der Individualisierung religiöser Praktiken und der Entwicklung hybrider Identifikationsmuster nicht anders unterworfen ist als die Formen moderner Religiosität der mehrheitlich christlichen Bevölkerung in Westeuropa (vgl. *Anhang II*).²³

(b) Inwieweit hat die hier nur grob skizzierte Forschung sich nun für die Reaktionsmuster europäischer Staaten auf die Präsenz muslimischer Minderheiten und den sich darin abzeichnenden religionspolitischen Formwandel des Nationalstaats interessiert? Blickt man auf die Literatur, die den ersten beiden Phasen zuzuordnen ist, so muß die Antwort aufgrund der Dominanz der integrationspolitischen Problemwahrnehmung negativ ausfallen. Erst in der dritten Phase, also etwa in den neunziger Jahren, beginnt eine ernsthafte Auseinander-

²³ Zu Muslimen in Großbritannien vgl. Lewis Ph. 1994; Joly 1995; in Frankreich Césari 1997; zu Italien Saint-Blancat 1995; in Deutschland Klinkhammer 2000 und Nökel 2002; vergleichend zu jungen muslimischen Männern in Deutschland und Frankreich Tietze 2001. Vgl. allgemein auch Abedin / Sardar 1995 und Dassetto 1996.

setzung mit der Frage nach dem wechselseitigen Verhältnis der öffentlichen Anerkennungsforderungen von Musliminnen und Muslimen zu den politischen Institutionen der europäischen Nationalstaaten. Zunächst wurde die Diskussion dieser Frage unter dem Einfluß der in der *Einleitung* skizzierten politisch-philosophischen Kontroversen um "Identitätspolitik" und "Multikulturalismus" hochgradig normativ geführt, wobei die deutschsprachige Diskussion oftmals einen dezidiert juristischen Fokus auf die Stellung des Islam im "säkularen Rechtsstaat" einnahm.²⁴ Zunehmend wurde die integrationspolitische Ausrichtung der Forschung aber kritisiert und auf die Bedeutung der Konflikte um die "Integration" muslimischer Minderheiten für den langfristigen Wandel institutioneller Arrangements religiöser Pluralität hingewiesen. Vor allem in Großbritannien und den Niederlanden, aber auch in Frankreich und Belgien entwickelte sich allmählich eine dezidiert soziologische Perspektive auf muslimische Anerkennungsforderungen und die darauf reagierende staatliche Religionspolitik.²⁵ Für einzelne Staaten liegen entsprechende Fallstudien vor, und auch komparatives Material zu den rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen der Institutionalisierung des Islam wurde zusammengetragen.²⁶ Eine theoriegeleitete Forschung zu den religionspolitischen Reaktionen auf die Anerkennungsforderungen muslimischer Minderheiten und den dadurch neu entstehenden institutionellen Arrangements religiöser Pluralität befindet sich indessen noch in den Anfängen.

Daß die genauen Umstände, die jene religionspolitischen Reaktionen erklären und mithin ein besseres Verständnis der Situation muslimischer Minderheiten ermöglichen würden, noch wenig erforscht sind, ist auch das Urteil einer niederländischen Gruppe von Soziologen: "Relatively little is known about the precise reactions of society, what obstacles to the advance of Muslim institutions it throws up or removes, or how these reactions can be explained" (Rath et al. 2001: 259). Sie hat in den neunziger Jahren eine komparative Studie zur

²⁴ Vgl. beispielsweise Bielefeldt 1998.

²⁵ Ein grundsätzliches "réexamen de la relation entre le religieux et le politique dans l'espace public" fordert angesichts der Präsenz muslimischer Minderheiten beispielsweise Leveau 1994: hier 167; vgl. auch Bastenier 1994: v.a. 106; in der britischen Soziologie vgl. Rex 1994 und 1996: 216-240.

²⁶ Für Einzelfallstudien zu Großbritannien vgl. beispielsweise Lewis, Ph. 1994; zu Frankreich Etienne 1989; Lamchichi 1999 sowie von Krosigk 1999; vergleichend zu Großbritannien und Frankreich Cohen 1997. Einen einschlägigen Überblick über den Prozeß der Institutionalisierung des Islam und seine politischen Rahmenbedingungen gibt Nielsen 1992. Vgl. materialreich auch Gerholm / Lithman 1988: v.a. 8-143; Koningsveld / Shadid 1996 und 2002; Lewis, B. / Schnapper 1994; Nonneman et al. 1996; Shadid / Koningsveld 1991 und 1995; Vertovec / Peach 1997.

Institutionalisierung des Islam in Großbritannien, Belgien und den Niederlanden durchgeführt, welche den in meiner Untersuchung verfolgten Forschungsinteressen am nächsten kommt und daher kurz skizziert sei.²⁷ In ihrer Studie formuliert die niederländische Autorengruppe ein Modell der Institutionalisierung des Islam, dessen Schwerpunkt auf den Beziehungen zwischen Musliminnen und Muslimen und den politischen Institutionen und Akteuren der jeweiligen Aufnahmegesellschaft liegt. Um die länderspezifische Etablierung muslimischer Institutionen in den Bereichen von Religion, Recht, Politik, Erziehung, Gesundheitswesen usw. zu erklären, unterscheiden sie zwei Gruppen von Faktoren (Rath et al. 2001: 9ff.). Die erste bezieht sich auf solche Faktoren, die bei den muslimischen Bevölkerungsgruppen selbst zu verorten sind und zu denen – gewissermaßen als notwendige Bedingung für die Institutionalisierung des Islam – deren öffentliche Anerkennungsforderungen, aber auch die Einflußnahme ausländischer Regierungen, wie beispielsweise des türkischen Amtes für Religionsangelegenheiten (*Diyanet*), und internationaler muslimischer Organisationen gehören. Die zweite Faktorengruppe umfaßt demgegenüber Charakteristika der jeweiligen Aufnahmegesellschaft, also Gesetzgebung, Rechtsprechung, Verwaltung, aber auch den Einfluß kirchlicher oder weltanschaulicher Organisationen, die Bedeutung von Medien und – wie angesichts der oben erwähnten Charakteristika des Forschungsfeldes zum Islam in Europa nicht anders zu erwarten – auch der jeweiligen akademischen Forschung, da diese besonders prägnant die im öffentlichen Diskurs artikulierten religionspolitischen Ideen zum Ausdruck bringt. Das Ergebnis dieser Studie lautet: "[T]he outcome of the process of institutionalization is to a far greater degree determined by the societies in which Muslims settle, than by the Muslims themselves. In this sense, every society gets the brand of Islam it deserves" (Rath et al. 2001: 287).

Meine Untersuchung schließt thematisch insofern an dieses Forschungsprojekt an, als ihr Fokus ebenfalls weniger auf den Charakteristika muslimischer Minderheiten als vielmehr auf den religionspolitischen Rahmenbedingungen

²⁷ Vgl. Rath et al. 2001 sowie die Vorstudien zu dieser Untersuchung in Dwyer / Meyer 1995 sowie Rath et al. 1991 und 1999. Der politische Kontext dieser Studie ist die in den späten neunziger Jahren einsetzende Kritik an der auf die Gesetzgebung der *Minderhedennota* von 1983 zurückgehende Minderheitenpolitik der niederländischen Regierung, die als Katalysator der Anerkennung des Islam diente; vgl. dazu Rath et al. 2001: 269f. und zur niederländischen Minderheitenpolitik allgemein Entzinger 1994. – Zwei amerikanische Politologen, Christopher J. Soper, und Joel Fetzer, arbeiten gegenwärtig an einem ähnlichen Forschungsprojekt zu den Ländern Großbritannien, Frankreich und Deutschland; soweit bisher ersichtlich, betonen sie insbesondere die jeweiligen Staat-Kirche-Beziehungen als Faktor der unterschiedlichen Inkorporationsmuster muslimischer Minderheiten; vgl. Soper / Fetzer 2003.

ihrer Einbeziehung in die europäischen Nationalstaaten liegt. Das Untersuchungsdesign der angesprochenen Studie modifiziere ich jedoch an wesentlichen Punkten. Indem ich nach den historischen und institutionellen Kontexten religionspolitischer Formen frage, behandle ich erstens die religionspolitischen Rahmenbedingungen der Institutionalisierung des Islam nicht als unabhängige sondern als abhängige Variable. Und zweitens untersuche ich die religionspolitische Form des europäischen Nationalstaats hinsichtlich ihrer Veränderung in der *longue durée* der europäischen Geschichte; der Prozeß der Institutionalisierung des Islam bzw. der Inkorporation muslimischer Minderheiten in Europa dient mir insofern als Indikator eines allgemeinen religionspolitischen Formwandels des Nationalstaats, den ich aus der Perspektive einer historisch-komparativen Makrosoziologie zu analysieren versuche.

1.1.2. Formwandel von *Citizenship* – Stand der Debatte

Wenn das Thema des religionspolitischen Formwandels des Nationalstaats im Forschungsfeld zu muslimischen Minderheiten in Europa kaum traktiert wurde, hat sich seiner dann die politische Soziologie angenommen? Dies ließe sich zunächst deswegen vermuten, weil sich neben der Migrationssoziologie seit den neunziger Jahren gerade diese Teildisziplin für die öffentlichen Kontroversen um Immigrations- und Integrationspolitik in Europa interessiert gezeigt hat. Im Zentrum der Forschungsdebatte stand hier der institutionelle Wandel von "Staatsbürgerschaft", die als geeigneter Indikator für den allgemeinen Formwandel des europäischen Nationalstaats gesehen wurde, sofern sie dessen institutionelle Form gleichsam *in nuce* abbildete. Nach einer vorläufigen Klärung des begrifflichen Zusammenhangs von Staatsbürgerschaft und Nationalstaat skizziere ich im folgenden die m.E. zentralen Fragestellungen dieser Debatte um den institutionellen Wandel von Staatsbürgerschaft (a), um zu fragen, inwieweit in ihr eben auch die religionspolitischen Dimensionen des Formwandels des Nationalstaats behandelt wurden (b).

(a) In meinem Überblick über die soziologische Forschungsdebatte zur Staatsbürgerschaft gehe ich davon aus, daß die institutionelle Form des Nationalstaats sich durch die Kopplung einer spezifischen Form politischer Organisation, dem souveränen Territorialstaat, mit einer spezifischen Form kollektiver Identität, der Nation, auszeichnet. Staatsbürgerschaft (*citoyenneté / citizenship*), verstanden als das Set institutionalisierter Relationen zwischen politischem Gemeinwesen und Individuum, ist ihrer klassischen Idee nach unmittelbar auf die institutionelle

Form des Nationalstaats bezogen und umfaßt daher ebenfalls zwei Aspekte. Erstens die organisatorische Inkorporation, also die Einbeziehung von Individuen in die politische Organisation qua Mitgliedschaft (Staatsangehörigkeit bzw. *nationalité*) und Rechten, sowie der an sie geknüpften politischen Partizipationschancen; und zweitens die symbolische Inkorporation, also die Einbeziehung von Individuen in die imaginierte Gemeinschaft der Nation. Mit dieser vorläufigen Begriffsbestimmung von Staatsbürgerschaft schließe ich an Charles Tillys Konzept der *citizenship* als eines Sets institutionalisierter Relationen zwischen dem Staat und einer spezifischen Kategorie von Individuen an (Tilly 1995: 8; 1999a: 252), erweitere sie aber aus noch zu erläuternden theoretischen Gründen (vgl. 1.2.1.) um die symbolische bzw. kulturelle Dimension nationaler Identität.²⁸

Vor allem in der französischsprachigen Literatur zu *citoyenneté*, deren Vokabular bis heute weitgehend von der politischen Semantik der Französischen Revolution und ihrer Konzeption der Nation als einer Gemeinschaft von Staatsbürgern geprägt ist, läßt sich der enge Bezug der Idee der Staatsbürgerschaft zur institutionellen Form des Nationalstaats erkennen.²⁹ Er ist aber auch für die auf Thomas H. Marshall zurückgehende soziologische Theorie der *citizenship* prägend, in der diese als Mechanismus einer allmählichen, über die sukzessive Garantie liberaler, politischer und sozialer Rechte erfolgenden Inklusion von Individuen in die "gesellschaftliche Gemeinschaft" des Nationalstaats gedeutet wurde, der die Funktion gesellschaftlicher "Integration" erfülle.³⁰ In der klassischen Idee der Staatsbürgerschaft wird also weitgehend unhinterfragt die Kongruenz organisatorischer und symbolischer Inkorporationsmuster, von politischer Organisation und kollektiver Identität unterstellt. Die zentralen Forschungsfragen der gegenwärtigen Debatte in der politischen Soziologie betreffen nun demgegenüber die Dekomposition der organisatorischen und symbolischen

²⁸ Zum Begriff der Nation als einer "imagined community" vgl. Anderson 1983.

²⁹ Die Konzeption der Nation als einer "communauté des citoyens" hat v.a. Dominique Schnapper (1994) vertreten, die als Soziologin selbst aktiv an der Formulierung der französischen Integrationspolitik beteiligt war; vgl. Schnapper 1991. Zur politischen Diskussion um *citoyenneté* in Frankreich vgl. auch Wihtol de Wenden 1988 und Costa-Lacoux 1989.

³⁰ Zu Marshalls Konzeption der Inklusion sozialer Klassen in eine integrierte nationale Gemeinschaft im dreistufigen Prozeß der Institutionalisierung liberaler, politischer und sozialer Rechte, welcher der allmählichen Entwicklung des liberalen Rechtsstaats über den demokratischen Staat hin zum Wohlfahrtsstaat korrespondiert, vgl. Marshall 1964; vgl. ähnlich Bendix 1977 [1964] und in direktem Anschluß an Marshall Talcott Parsons' Analyse des *civil rights movements* (1967) und seine Konzeption der Inklusionspotentiale der modernen "societal community" (1972 [1971]: 188-190). Zur Bedeutung von Marshalls integrations-theoretische Fassung des *citizenship*-Begriffs für die gegenwärtige Debatte vgl. Bulmer / Rees 1996 und kritisch zu diesem integrationstheoretischen Fokus Holz 2001.

Dimensionen von Staatsbürgerschaft und mithin einen grundlegenden Formwandel des Nationalstaats.³¹

In der Forschungsdebatte zum institutionellen Wandel von nationaler Staatsbürgerschaft im Kontext internationaler Migration lassen sich v.a. drei Fragerichtungen unterscheiden. Gegenstand einer ersten Kontroverse ist die Frage nach dem Verhältnis von Mitgliedschaft (Staatsangehörigkeit) und nationaler Identität. In einer Reihe komparativer Studien wurde dabei zunächst untersucht, inwieweit die rechtlich kodifizierten Kriterien des Zugangs zu Staatsangehörigkeit spezifische Codes nationaler Identität widerspiegeln. Insbesondere der Vergleich zwischen der Immigrationspolitik Frankreichs und Deutschlands und ihrer jeweiligen Einbürgerungsquoten diente dabei der Profilierung des Arguments, daß die Unterschiede zwischen einem auf dem *ius soli* bzw. *ius sanguinis* basierenden Staatsangehörigkeitsrecht auf jeweils spezifische kulturelle Ideen der "Nation", dort eine "politische" hier eine "ethnische", zurückzuführen seien (vgl. v.a. Brubaker 1992).³² Dieses Argument wird in der Forschung jedoch zunehmend bestritten, einerseits weil sich in der langfristigen Perspektive eine Konvergenz des Staatsangehörigkeitsrechts westlicher Staaten in Richtung einer Kombination von Geburts- und Abstammungskriterien abzeichnet, spezifische Codes nationaler Identität also an Einfluß verlieren, andererseits weil Immigranten zunehmend unabhängig vom Rechtsstatus des Staatsangehörigen in das System individueller Rechte einbezogen und damit organisatorisch inkorporiert werden.³³ An genau dieses Argument, das auf eine Konzeption postnationaler Staatsbürgerschaft hinausläuft, schließt eine zweite Kontroverse an, die nach dem Verhältnis von Rechten sowie politischen Partizipationsformen einerseits und den kollektiven Repräsentationen der "Nation" andererseits fragt. Die leitende Forschungsfrage bestand hier zunächst darin, inwieweit historisch gewachsene Codes nationaler Identität spezifische Modelle staatlicher Integrationspolitik und staatsbürgerlicher Anerkennungsforderungen nach sich zögen. Dieses Erklärungsmuster wird zumeist im inner-europäischen Vergleich von Frankreich und Großbritannien, v.a. aber durch die

³¹ Zum Forschungszusammenhang von Immigration und Staatsbürgerschaft vgl. v.a. Brubaker 1989; Castles / Davidson 2000; García / Lukes 1999; Joppke / Lukes 1999. Für einen Überblick über die Rezeption der zunächst v.a. im angelsächsischen Raum geführten *citizenship*-Debatte in der deutschsprachigen Soziologie vgl. Holz 2000.

³² Vgl. auch Kastoryano 1996.

³³ Für die empirische Grundlage des ersten Arguments vgl. die komparative Analyse der juristischen Regeln des Staatsangehörigkeitsrechts in westlichen Staaten bei Weil 1998 und 2001: v.a. 34; zu den Rechten von nicht-naturalisierten Immigranten mit verfestigtem Aufenthaltsstatus vgl. Joppke 2001b: v.a. 60.

Kontrastierung der französischen Reaktionen auf immigrationsbedingte Pluralisierung mit denen traditioneller Einwanderungsländer wie den USA, Kanada und Australien zu erhärten versucht. Verlange man von den Immigranten in Frankreich die individuelle Assimilation an die universalistische Gemeinschaft der Staatsbürger, so werde in Ländern mit expliziter oder impliziter "Multikulturalismus"-Politik die je partikulare Gruppenidentität von Immigranten und Minderheiten anerkannt und durch besondere institutionelle Arrangements geschützt.³⁴ Gegenüber dieser Forschungsperspektive wird indessen zunehmend festgestellt, daß die integrationspolitischen Reaktionen westlicher Staaten auf Immigration weniger auf historisch gewachsene nationale Identitäten, sondern vielmehr auf die ideologische Konstruktion nationaler "Modelle" zurückzuführen seien.³⁵ Darüber hinaus wird auch beobachtet, daß unabhängig von solchen "Modellen" alle westlichen Staaten gleichermaßen dazu tendieren, die durch Immigration ausgelöste Pluralisierung der Gemeinschaft der Staatsbürger hinzunehmen, das System der Rechte um "kulturelle Rechte" zu ergänzen, Anti-Diskriminierungspolitiken zu entwickeln, kurz: Formen multikultureller Staatsbürgerschaft auszubilden.

Akzeptiert man die Diagnose einer Entkopplung der organisatorischen und symbolischen Inkorporationsformen, die in der klassischen Idee der Staatsbürgerschaft noch als kongruent gedacht worden waren, so stellt sich notwendigerweise die Frage nach der kausalen Erklärung dieses Prozesses. Auf diese Fragestellung hat sich eine dritte Debatte konzentriert, die im wesentlichen von Yasemin Soysals Studie zur Inkorporation von Immigranten in Westeuropa angestoßen wurde (Soysal 1994). Am Beispiel einer komparativen Analyse der Inkorporationsregime von Frankreich, Deutschland, Großbritannien, Schweden, den Niederlanden sowie auch der Organisationsbildung unter Migranten weist Soysal in einem ersten Schritt zwar den Einfluß nationaler Mitgliedschaftsmodelle nach (Soysal 1994: 36-41). Nicht funktionalistische Erklärungsmuster oder der Verweis auf konventionelle politische Faktoren würden die organisatorischen und diskursiven Unterschiede der Inkorporation von Immigranten in jenen Ländern erklären, sondern institutionelle Pfadabhängigkeiten der jeweiligen Nationalstaaten. In einem zweiten Schritt argumentiert sie aber, daß die Dekomposition von politischer Organisation und kollektiver Identität nur durch globale Faktoren, insbesondere durch die Entstehung eines auf globaler Ebene

³⁴ Zu dieser Forschungsperspektive siehe z.B. den Vergleich der Integrationspolitik in Frankreich und Großbritannien bei Lapeyronnie 1993; einflußreich auch Stephen Castles' (1995) idealtypische Rekonstruktion von Modellen staatlicher Reaktionen auf "cultural diversity".

³⁵ Vgl. dazu v.a. Favell 1998 und Feldblum 1999.

legitimierten Menschenrechtsdiskurses erklärt werden könnten (ibid: 41-44). Gerade durch Bezug auf global institutionalisierte Menschenrechte würden Migranten ihre Anerkennungsforderungen und Staaten ihre entsprechenden Reaktionen legitimieren. Die Analyse der Inkorporation von Gastarbeitern in Europa offenbare, so Soysal, "a shift in the major organizing principle of membership in contemporary polities: the logic of personhood supersedes the logic of national citizenship" (ibid: 164).³⁶ Dieses Erklärungsmuster ist zwar vielfach kritisiert worden, etwa mit dem Hinweis, die zunehmende Einbeziehung von Ausländern in das System subjektiver Rechte sei nicht durch transnationale Faktoren, sondern vielmehr durch die Eigenlogik der Rechtssysteme liberaler Demokratien zu erklären.³⁷ Das Konzept der transnationalen Staatsbürgerschaft, wie es Soysal entwirft, kann aber durchaus als ein zu berücksichtigender explanatorischer Faktor gelten, sofern die Idee der Menschenrechte als ein kultureller Kontext konzeptionalisiert wird, der die ermöglichenden und beschränkenden Bedingungen für den Formwandel des Nationalstaats darstellt.³⁸

(b) Inwieweit hat man nun im Zuge der Debatte um die Entkopplung der organisatorischen und symbolischen Aspekte von Staatsbürgerschaft auch die religionspolitische Dimension des Formwandels des Nationalstaats untersucht? Gerade die Prominenz des "Problems" muslimischer Minderheiten im öffentlichen Diskurs westeuropäischer Länder bietet Anlaß dazu, die Inkorporationsregime der jeweiligen Staaten auch auf ihre religionspolitischen Dimensionen hin zu befragen, also nach der Bedeutung der sozialen Kategorie von "Religion" für formale Mitgliedschaft und Rechten einerseits und für die Symbole nationaler Identität andererseits zu fragen. Diese Frage stellt sich um so mehr, als im Vergleich zu Europa die in den USA quantitativ nicht weniger signifikante Präsenz muslimischer Migranten dort kaum als integrationspoli-

³⁶ Vgl. ähnlich unter Berücksichtigung der transatlantischen Vergleichsperspektive und der Regionalisierung des globalen Menschenrechtsdiskurses auch Jacobson 1996: v.a. 93, 106.

³⁷ So v.a. Joppke 1999b. Auch im Blick auf die Rechtfertigung kollektiver Anerkennungsforderungen haben empirische Studien nur eine begrenzte Wirkung transnationaler Menschenrechtsnormen feststellen können; vgl. Koopmans / Statham 1999: v.a. 689. Kritisch zu Soysal auch Joppke 1999a: 4; Hansen 2000.

³⁸ Soysal selbst spricht zwar zumeist von "postnational membership", womit sie eben die Dekomposition von Rechten und Identitäten meint (165f.); wenn ihr "postnationaler" Ansatz in der Sekundärliteratur kritisiert wird (s.o.), bezieht sich dies aber zumeist auf ihr theoretisches Erklärungsmuster, das ich hier als Modell transnationaler Staatsbürgerschaft bezeichne.

tisches Problem wahrgenommen wurde.³⁹ Bei den öffentlichen Reaktionen auf muslimische Anerkennungsforderungen scheint es sich also, so unterschiedlich die religionspolitischen Rahmenbedingungen der europäischen Nationalstaaten im einzelnen auch sind, um ein spezifisch europäisches Phänomen zu handeln.

Dennoch hat gerade die Institutionalisierung des Islam, wie sie etwa in der dargestellten niederländischen Studie analysiert wurde (s.o. 1.1.1.), in der Debatte um Staatsbürgerschaft nur marginale Aufmerksamkeit erfahren. Zwar wurde in denjenigen Studien, die den weiterbestehenden Einfluß der klassischen Form nationaler Staatsbürgerschaft betonen, auf die religionspolitischen Rahmenbedingungen der Inkorporation muslimischer Minderheiten hingewiesen, so beispielsweise wenn es um die im Zuge der *foulard*-Affäre re-artikulierte Tradition der "laïcité" in Frankreich ging.⁴⁰ Doch die in den Konflikten um den Islam in Europa zum Ausdruck kommende religionspolitische Dimension der Entkopplung organisatorischer und symbolischer Inkorporationsformen wurde zumeist übersehen. Oftmals wird schlichtweg unterstellt, politische Organisation und kollektive Identität seien in Europa religiös neutral, das Problem religiöser Anerkennungsforderungen von Muslimen bestehe also darin, daß sie dem "säkularen" Charakter postnationaler und multikultureller Staatsbürgerschaftsformen nicht entspreche.⁴¹ Eine subtilere Version dieser implizit säkularisierungstheoretischen Perspektive wird dann vertreten, wenn man argumentiert, die Artikulation muslimischer Identität sei nicht im eigentlichen Sinne "religiös", sondern "politisch" motiviert.⁴² Unreflektiert bleibt in dieser Optik, daß gerade die Definition von "Religion" eine der zentralen religionspolitischen Praktiken ist, die für die kulturelle Konstruktion sowohl des "Staates" als auch der "Nation" von fundamentaler Bedeutung ist und daher selbst Gegenstand soziologischer Analyse sein muß.

Thematisch schließe ich an den aktuellen Stand der Forschungsdebatte zur Staatsbürgerschaft an, indem ich die Analysen zur Entkopplung organisatorischer und symbolischer Inkorporationsmuster um eine Analyse von deren

³⁹ Zumindest vor 2001. Vgl. v.a. die komparative Analyse kultureller bzw. symbolischer Inkorporation in den USA und Europa bei Zolberg / Woon 1999.

⁴⁰ So etwa Brubaker 1992: 107 sowie im Blick auf die Implikationen des Begriffs der Laizität für die Wahrnehmung des Islam *ibid.*: 148f.

⁴¹ Vgl. etwa Joppkes Ausführungen zum Islam unter türkischen Gastarbeitern in Deutschland 1999: 215-217.

⁴² "[T]he Islamic identity claimed by migrant groups is a political one, rather than a traditional religious identity", Soysal 1994: 116; vgl. auch Soysal 1997: v.a. 518. Ähnlich gelagert ist die Konzeptionalisierung muslimischer Religiosität als eines Teils "ethnischer" Identität; so z.B. Castles / Davidson 2000: 138.

religionspolitischen Aspekten ergänze. In deskriptiver Hinsicht greife ich dabei die Kontroversen um postnationale und multikulturelle Staatsbürgerschaft auf, konzentriere mich aber auf die Analyse der mit der Inkorporation muslimischer Minderheiten verbundenen religionspolitischen Diskurse und Praktiken, insbesondere auf die politischen Kategorisierungen von "Religion". Erst ein solcher thematischer Fokus wird der einleitend aufgestellten Prämisse gerecht, gegenüber konventionellen Kategorisierungen von "Religion" und "Politik" und mithin auch gegenüber dem sie reproduzierenden soziologischen Diskurs der Moderne eine reflexive Perspektive einzunehmen. In explanatorischer Hinsicht knüpfe ich an die Kontroverse um transnationale Staatsbürgerschaft an und argumentiere, daß der religionspolitische Formwandel des europäischen Nationalstaats nicht ohne Bezug auf den Kontext des globalen und regionalen Menschenrechtsdiskurses zu erklären ist.

1.2. Elemente makrosoziologischer Theoriebildung

Wenn ich vor dem Hintergrund der soeben skizzierten Forschungsdiskussionen den langfristigen religionspolitischen Formwandel des europäischen Nationalstaats am Beispiel der organisatorischen und symbolischen Inkorporation muslimischer Minderheiten analysiere und dabei eine reflexive Perspektive gegenüber dem konventionellen soziologischen Diskurs über "Religion" und "Politik" einzunehmen bemüht bin, so erfordert dies in einem weiteren vorbereitenden Schritt die Klärung des zugrunde zu legenden begrifflichen Bezugsrahmens makrosoziologischer Analyse sozialen Wandels. Dazu schließe ich in den folgenden Überlegungen an neuere theoretische Strömungen in der Soziologie an, deren gemeinsamer Kern die kritische Revision des klassischen soziologischen Diskurses der Moderne ist. Die darin formulierte Meta-Erzählung einer großen Transformation von Status zu Vertrag, von Tradition zu Moderne, von Religion zu Rationalität prägte bis ins 20. Jahrhundert hinein den Begriffsapparat der europäischen Sozialwissenschaften, insbesondere die in der US-amerikanischen Soziologie der Nachkriegszeit formulierte und nach Europa re-importierte Modernisierungstheorie. Als "Gesellschaften" verstand man in dieser im wesentlichen struktur-funktionalistisch ausgerichteten Theorie zumeist soziale Systeme in den Grenzen von Nationalstaaten, als "Modernisierung" die evolutionäre Differenzierung ihrer ökonomischen, politischen, assoziativen und rechtlichen Teilsysteme nach okzidentalem Vorbild. Seit den siebziger Jahren ist die Modernisierungstheorie jedoch in eine Krise geraten, die, wie die anhalten-

den Kontroversen um das "Projekt der Moderne", die "Postmoderne", die "zweite Moderne" usw. zeigen, zu erheblichen semantischen Unsicherheiten geführt hat.⁴³ Sieht man einmal von Debatten um den normativen Gehalt der Moderne ab, so richtete sich die in den jeweiligen sozialwissenschaftlichen Disziplinen berechtigterweise artikulierte Kritik vor allem auf zwei Aspekte: erstens auf den unreflektiert nationalstaatlichen Zuschnitt der Sozialwissenschaften und zweitens auf ihre ebenso unreflektiert eurozentrische Orientierung. Die gegenwärtigen globalen Transformationen und mit ihnen auch den religionspolitischen Formwandel des Nationalstaats beschreiben und erklären zu wollen, erfordert daher eine weitreichende Revision des sozialwissenschaftlichen Begriffs- und Theorieapparats. Eine solche Revision betrifft vor allem drei Punkte. Erstens ist eine De-Nationalisierung grundlegender Begriffe erforderlich, um auch die globalen Kontexte konzeptualisieren zu können, in welche die historischen Prozesse makrosozialen Wandels eingebettet sind. Zweitens bedarf es einer De-Essentialisierung von Narrativen der Moderne, so daß Modernität nicht mehr mit ihrer wiewohl bedeutsamen europäischen Ausprägung verwechselt wird, sondern als globaler Horizont für durchaus vielfältige Varianten der Moderne gedacht werden kann. Da gerade der soziologische Diskurs ganz maßgeblich an der Formulierung von Selbstbeschreibungssemantiken der Moderne in ihrer nationalstaatlichen und europäischen Ausprägung beteiligt war, setzt eine Revision des Begriffsapparats drittens schließlich eine Klärung der historischen Konstitutionsbedingungen der eigenen Disziplin, eben die Perspektive einer reflexiven Soziologie voraus.

Eine Systematisierung von Versuchen einer zumindest partiellen Revision des sozialwissenschaftlichen Begriffs- und Theorieapparats entlang dieser drei Linien kann hier nicht geleistet werden. Die drei markierten Punkte dienen mir lediglich als Kriterien für die Formulierung eines begrifflichen Bezugsrahmens, mit dessen Hilfe sich der religionspolitische Formwandel des europäischen Nationalstaats makrosoziologisch beschreiben und erklären läßt. Im folgenden argumentiere ich zunächst, daß die Perspektive einer reflexiven Soziologie eine dezidiert kulturtheoretische Ausrichtung soziologischer Grundbegriffe impliziert

⁴³ Zu der in den USA v.a. von Alvin Gouldner eingeläuteten "Krise" der struktur-funktionalistischen Modernisierungstheorie vgl. in soziologiegeschichtlicher Perspektive Eisenstadt / Curelaru 1976: v.a. 320-346; Wagner 1995: 186-250 sowie insgesamt Knöbl 2001; vgl. zur Kritik an den im Hintergrund der Modernisierungstheorie stehenden geschichtsphilosophischen Annahmen des 19. Jahrhunderts Tilly 1984: v.a. 11. Aus interdisziplinärer Perspektive vgl. dazu auch den Bericht der Gulbenkian Kommission für die Restrukturierung der Sozialwissenschaften (Wallerstein et al. 1996) sowie den *World Social Science Report* 1999.

(1.2.1.). Im Anschluß formuliere ich einen entsprechend kultursoziologisch orientierten Minimalbegriff von Modernität, der für die Vielfalt zivilisatorischer Interpretationen der Moderne und mithin auch für die Besonderheit ihrer spezifisch europäischen Deutung sensibilisiert (1.2.2), um abschließend meinen begrifflichen Bezugsrahmen um die kausale Zurechnungsebene der Weltgesellschaft zu erweitern, verstanden als ein im wesentlichen kultureller globaler Kontext, innerhalb dessen auch der gegenwärtige Formwandel des europäischen Nationalstaats zu erklären ist (1.2.3.).

1.2.1. Kulturtheorie und Reflexivität

Eine reflexive Perspektive auf die Konstitutionsbedingungen sozialwissenschaftlichen Wissens einzunehmen, ist innerhalb des neueren Theoriediskurses der Soziologie durchaus nicht ungewöhnlich. Möglich wurden Ansätze einer reflexiven Soziologie nicht zuletzt durch die veränderte allgemeine Diskussionslage der philosophischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, als deren Kern sich der sogenannte *linguistic turn* der Philosophie identifizieren läßt. Dieser war einer der wesentlichen Auslöser einer Distanzierung von den in der europäischen Neuzeit entstandenen bewußtseinsphilosophischen Konzeptionen von Vernunft bzw. Rationalität und resultierte darin, daß die neuzeitliche Wissenschaftsgeschichte nicht länger als linearer, vernunftgeleiteter Erkenntnisfortschritt, sondern als eine historische Abfolge intersubjektiv geteilter "Sprachspiele", "Paradigmen" oder "Forschungsprogramme" gesehen wurde.⁴⁴ Vor dem Hintergrund dieser Historisierung und Kontextualisierung der neuzeitlichen Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, überrascht es nicht, daß man sich zunehmend für die wissenschaftliche Analyse der Konstitutionsbedingungen der epistemischen und semantischen Grundlagen der sozialwissenschaftlichen Disziplinen interessierte. Bahnbrechend waren in dieser Hinsicht die Arbeiten der von Quentin Skinner und J.G.A. Pocock begründeten *Cambridge School* zur Geschichte politischer Ideen in der frühen Neuzeit, Reinhard Kosellecks begriffsgeschichtliche Studien zur sogenannten Sattelzeit sowie Michel Foucaults archäologische und genealogische Analysen neuzeitlicher Diskursformationen.⁴⁵

⁴⁴ So die Terminologie des späten Ludwig Wittgenstein, von Thomas Kuhn bzw. von Imre Lakatos; vgl. dazu Toulmin 1978 [1972].

⁴⁵ Vgl. dazu insgesamt Wittrock 1999.

Gegenüber älteren Theorietraditionen der Kultur-, Wissens- und Wissenschaftssoziologie, die, wie etwa im Werk Karl Mannheims, den Akzent auf die sozialen Ursachen von Ideen, Begriffen und Diskursen setzen, wird hier gerade deren konstitutive Funktion akzentuiert. Dieser Einsicht folgt auch die hier zugrundegelegte reflexive Perspektive. Ich gehe davon aus, daß die Sozialwissenschaften, verstanden als ein zentrales Element des allgemeinen Wissensdispositivs der Moderne, nicht nur soziale Wirklichkeit widerspiegeln, sondern diese vielmehr auch selbst beeinflussen.⁴⁶ Damit ist der theoretische Gedanke impliziert, daß Semantiken, Diskurse, Symbole und Begriffe, daß also Kultur die Strukturen der sozialen Wirklichkeit nicht nur reflektiert, sondern konstituiert. Diese theoretische Orientierung, die an die soziologischen Traditionen der Phänomenologie, des Symbolischen Interaktionismus und der Ethnometheologie anschließen kann, firmiert in der angelsächsischen Diskussion gegenwärtig unter dem Label des *cultural turn*.⁴⁷ In Auseinandersetzung mit einigen Argumenten der theoretischen Diskussion um den *cultural turn* lassen sich zentrale Elemente des grundbegrifflichen Bezugsrahmens formulieren, den ich meiner Untersuchung zugrundelege.

Ausgangspunkt für die Formulierung eines kulturtheoretisch orientierten Begriffsrahmens soziologischer Analyse ist allgemein ein strikt analytischer Kulturbegriff, der zunächst als bloße Hinweisformel auf Ideen, Symbole, Codes, Semantiken, Diskurse usw., kurz: auf die sinnhafte Dimension sozialer Wirklichkeit verstanden wird. Bereits diese unscharfe Begriffsverwendung setzt sich von denjenigen wissenschaftlichen Traditionen ab, in denen der Begriff der "Kultur" der holistischen und essentialisierenden Bezeichnung ganzer menschlicher Gruppen und ihrer Lebensformen dient und die im übrigen noch im Hintergrund der Semantik von "Multikulturalität" steht.⁴⁸ Demgegenüber zielt der

⁴⁶ Hinsichtlich des grundlegenden Ansatzes einer Soziologie des soziologischen Wissens folge ich damit eher den Arbeiten des Bourdieu-Schülers Luc Boltanski, der gegenüber der kritizistischen Perspektive von Bourdieu seine reflexive Soziologie auf der Wissenschaftstradition des amerikanischen Pragmatismus begründet; vgl. z.B. Boltanski 1990: v.a. 54-63 und zu den epistemologischen und methodologischen Differenzen zwischen Bourdieu und Boltanski vgl. Béneatouil 1999.

⁴⁷ Zur Diskussion um den *cultural turn* in der Soziologie vgl. Alexander / Seidman 1990; Archer 1996; Bonnell / Hunt 1999; Haferkamp 1990; Münch / Smelser 1992; Smith, P. 1998. Für einen Überblick über den *cultural turn*, der auch andere sozialwissenschaftliche Debatten erfaßt hat, und zum Zusammenhang dieses Paradigmenwechsels mit der Krise der struktur-funktionalistischen Theorien vgl. Eisenstadt 1990 sowie v.a. Reckwitz 2001.

⁴⁸ Zur Unterscheidung des älteren, auf E.B. Tylor zurückgehenden Kulturbegriffs, der in der amerikanischen Kultur- und der britischen Sozialanthropologie lange verbreitet war, von einer analytischen Begriffsverwendung vgl. Sewell 1999: v.a. 39.

hier verwendete Kulturbegriff rein analytisch auf Gewebe von Bedeutungen bzw. Zeichen, also auf eine ordnungstheoretische Kategorie soziologischer Analyse, deren handlungstheoretische Fundierung im subjektiv sinnhaften Bezug menschlichen Handelns im Sinne von Max Weber und Alfred Schütz liegt.⁴⁹ Strikt von der ordnungstheoretischen Kategorie der gesellschaftlichen Struktur bzw. der objektiven Figuration sozialer Relationen unterschieden, stellt Kultur also die analytisch abstrahierte semiotische Umwelt des Handelns dar. Diese ordnungstheoretische Unterscheidung zwischen Kultur und gesellschaftlicher Struktur kann sich auf eine breite Tradition soziologischer Theoriebildung stützen und wird als solche in der Soziologie gegenwärtig wohl kaum angefochten.⁵⁰ Für die hier vertretene kulturtheoretische Orientierung ist jedoch weiterhin charakteristisch, daß sie im Anschluß an Diskussionen des *cultural turn* zwei Annahmen verwirft, die in der soziologischen Theoriebildung oftmals einen "Mythos kultureller Integration" implizierten.⁵¹ Diese Annahmen bestanden darin, daß Kultur erstens ein kohärentes und konsistentes System sei und dieses zweitens auf der konkreten Ebene sozio-kultureller Praktiken grundsätzlich integrativ wirke. Eine solche reduktionistische Einebnung des analytisch abstrahierten Kultursystems und konkreter sozio-kultureller Praktiken war für die marxistische Tradition der Analyse dominanter Ideologien ebenso charakteristisch wie für die funktionalistische Tradition der Analyse gemeinschaftlich geteilter Symbol- oder Wertesysteme.⁵² Beiden gegenüber stellen die neueren

⁴⁹ Vgl. zu den handlungstheoretischen Grundlagen v.a. Webers Aufsatz "Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie" von 1913 (= Weber 1988b [1922]: 429-474) und Schütz 1932. Zum analytischen Kulturbegriff im Anschluß an Weber vgl. Clifford Geertz' Konzeption von Kultur als "web of significance" (Geertz 1973: 5); vgl. ähnlich Eisenstadt 1995: 328-389.

⁵⁰ Eine Ausnahme stellt auf den ersten Blick die Systemtheorie Niklas Luhmanns dar, insofern sie nämlich den Kulturbegriff als metasprachliche Kategorie verwirft und als objektsprachliche Kategorie zum Gegenstand historisch-semantischer Analysen macht (Luhmann 1995). Auf den zweiten Blick folgt jedoch auch Luhmann dieser analytischen Unterscheidung, indem er den parallelen Wandel von "Gesellschaftsstruktur" einerseits und "Semantik" andererseits untersucht, wobei er freilich letzterer nur einen geringen Informationswert zugesteht; so z.B. in seinem Aufsatz "Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition" in Luhmann 1980: 9-71. Erst auf den dritten Blick erschließt sich m.E. indessen die eigentliche Problematik von Luhmanns Ansatz, die nämlich darin liegt, daß seine Konzeption der "Gesellschaftsstruktur" aufgrund ihrer kommunikationstheoretischen Bestimmung letztlich in eine ihrerseits kulturtheoretische Theorie symbolischer Formen mündet, welche die Frage nach objektiven Figurationen sozialer Beziehungen, also nach gesellschaftlicher Struktur gar nicht mehr stellt.

⁵¹ Vgl. zur Kritik des "myth of cultural integration" pointiert Archer 1996: 1-21.

⁵² Die erste Tradition ist mit den Namen von Antonio Gramsci, Herbert Marcuse und auch Louis Althusser verbunden, die zweite ist eher charakteristisch für Claude Lévi-Strauss, Talcott Parsons und teils wohl auch noch für die Arbeiten von Clifford Geertz; Archer

kultursociologischen Arbeiten insofern eine theoretische Öffnung dar, als sie den Grad der Kohärenz von Sinnkomplexen sowie das Ausmaß ihres Einflusses auf der Ebene konkreter sozio-kultureller Praktiken als empirisch zu klärende Variablen betrachten.

Damit ist nichts anderes besagt, als daß die Annahme der analytischen Autonomie von Kultur den Grad ihrer konkreten Autonomie in historischen Prozessen sozialen Wandels nicht präjudiziert.⁵³ Ganz unabhängig von der Frage des kausalen Einflusses von Kultur analysieren die im Zuge des *cultural turn* entstandenen Arbeiten daher zunächst das innere relationale Gefüge eines Sets kultureller Bedeutungen, das sich analytisch aus dem Geschehen sozio-kultureller Praxis abstrahieren läßt. Dabei ist die logische Konsistenz und die semantische Kohärenz eines solchen Zeichensystems zwar möglich, keineswegs aber notwendig; interessant für die Erklärung konkreter sozio-kultureller Praktiken sind vielmehr oftmals die inneren Widersprüche kultureller Systeme.⁵⁴ Damit ist bereits ein weiterer Schritt kultursociologischer Analyse angesprochen. Anders als in Ansätzen der "sociology of culture", in der die konkrete Autonomie von Kultur eher zurückhaltend eingeschätzt und v.a. die strategische Haltung von Akteuren im Prozeß der intersubjektiven Aushandlung von Bedeutungen in den Vordergrund gestellt wird, interessiert man sich in der "cultural sociology", die den eigentlichen programmatischen Kern des *cultural turn* ausmacht, nämlich dezidiert für den kausalen Einfluß von Kultur auf sozio-kulturelle Praktiken und damit letztlich für die kulturelle Konstitution der Strukturen sozialer Wirklichkeit.⁵⁵ Dabei wird der kausale Einfluß von Kultur nicht bloß behauptet, sondern auf der konkreten Ebene historisch situierter sozio-kultureller Praxis

argumentiert ferner, daß auch der strukturierungstheoretische Ansatz von Anthony Giddens mit dem Theorem der wechselseitigen Konstitution von Kultur und Handeln noch dem Mythos kultureller Integration anheimfalle (Archer 1996: 72ff.); zu einer ähnlichen Kritik an Giddens' (und ähnlich auch an Pierre Bourdieus) Strukturierungstheorie vgl. Sewell 1992.

⁵³ Zur terminologischen Unterscheidung der analytischen und konkreten Autonomie von Kultur vgl. Kane 1992: 54.

⁵⁴ Verschiedene Typen des kulturellen Systems entfaltet in dieser Hinsicht, wenn auch mit einseitiger Betonung des Aspekts logischer Konsistenz, beispielsweise Archer 1996: v.a. 143-184.

⁵⁵ Zur Unterscheidung dieser beiden Forschungsstrategien in der gegenwärtigen kultursociologischen Diskussion und zur Verteidigung des *strong program* der "cultural sociology" vgl. Alexander 1996 und Alexander / Smith, P. 2000; Beispiel für die "sociology of culture" finden sich in der US-amerikanischen Soziologie etwa bei Swidler 1986; Wuthnow / Witten 1988 und Wuthnow 1992 und in der deutschsprachigen Diskussion bei Wimmer 1996.

nachzuzeichnen versucht.⁵⁶ Anders gesagt, die konkrete Autonomie von Kultur läßt sich nur mit Rekurs auf die konkrete Handlungsebene klären, auf der sich Akteure an intersubjektiv geteiltem Sinn orientieren, deren kreatives Handeln aber gleichzeitig auch von strukturellen Bedingungen mitbestimmt ist. Aufgrund des Wechselspiels kultureller und struktureller Faktoren, die eine je spezifische Handlungslogik bedingen können, ist der Grad konkreter Autonomie von Kultur bei der makrosoziologischen Erklärung historischer Wandlungsprozesse variabel.⁵⁷

Ein besonderer Fall dieses Wechselspiels liegt dann vor, wenn sich kulturelle und strukturelle Faktoren gegenseitig stabilisieren, wenn intersubjektiv geteilte Bedeutungsmuster und objektive Figurationen sozialer Beziehungen dieselbe Handlungslogik bedingen, wenn also institutionelle Formen entstehen.⁵⁸ Eine solche institutionelle Form ist der Nationalstaat, und vor dem Hintergrund des *cultural turn* ist es erforderlich, ihn auf seine konstituierenden kulturellen Faktoren hin zu untersuchen. Anders als in der älteren historisch-soziologischen Forschung, die einen deutlich strukturtheoretischen Fokus aufwies, den Staat also ausschließlich mit Weber als rationalen, bürokratischen Herrschaftsverband mit dem Monopol der Ausübung physischer Gewalt begriff,⁵⁹ wird eine kultursoziologische Perspektive daher auf die ebenfalls von Weber hervorgehobene Relevanz des "Legitimitätsglaubens" bzw. der "praktisch geglaubten Idee" (WL: 200f.) des Staates abheben. Die kulturell konstitutiven Elemente des Nationalstaats umfassen also weniger die von Almond und Verba (1963) in ihrer Konzeption der "political culture" analysierten Einstellungen der Bevölkerung, als vielmehr die historischen Semantiken, Diskurse oder, um einen Begriff von Theda Skocpol (1994a) aufzugreifen "cultural idioms", in denen die Idee des Staates kommunikativ konstruiert wird.⁶⁰ Es sind v.a. solche Konstruktionen, die

⁵⁶ Lamont / Wuthnow (1990) sehen hierin eine Besonderheit der amerikanischen, von der philosophischen Tradition des Pragmatismus geprägten Soziologie gegenüber der eher idealistischen Ausrichtung europäischer Kultursoziologie, wie sie etwa von Max Scheler entwickelt wurde.

⁵⁷ "Culture is always a causal factor in historical processes, but the degree of causality is different; in some situations it carries more weight than in others", Kane 1992: 62.

⁵⁸ Vgl. zu den kulturellen und strukturellen Dimensionen institutioneller Ordnung Friedland / Alford 1991; in der Sache ähnlich, wenn auch in einer anderen Terminologie Sewell 1992. Zur Analyse institutioneller Ordnungen vgl. auch Jepperson 1991.

⁵⁹ Vgl. v.a. Evans / Rueschemeyer / Skocpol 1985.

⁶⁰ Zum *cultural turn* in der Staatssoziologie vgl. den Forschungsüberblick bei Steinmetz 1999b. Die Idee des "Staates" ins Zentrum soziologischer Analyse zu stellen, hatte v.a. Abrams (1988: 75) gefordert; vgl. auch Mitchell 1999. Die eigentliche Pointe dieses kultursoziologischen Ansatzes wird gerade im Kontrast zu Bourdieus Soziologie des bürokratischen Feldes deutlich; zwar werden kulturelle Dimensionen staatlicher Herrschaft von

spezifische "institutional logics" (Friedland / Alford) politischen Handelns bedingen.

Mit den bis hierher im Anschluß an die Diskussion um den *cultural turn* in der Soziologie entfalten Grundbegriffen von Kultur, Struktur und Handeln habe ich versucht, grundlegende Einsichten der beiden soziologischen Klassiker Emile Durkheim und Max Weber zu kombinieren.⁶¹ Von Durkheims später Religionssoziologie läßt sich die Einsicht in die analytische Autonomie von Kultur und das Interesse für die internen logischen und semantischen Relationen kultureller Zeichensysteme übernehmen. Vor allem aber werden Grundgedanken von Webers "verstehender Soziologie" aufgegriffen, zu denen neben den Annahmen der sinnhaften Bezogenheit sozialen Handelns und der ideellen wie materiellen Konstitution institutioneller Ordnungen vor allem das Interesse für die über Trägergruppen von Ideen vermittelte konkrete Autonomie von Kultur gehört. Gleichwohl läßt sich vor dem Hintergrund der eingangs erwähnten sprachphilosophischen Wende und ihrer erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Konsequenzen an die begrifflichen Dispositionen der klassischen Soziologie zumindest nicht mehr ungebrochen anschließen. Erstens ist, wie bereits gesagt, ihr bewußtseinsphilosophisch geprägter Kulturbegriff semiotisch zu transformieren, es ist also die Analyse von individuell angeeigneten Ideen durch eine Analyse intersubjektiv geteilter und sprachlich verfaßter kultureller Ordnungen bzw. Modelle zu ersetzen. Zweitens aber – und das ist m.E. der entscheidende Punkt – erscheint die klassische Soziologie heute notwendigerweise selbst als Gegenstand einer reflexiven, kultursoziologischen Analyse der Moderne. In *Kapitel 2* argumentiere ich daher, daß die im soziologischen Diskurs der Moderne verankerten Vorstellungen von "Religion" und "Politik" selbst Teil eines historischen Bedeutungsgewebes sind, das ich als religionspolitische Kultur bezeichne und aus dem eine spezifische institutionelle Logik von Religionspolitik folgt.

Bourdieu (1999) in seiner an Weber angelehnten Definition des Staates als dem "X", das durch das Monopol auf den legitimen Gebrauch physischer und symbolischer Gewalt auf einem gegebenen Territorium mit einer gegebenen Bevölkerung charakterisiert sei (ibid: 56), berücksichtigt (ibid: 62 ff.); die kulturelle Konstruktion der *Idee* des Staates kann Bourdieu jedoch aus theorieimmanenten Gründen nicht angemessen erfassen.

⁶¹ Vgl. zur Bedeutung von Durkheim für den *cultural turn* v.a. Alexander 1988; Emirbayer 1996. Eine Kombination Durkheimscher und Weberscher Einsichten für die historische Soziologie fruchtbar zu machen, fordert z.B. Kane 1992: 76.

1.2.2. Zivilisationstheorie und Vielfalt der Moderne

Nachdem ich soweit einige Grundbegriffe kultursoziologischer Analyse erläutert habe, geht es mir in diesem und dem nachfolgenden Abschnitt (1.2.3.) um die Klärung der kausalen Zurechnungsebenen, die ich in meinen begrifflichen Bezugsrahmen einer makrosoziologischen Analyse des religionspolitischen Formwandels des Nationalstaats berücksichtige. Dabei schließe ich an zwei Diskussionsstränge an, die beide in Reaktion auf die bereits erwähnte Krise der klassischen Modernisierungstheorie entstanden sind. Der erste reagiert auf das Problem der eurozentrischen Orientierung des klassischen soziologischen Diskurses der Moderne, der zweite auf den unreflektiert nationalstaatlichen Zuschnitt seiner Analyseeinheiten.

Daß die sozialwissenschaftlichen Wissensdispositive aufgrund ihres historischen Entstehungskontextes eine Vielzahl eurozentrischer Ideologeme enthielten, die bestimmte Erkenntnisblockaden implizierten, ist seit den siebziger Jahren zu einem Topos disziplinenübergreifender Kritik geworden. Diese Kritik bezieht sich vor allem auf die Repräsentation außereuropäischer Regionen in den jeweiligen Fachdisziplinen, etwa den Orientwissenschaften oder der Ethnologie bzw. Kulturanthropologie, aber auch auf soziologische Modernisierungstheorien und ihrer Annahme einer Konvergenz sozialer Evolution in Richtung auf das institutionelle Muster westlicher "Gesellschaften".⁶² Die strukturellen und kulturellen Eigenarten außereuropäischer Regionen würden hier, so die Kritik, zu einer bloßen Vergleichsfolie für die europäische Gesellschaftsentwicklung degradiert bzw. aufgrund ihrer Einordnung in ein Stufenmodell sozialer Evolution als essentiell "vormodern" kategorisiert. Die Kritik am Eurozentrismus soziologischer Theorien sozialen Wandels betrifft insbesondere auch Webers zivilisationsvergleichende Analysen, hatte er doch aufgrund seiner erkenntnisleitenden Fragestellung – der Eigenart der "okzidentalen Entwicklung" (Weber 1988a [1921] I: v.a. 12f.) – eine zentristische Vergleichsperspektive gewissermaßen zum methodischen Prinzip erhoben.⁶³ Nachdem das "Licht der großen Kulturprobleme" heute jedoch nicht länger auf jene okzidentale Sonderentwicklung scheint, sondern vielmehr Probleme globaler Transformationen erfaßt hat, wird man eine derartig einseitige Vergleichsperspektive nicht länger

⁶² Zur Kritik des orientalistischen Diskurses vgl. klassisch Said 1978 sowie Stauth 1993; mit Bezug auf die Kulturanthropologie vgl. ähnlich Wolf 1982: 7-19. Vgl. allgemein auch Wallerstein et al. 1996.

⁶³ Vgl. zur Kritik der einer solchen Vergleichsperspektive inhärenten "Nostrifizierung" des Anderen Matthes 1992: 84.

aufrecht erhalten können, sondern sich vielmehr für die innere Vielfalt der globalen Moderne interessieren. Es stellt sich damit die Frage nach alternativen Begriffsstrategien, die Modernität nicht mehr mit ihrer europäischen Variante gleichsetzen oder an dieser messen, sondern sie als Referenzpunkt für durchaus vielfältige institutionelle Projekte deuten. Eine an diesem Punkt m.E. weiterführende Begriffsstrategie ist Shmuel N. Eisenstadts zivilisationstheoretische Konzeption multipler Modernen, die ich kurz vorstelle (a), um an ihrem Beispiel einige Implikationen der De-Essentialisierung des Begriffs der Moderne für die makrosoziologische Analyse des Formwandels des europäischen Nationalstaats zu erläutern (b).

(a) Die genannte Kritik an Webers zivilisationsvergleichenden Analysen, der zufolge diese nichts anderes als eine eurozentrische Modernisierungstheorie sind, ist nur eine Lesart seines komparativen Forschungsprojekts, wie er es in der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* entfaltet. Demgegenüber gibt es aber auch eine zweite Lesart seiner dort enthaltenen Theorie kultureller und gesellschaftlicher Rationalisierung, in der diese nämlich nicht im Lichte von Webers eigener Fragestellung, sondern als Ausgangspunkt einer Theorie multipler Modernen gedeutet wird. Genau auf diese Weise versucht Shmuel N. Eisenstadt das Webersche Forschungsprogramm einer kultursoziologisch orientierten historisch-komparativen Soziologie zu aktualisieren. Bereits früh hatte sich Eisenstadt bemüht, aus den Aporien der struktur-funktionalistischen Modernisierungstheorie auszubrechen und ein begriffliches Instrumentarium für die Vielfalt moderner Konfigurationen kultureller und struktureller Ordnungen zu gewinnen.⁶⁴ Hatte er dabei zunächst nach dem Einfluß historischer "Traditionen" auf unterschiedliche Formen von Modernisierung gefragt, so gewann er später mit der Rezeption von Karl Jaspers' Theorie der "Achsenzeit" und der Einführung der analytischen Ebene der Zivilisation einen neuen Zugriff auf die Fragen von Kontinuitäten und Diskontinuitäten im Übergang zur Moderne.⁶⁵ Als das gemeinsame Charakteristikum aller achsenzeitlichen Zivilisationen sieht Eisenstadt den Entwurf einer "transcendental vision", die eine sinnhafte Antwort auf jene existentielle Problematik darstellt, die in der fundamentalen Indeter-

⁶⁴ Eisenstadt 1979 [1973]: 227. Zur Kritik an der Modernisierungstheorie vgl. *ibid.*: 128-143. Zur soziologiegeschichtlichen Rekonstruktion des Eisenstadt'schen Werkes vgl. Knöbl 2001: 221-261.

⁶⁵ Zum Konzept der Achsenzeit vgl. Jaspers 1949: 19-42 und zur neuerlichen Rezeption dieses Gedankens Schwartz 1975.

minierteit menschlicher Interaktionen besteht.⁶⁶ Die in diesen Visionen implizierte Spannung zwischen transzendenter und mundaner Ordnung fände jeweils kulturspezifische Auflösungen in den von einer neu entstandenen Intellektuellenschicht formulierten moralischen und metaphysischen Erlösungsvorstellungen. Entgegen der ersten Lesart von Webers Rationalisierungstheorie, die das Ausbleiben einer "okzidentalen Entwicklung" in anderen Weltreligionen auf deren "traditionale" Elemente zurückführt, unterstellt Eisenstadt die prinzipielle Anschlußfähigkeit vor allem der heterodoxen Strömungen der achsenzeitlichen Zivilisationen an die Moderne. Ganz im Sinne der zweiten Lesart von Webers zivilisationsvergleichendem Forschungsprogramm interessiert sich Eisenstadt daher für die kulturellen und strukturellen Eigenarten unterschiedlicher achsenzeitlicher Dynamiken und ihrer jeweiligen Beeinflussung von Prozessen sozialen Wandels in der Moderne (Eisenstadt 2000a: 12f.). Das Konzept der Achsenzeit soll also einerseits die Empfänglichkeit unterschiedlicher Zivilisationen für die Moderne und andererseits die zivilisatorische Pfadabhängigkeit institutioneller Entwicklungen in der Moderne erklären. Die damit gewonnene Konzeption multipler Modernen öffnet den Blick für nicht-westliche Ausprägungen der Moderne, in welchem diese als durchaus eigenständig erscheinen.

"While the common starting point was once the cultural program of modernity as it developed in the West, more recent developments have seen a multiplicity of cultural and social formations going far beyond the very homogenizing aspects of the original version. All these developments do indeed attest to the continual development of multiple modernities, or of multiple interpretations of modernity – and, above all, to attempts at 'De-Westernization', depriving the West of its monopoly on modernity" (Eisenstadt 2000b: 24).

Diese zivilisationstheoretische Begriffsstrategie mag einige Schwächen aufweisen. In sachlicher Hinsicht gehört dazu, daß sie nicht systematisch auf die Bedeutung interzivilisatorischer Kommunikation und transzivilisatorischer Strukturen – Kolonialsysteme, internationale Organisationen usw. – sowie deren kausalen Einfluß auf die Entstehung und die unterschiedlichen Interpretationen

⁶⁶ Diese Konzeption der existentiellen Problematik des Menschen mag zunächst an das u.a. von Arnold Gehlen und Helmut Plessner entwickelte anthropologische Theorem der biologischen Offenheit des Menschen erinnern; in diese Richtung vgl. z.B. Eisenstadt 1995: 330f. Eine detailliertere Interpretation dieser Konzeption würde indessen ihre ideengeschichtlichen Wurzeln in der Intersubjektivitätstheorie seines akademischen Lehrers Martin Buber zu berücksichtigen haben; vgl. dazu explizit Eisenstadt 1992a: 1-22.

der Moderne eingeht.⁶⁷ In methodischer Hinsicht tendiert Eisenstadt ferner zu einer Reifikation der idealtypischen Konstrukte der Konfigurationen kultureller und struktureller Ordnungen, er setzt sich also in seinen historischen Untersuchungen oftmals dem Risiko einer "misplaced concreteness" der Verwendung idealtypischer Begriffe aus.⁶⁸ Doch ob Eisenstadts universalgeschichtliche Konzeption insgesamt tragfähig ist, muß hier nicht entschieden werden. Eine ihrer Stärken besteht jedenfalls darin, daß sie zur De-Essentialisierung von Narrativen der Moderne beiträgt und einen begrifflichen Zugang zur zivilisatorischen Pfadabhängigkeit multipler Modernen eröffnet. Neuere historisch-komparative Studien zur Modernisierung in außer-europäischen Zivilisationen können daher fruchtbar an diese Konzeption anschließen, indem sie den bleibenden Einfluß zivilisatorischer Dynamiken auf ökonomische und politische Entwicklungen, insbesondere auf die Gestalt von Kapitalismus und Nationalstaat nachweisen.⁶⁹ Und auch auf die Eigenart der europäischen Entwicklung – Webers klassische Fragestellung – wirft diese Konzeption ein neues Licht. Sie läßt nämlich einige der in der europäischen Neuzeit entstandenen institutionellen Ordnungen, die oftmals zur Definition von Modernität schlechthin herangezogen wurden, als spezifisch europäische Variante der Moderne erkennen. In *Kapitel 2* argumentiere ich, daß dazu insbesondere die in Europa entstanden religionspolitische Kultur und die in ihr imaginierte Trennung von "Religion" und "Politik" gehört.

(b) Offenkundig ergibt sich aus einer solchen Konzeption multipler Modernen sogleich ein analytisches Folgeproblem, nämlich die Frage nach der eigentlichen Definition von Modernität. Wie läßt sich Modernität begrifflich fassen, wenn sie weder epochal durch die europäische Neuzeit noch substantiell durch die in ihr

⁶⁷ Zur Bedeutung transzivilisatorischer Kommunikationsräume für die Entwicklung moderner Institutionen, insbesondere auch der kulturellen Ideen von "Nation" und "Religion" vgl. v.a. die "interactional perspective" bei van der Veer 2001: 8.

⁶⁸ Den ersten Punkt betont Knöbl 2001: 259f; zur methodologischen Kritik an Eisenstadts realtypischer Methodologie vgl. ausführlich Hamilton 1984: v.a. 117; vgl. ferner Alexander / Colomy 1985.

⁶⁹ Vgl. dazu z.B. die Beiträge in Eisenstadt 1987. Gerade in Auseinandersetzung mit Huntingtons Konzeption eines "clash of civilizations" haben zivilisationstheoretische Analysen, die übrigens durchaus an klassische soziologische Theorien (vgl. z.B. Durkheim / Mauss 1913) anknüpfen können, eine beachtliche Konjunktur erfahren; gegenüber Huntingtons antagonistischem Zivilisationsbegriff ist ihnen allen gemeinsam, daß sie Zivilisationen als Bestandteil einer *gemeinsamen* sozialen Konfiguration, eben der Moderne sehen; vgl. z.B. Johann P. Arnason 2000. Zu einer zivilisationstheoretischen Analyse des Kapitalismus in Ostasien vgl. Ernst 2000.

entstandenen sozialen Institutionen eindeutig bestimmt werden kann? Der hochgradig normative Charakter der anhaltenden Debatten um die "Moderne" / "Postmoderne" könnte eine an Weber orientierte Wirklichkeitswissenschaft zunächst dazu verleiten, vollständig auf den Begriff der Moderne zu verzichten, um der historischen Komplexität interzivilisatorischer Entwicklungsdynamiken und den von ihnen bedingten globalen Transformationen gerecht zu werden. Gegen diesen Standpunkt spricht allerdings das spätestens seit dem 19. Jahrhundert sich durchsetzende Epochenbewußtsein, das im Europa der demokratischen und industriellen Revolutionen insbesondere von der entstehenden akademischen Soziologie begrifflich und theoretisch artikuliert, aber auch von intellektuellen Eliten außerhalb Europas aufgegriffen wurde und dort entsprechende institutionelle Reformprojekte nach sich zog.⁷⁰ Gerade dieses im soziologischen Diskurs exemplarisch zum Ausdruck kommende Epochenbewußtsein, das spätestens heute als global bezeichnet werden kann, legt es nahe, an einem minimalen Begriff der Moderne festzuhalten, die gemeinsamen Merkmale multipler Modernen dabei aber nicht in einem spezifischen Set sozialer Strukturen zu suchen, sondern sie kultursoziologisch zu bestimmen.

Eisenstadts eigener Vorschlag dazu lautet, man müsse die Moderne als eine spezifische transzendente bzw. transzendente Vision begreifen, die sich allerdings von denjenigen der Achsenzeit durch zwei Merkmale unterscheide. Das kulturelle Programm der Moderne sei erstens dadurch charakterisiert, daß es zwar auf die existentielle Problematik der Indeterminiertheit bezogen sei, diese aber nicht abschließend zu beantworten versuche (Eisenstadt 2000c: 24). Insofern sieht er eine prinzipielle Ungewißheit bzw. das Wissen um die historische Kontingenz kultureller und gesellschaftlicher Ordnungen als das unhintergehbare Charakteristikum der modernen *conditio humana*. Das politische Programm der Moderne ist für Eisenstadt, zweitens, bestimmt durch den (utopischen!) Glauben an die prinzipielle Möglichkeit der Realisierung von Visionen einer transzendentalen Ordnung durch innerweltliche Gesellschaftsgestaltung, insbesondere durch politisches, mitunter auch gewaltförmiges Handeln (Eisenstadt 2000a: 15). Für Eisenstadt liegt damit auf der Hand, daß der Moderne eine fundamentale Ambivalenz zwischen pluralistischen und jakobinisch-totalitären Ordnungsvorstellungen, individueller Autonomie und sozialer Kontrolle, Freiheit und Disziplin innewohnt. Nicht von ungefähr war die zentrale Problemstellung des klassischen soziologischen Diskurses der Moderne daher

⁷⁰ So z.B. in der Tanzimat-Politik des Osmanischen Reiches oder in der Reformpolitik der Meiji-"Restauration" in Japan.

auf jene Ambivalenz von individueller Handlungsfreiheit und sozialer Ordnung gerichtet. Diese Ambivalenz äußert sich auch in den institutionellen Projekten, die von Trägergruppen des kulturellen und politischen Programms der Moderne unter je spezifischen historischen Bedingungen verfolgt wurden, beispielsweise in den politischen Projekten der Durchsetzung von Menschenrechten und Demokratie im Rahmen des Nationalstaats (Eisenstadt 1998c: 228). Selbst die fundamentalistischen Bewegungen in Christentum, Judentum und Islam kann Eisenstadt als moderne institutionelle Projekte beschreiben, handelt es sich bei ihnen doch um jakobinische Bewegungen, die aus heterodoxen Strömungen der jeweiligen achsenzeitlichen Zivilisationen resultierten und sich aufgrund ihrer universalistischen Ideologie sowie ihrer Betonung des Primats des Politischen von traditionellen Orthodoxien deutlich unterscheiden (Eisenstadt 1998a: z.B. 80).

Eisenstadts Ausführungen zeigen, daß eine kultursoziologische Definition der Moderne, ganz anders als die Parsonische Konzeption eines integrierten Kultursystems, gerade die innere Widersprüchlichkeit moderner symbolischer Bedeutungsgebungen berücksichtigt.⁷¹ Ihr gemeinsames Merkmal liegt letztlich darin, daß sie einen Erwartungshorizont konstituieren, der eine Zukunft eröffnet, die durch innerweltliches Handeln gestaltet werden kann. Sie stellen generalisierte kognitive wie normative Referenzpunkte dar, an denen sich institutionelle Projekte, ihre Rechtfertigung wie auch ihre Kritik orientieren können.⁷² Eines der offenkundigsten Beispiele solcher universalistischer Referenzpunkte ist, wie ich noch ausführen werde, die Idee der Menschenrechte. Auch ihr wohnt daher die für die Moderne charakteristische Ambivalenz zwischen einer zukunfts-offenen transzendentalen Vision und den Projekten ihrer institutionellen Realisierung durch Politik inne.

Für die Formulierung des begrifflichen Bezugsrahmens, den ich meiner Analyse des religionspolitischen Formwandels des europäischen Nationalstaats zugrundelege, hat eine Fokussierung auf die kulturelle Konstruktion der Moderne

⁷¹ Soziologiegeschichtlich war für die Betonung der Ambivalenz der Moderne insbesondere die Rezeption des Werkes von Hannah Arendt und die daran anknüpfende Totalitarismusforschung relevant; vgl. z.B. Arnason 1989. Offenkundig wirft dies das Problem der genauen Bestimmung des normativen Gehalts der Moderne auf. Knöbl beispielsweise kritisiert daher Eisenstadts und Arnasons Distanz gegenüber wertenden Stellungnahmen und optiert demgegenüber für die explizit normative Modernitätstheorie von Alain Touraine (Knöbl 2001: 389, 450). Wie ich im *Fazit* ausführen werde, unterschätzt Knöbl dabei m.E. den implizit normativen Gehalt einer soziologischen Aufklärung über die Vielfalt und Ambivalenz der Moderne.

⁷² Aufschlußreich ist in dieser Richtung Björn Wittrocks Konzeption der "promissory notes" moderner Institutionen (Wittrock 2000: 37ff).

insbesondere zwei Implikationen. Erstens ist zu berücksichtigen, daß die europäische Moderne in kultureller und struktureller Hinsicht von der achsenzeitlichen Zivilisation des Christentums geprägt ist, daß also die an den universalistischen Referenzpunkten der Moderne orientierten institutionellen Projekte auch in Europa eine kontextgebundene Interpretation erfahren haben.⁷³ Zweitens ist damit zu rechnen, daß sich die institutionellen Arenen für die an jenen universalistischen Referenzpunkten orientierten sozialen Praktiken verändern und in der Konsequenz auch die historisch gewachsenen institutionellen Ordnungen Europas, insbesondere den europäischen Nationalstaat, einem Wandlungsdruck unterwerfen. Aus diesem Grund ist neben den kausalen Zurechnungsebenen des Nationalstaats und der achsenzeitlichen Zivilisation, in die jener jeweils eingebettet ist, analytisch auch die Ebene der sich in der Moderne formierenden Weltgesellschaft zu berücksichtigen.

1.2.3. Neo-Institutionalismus und Weltgesellschaft

Neben der eurozentrischen Verengung des soziologischen Diskurses der Moderne ist seit den siebziger Jahren auch kritisiert worden, daß die Soziologie, ja die Sozialwissenschaften insgesamt, auf die institutionelle Form des Nationalstaats zugeschnitten gewesen sind. Diese Kritik bezieht sich weniger auf die nationalen Prägungen der thematischen Sensibilitäten und semantischen Präferenzen der jeweiligen Sozialwissenschaften, als vielmehr auf das Problem, daß sie den territorialen Nationalstaat als quasi-natürlichen Rahmen soziokultureller Praktiken betrachteten. Während man dies bei den Disziplinen der Nationalökonomie, der Staatswissenschaft und später den Internationalen Beziehungen noch für eine sinnvolle Spezialisierung auf spezifische Praktiken halten mag, ist es im Fall der Soziologie hochgradig problematisch, sofern sich diese nicht auf eine planungsorientierte Sozialtechnologie auf der Grundlage empirischer Sozialforschung reduzieren läßt, sondern immer auch auf eine Theorie des Sozialen schlechthin abzielt.⁷⁴ Für den soziologischen Begriff der "Gesellschaft" gilt dies natürlich in besonderer Weise. In einer langen sozio-

⁷³ Vgl. dazu v.a. Eisenstadt 1988; unter den spezifisch europäischen Aspekten der Moderne analysiert Eisenstadt insbesondere die Konstruktion kollektiver Identitäten und Protestbewegungen; vgl. Eisenstadt 2000a: 38-45.

⁷⁴ Zur Kritik dieses "methodologischen Nationalismus" vgl. z.B. Bergesen 1980: 3-5. Es sei allerdings angemerkt, daß innerhalb des soziologischen Diskurses seit seiner Entstehung auch ein ausgeprägtes Bewußtsein um die bereits entstehende Globalität mitgeführt wurde; vgl. dazu v.a. Robertson 1992: 21-24.

logischen Tradition, die von Auguste Comte über Herbert Spencer und Emile Durkheim bis zu Talcott Parsons reicht und für die struktur-funktionalistische Modernisierungstheorie insgesamt prägend war, bezeichnete "Gesellschaft" ein umfassendes Sozialsystem, dessen endogene Entwicklung sich in naturwüchsigen Prozessen von Differenzierung und Integration vollzieht und dessen externe Grenzen mit denen der politischen Gemeinschaft des Nationalstaats zusammenfielen.⁷⁵ Jeder Versuch einer Denationalisierung des soziologischen Begriffsapparats wird daher mit einer radikalen Kritik des klassischen Gesellschaftsbegriffs einsetzen. Tatsächlich ist dies auch der argumentative Einstieg jüngerer soziologischer Theorien, die auf Grundbegriffe wie "Weltgesellschaft" bzw. "Globalisierung" oder "Weltkultur" abstellen und dadurch den Nationalstaat in weitere strukturelle (a) oder kulturelle (b) Kontexte einzubetten vermögen. Im folgenden diskutiere ich diese Begriffsstrategien hinsichtlich ihrer jeweiligen Stärken und Schwächen, um daraus Elemente für eine makrosoziologische Analyse des Formwandels des Nationalstaats zu gewinnen.

(a) Aus der Kritik des klassischen Gesellschaftsbegriffs resultieren in der aktuellen soziologischen Diskussion im wesentlichen zwei strukturtheoretisch orientierte Strategien denationalisierter Begriffsbildung. Entweder man versteht den Gesellschaftsbegriff streng analytisch als das umfassendste soziale System und ersetzt die Vorstellung verschiedener selbständiger nationalstaatlicher Gesellschaften durch den Begriff einer wie auch immer intern differenzierten "Weltgesellschaft". Oder man argumentiert, die Beschreibung und Erklärung von Prozessen der "Globalisierung" mache eine Erweiterung des begrifflichen Instrumentariums um Konzepte erforderlich, die Formen der raum-zeitlichen Strukturierung sozialer Praktiken erfassen könnten, die quer zu den Grenzen nationalstaatlicher "Gesellschaften" stünden.

Ein Beispiel der ersten Variante, in welcher der klassische Begriff der Gesellschaft gewissermaßen auf eine globale Ebene projiziert wird, ist die in Reaktion gegen die konventionelle Modernisierungstheorie entstandene, neo-

⁷⁵ Natürlich gibt es daneben zwei weitere prominente Fassungen des Gesellschaftsbegriffs, deren Sinngehalt in den semantischen Oppositionen von "Staat / Gesellschaft" bzw. "Gemeinschaft / Gesellschaft" zum Ausdruck kommt. Dagegen ist hier der Begriff der "Gesamtgesellschaft" gemeint. Kritisch zur nationalen Verengung dieses Gesellschaftsbegriffs und zu dem aus ihm abgeleiteten Modell der Gesellschaftsgeschichte, das noch ganz im Zeichen der Fortschritts- und Entwicklungssemantik des 19. Jahrhunderts steht, hat sich in der deutschsprachigen Soziologie vor allem Friedrich H. Tenbruck geäußert und eine entsprechende "Revision des soziologischen Begriffsapparats" gefordert; vgl. Tenbruck 1989: 429, 437f; vgl. ähnlich die Kritik bei Tilly 1984: 20-26.

marxistische Theorie des kapitalistischen Weltsystems. Dezidiert wird hier als Basiseinheit soziologischer Analyse das sich historisch seit dem 16. Jahrhundert entwickelnde System der Weltwirtschaft gewählt und als determinierender Strukturkontext sozialer Praktiken gedeutet.⁷⁶ Zwar ist der ökonomische Reduktionismus dieser Begriffsstrategie, dem insbesondere ein analytischer Zugriff auf die eigenständige Entwicklungslogik des Staatensystems zum Opfer fällt, unübersehbar. Das Argument, als basale Analyseeinheit nicht mehr nationalstaatlich verfaßte "Gesellschaften", sondern ein globales System anzusetzen, kann jedoch als wichtige Etappe bei der Denationalisierung des soziologischen Begriffsapparats gelten. Auf breiterer theoretischer Grundlage ist dieses Argument vor allem in der neueren Systemtheorie entwickelt worden.⁷⁷ Begründet wird es hier mit einer kommunikationstheoretischen Definition des Gesellschaftsbegriffs und der Beobachtung, daß die Entstehung symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien wie Geld, Macht, Wahrheit etc. prinzipiell die globale Anschlußfähigkeit von Kommunikation ermögliche; Gesellschaft sei unter den Bedingungen der Moderne daher nur als "Weltgesellschaft" denkbar. Der territoriale Nationalstaat, an dem der klassische Gesellschaftsbegriff ursprünglich gewonnen worden war, erscheint in dieser Perspektive als ein Teil des segmentär binnendifferenzierten und funktional ausdifferenzierten weltpolitischen Systems; Staatsbürgerschaft läßt sich damit einerseits als Inklusionsform des segmentär binnendifferenzierten politischen Systems (Staatsangehörigkeit), andererseits als Form der politischen Kontextsteuerung anderer funktional ausdifferenzierter Teilsysteme (Rechte) verstehen. Der gegenwärtige Formwandel des Nationalstaats wird insofern als eine Konsequenz der allmählichen Realisation des Primats funktionaler Differenzierung in der Weltgesellschaft gesehen.⁷⁸ Eine der offenkundigen Stärken dieser Begriffsstrategien besteht darin, daß sie globale systemische Kontexte in historischen Entwicklungsprozessen der *longue durée* untersuchen und mithin auch die gegenwärtigen globalen Transformationen soziologisch kontextualisieren

⁷⁶ Zu dieser v.a. von Fernando H. Cardoso, André Gunder Frank und Immanuel Wallerstein entwickelten Theorie vgl. beispielsweise Wallerstein 1974; zur deutschen Rezeption Imbusch 1990.

⁷⁷ Vgl. dazu Luhmann 1975: 51-71 und 1997 sowie Stichweh 2000.

⁷⁸ Allgemein zum politischen System vgl. Luhmann 2002: hier 224; zu differenzierungstheoretischen Analyse von Staatsbürgerschaft als Inklusionsform des politischen Systems vgl. Holz 2000 und 2001; Nassehi / Schroer 2000; zur Analyse des Formwandels des Nationalstaats als Differenzierung zwischen politischem und Rechtssystem vgl. auch Albert 2002.

können.⁷⁹ Ihr blinder Fleck liegt indessen in der Erklärung der Tatsache, daß die gerade für das 19. Jahrhundert kaum zu leugnende Zentralität von Nationalstaaten bei der Strukturierung sozialer Praktiken aus dem Blick gerät, indem diese lediglich als Struktureffekte der Zentrum-Peripherie-Verhältnisse im Weltwirtschaftssystem bzw. der territorial-segmentären Binnendifferenzierung des weltpolitischen Systems analysiert werden.⁸⁰ Und ferner werden die auf der konkreten Ebene sozio-kultureller Praktiken zu verortenden Mechanismen, die zur Emergenz globaler Institutionen führten, tendenziell ausgeblendet. Die Option, ein umfassendes globales System als basale Analyseeinheit zu wählen, birgt insgesamt die Gefahr, sich den Blick für die Vielfalt zivilisatorischer Interpretationen der global institutionalisierten Kultur der Moderne verstellen zu lassen.⁸¹ Die unrealistischen Einheitszumutungen eines hypostasierten Gesellschaftsbegriffs werden durch dessen Projektion auf eine welt-systemische Ebene also letztlich nicht überwunden.

In der zweiten Variante einer strukturtheoretischen Strategie denationalisierter Begriffsbildung wird dieses Problem dadurch zu umgehen versucht, daß man die begriffliche Anstrengung hier insbesondere auf die Analyse der Entstehung globaler Figurationen, Institutionen, Systeme usw., also auf den Prozeß der "Globalisierung" am Ende des 20. Jahrhunderts richtet. Gleich ob man dabei Globalisierung als Beginn eines "postmodernen" Zeitalters sieht oder sie lediglich als institutionelle Entfaltung der Moderne auf der infrastrukturellen Basis neuer elektronischer Informationstechnologien deutet, gleich also ob der Begriff der "Moderne" eng an die institutionelle Ordnung des Nationalstaats gekoppelt wird oder nicht, die Denationalisierung des soziologischen Begriffsapparats folgt hier gleichsam der aktuell wahrgenommenen Denationalisierung sozialer Realität.⁸² Auch diese Begriffsstrategie kann zunächst eine große Plausibilität für

⁷⁹ Vgl. z.B. Wallerstein 2000; Luhmann 1997: 806ff.

⁸⁰ Zur diesbezüglichen Kritik an Wallerstein und mit weiterführenden Überlegungen zur Entstehung des Systems moderner Staaten vgl. Zolberg 1981: v.a. 258. Zur Kritik an Luhmanns Theorie funktionaler Differenzierung mit dem Hinweis auf die strukturbildende Bedeutung des Nationalstaats vgl. z.B. Hahn, A. 1993. Es sei angemerkt, daß beide Theorien mit ihrer Fokussierung auf den europäischen Entstehungskontext des Weltsystems bzw. der Weltgesellschaft die historische Realität globaler Strukturen vor der Epoche europäischer Hegemonie im 18./19. Jahrhundert unterschätzen; so Abu-Lughod 1989 und neuerdings Frank 1998.

⁸¹ Eine pointierte Kritik an Luhmann formuliert in dieser Hinsicht im Anschluß an Tenbruck (1989: 435, Fn. 18) Wagner, G. 1996 und 1999: 17-19, 29-32.

⁸² Der ersten Interpretation folgt neben Zygmunt Baumann v.a. Albrow 1996: 28-51, der zweiten v.a. Giddens 1995. Sowohl Giddens als auch Albrow lehnen sich mit dieser Begriffsstrategie eng an Norbert Elias' Figurationsanalyse und dessen Theorem der

sich in Anspruch nehmen. Erstens wird sie der bis ins 20. Jahrhundert hinein zentralen Stellung des Nationalstaats bei der Strukturierung der Allokation von Gütern, der Ausübung von Herrschaft und der symbolischen Bedeutungsgebung gerecht, die in konventionellen Modernisierungstheorien implizit unterstellt, dadurch aber theoretisch nicht reflektiert wurde.⁸³ Indem sie globale Institutionen als Ergebnis der allmählichen Trennung von Raum und Zeit und der ihr entsprechenden sozialen Entbettungsprozesse deutet, kann sie darüber hinaus recht prägnant die Mechanismen von Globalisierung erklären. Die Schwächen dieser Begriffsstrategie liegen vor allem darin, daß die Entstehung der institutionellen Ordnung des Nationalstaats, letztlich endogen erklärt wird und nicht ihrerseits in transnationale und transzivilisatorische Strukturen eingebettet wird. Anders gesagt, mit der Fokussierung auf den gegenwärtigen Prozeß der Globalisierung gerät die historisch langfristige Entwicklung globaler Konfigurationen aus dem Blick. Überdies wird der gegenwärtige Prozeß der Globalisierung meist als eine lineare Entwicklung gedeutet, die für die zivilisatorische Vielfalt sozialer Konfigurationen nur wenig sensibilisiert.⁸⁴

Blickt man auf die beiden hier nur knapp skizzierten Begriffsstrategien und ihre spiegelbildlichen Stärken und Schwächen, so läßt sich das Kriterium der Denationalisierung dahingehend spezifizieren, daß ein begrifflicher Bezugsrahmen, der den Formwandel des Nationalstaats in langfristiger historischer Perspektive idealtypisch beschreiben und erklären können soll, eine globale Zurechnungsebene berücksichtigen muß, ohne darüber die strukturbildende Kraft des Nationalstaats zu vernachlässigen, die sich bis heute in institutionellen Pfadabhängigkeiten manifestiert. Die Aporien des klassischen Gesellschaftsbegriffs können dabei dazu motivieren, zu Projekten einer umfassenden Gesellschaftstheorie auf Distanz zu gehen und mit Weber von einer Vielfalt miteinander verknüpfter national- und weltgesellschaftlicher Ordnungen und Mächte auszugehen.⁸⁵ Bei der Analyse des Formwandels des Nationalstaats

Verlängerung von Interdependenzketten an, woraus sich die strukturtheoretische Fokussierung ihrer Globalisierungstheorien erklärt.

⁸³ Vgl. hierzu v.a. Giddens 1995: 23f., 77f. und Albrow 1996: 28-51. Zum Problem des Nationalstaats in klassischen Modernisierungstheorien vgl. auch Arnason 1990.

⁸⁴ Nur am Rande konzediert Giddens, daß "kulturelle Vielfalt" durchaus unterschiedliche Reaktionen auf jene Globalisierungstendenzen ermöglicht (1995: 215). Insgesamt bleiben außereuropäische Entwicklungen in ihrer Eigenlogik und ihrem Einfluß auf die europäische Entwicklung aber vollkommen unberücksichtigt.

⁸⁵ Bekanntlich verzichtet Weber in seiner Konzeption von Soziologie als einer idealtypisch verfahrenen Erfahrungswissenschaft auf einen einheitlichen Gesellschaftsbegriff. In Anlehnung an Weber votiert Tenbruck daher für eine Reduzierung des Gesellschaftsbegriff

werde ich in strukturtheoretischer Hinsicht insbesondere dem im 16. Jahrhundert entstandenen und sich seither entwickelnden Staatensystem Rechnung zu tragen versuchen und mich zu diesem Zweck, soweit erforderlich, auch mit Forschungsergebnissen der Disziplin der Internationalen Beziehungen auseinandersetzen.

(b) Ein rein strukturtheoretischer Zugriff auf das System zwischenstaatlicher Beziehungen wäre indessen für den hier anvisierten begrifflichen Bezugsrahmen deutlich zu eng, da er die Existenz territorialer Nationalstaaten als basaler Einheiten des Staatensystems gleichsam als gegeben voraussetzte. Man wird vielmehr die Form des Nationalstaats problematisieren und als kontingentes Ergebnis eines historischen Institutionalisierungsprozesses analysieren, also nach den kulturellen Grundlagen des Staatensystems und ihrer Bedeutung für den Formwandel des Nationalstaats fragen müssen. Bei diesen kulturellen bzw. ideellen Grundlagen des Staatensystems kann man zunächst an Prinzipien, Normen, Regeln und Entscheidungsverfahren denken, auf die sich staatliche Akteure im Interesse gemeinsamer Kooperation beziehen. Man würde dann das analysieren, was in den Internationalen Beziehungen gemeinhin als ein internationales "Regime" bezeichnet wird, also die "principles, norms, rules, and decision-making procedures around which actor expectations converge in a given issue-areas".⁸⁶ In meiner kultursoziologischen Analyse globaler Kontexte des Nationalstaats versuche ich jedoch, tiefer anzusetzen und auch die konstitutiven Regeln des Staatensystems in den Blick zu nehmen, die Form und Funktion von Nationalstaaten definieren.

Dazu greife ich insbesondere einige theoretische Gedanken der neo-institutionalistischen Analysen der kulturellen Grundlagen der Weltgesellschaft auf, die v.a. John W. Meyer in Auseinandersetzung mit der neo-marxistischen Weltsystemtheorie und den realistischen Annahmen in den Internationalen Beziehungen entwickelt hat. Beide Ansätze kritisiert Meyer dahingehend, daß sie einen "realist macroinstitutionalism", also eine strikt strukturtheoretisch orientierte Analyse globaler Kontexte verträten, der gegenüber er für einen

auf eine "Hinweisformel" für Sozialität allgemein (Tenbruck 1989: 428) und fordert demgegenüber eine auf die Vielfalt gesellschaftlicher Ordnungen und Mächte und deren Verflechtungen konzentrierte Analyse der "Weltgeschichte" (ibid.: 438). Ähnlich meint Tilly, "[w]e are therefore better off in abandoning the notion of 'society' and 'societies' as autonomous systems. We are better off in adopting the alternative idea of multiple social relationships, some quite localized, and some worldwide in scale", Tilly 1984: 25.

⁸⁶ So die Standarddefinition internationaler Regime von Stephen Krasner (1983a: 1); zur Diskussion der Regimetheorie vgl. die Beiträge vgl. Krasner 1983b; vgl. auch *Kapitel 3*.

"phenomenological macroinstitutionalism" votiert, dessen theoretische Grundlagen in der verstehenden Soziologie liegen.⁸⁷ Prinzipiell setzt Meyer also voraus, daß individuelle und kollektive Akteure sowie deren Identitäten und Interessen kulturell konstituiert sind, Handeln mithin als Vollzug standardisierender kognitiver und normativer Schemata bzw. *scripts* zu begreifen sei (Meyer / Jepperson 2000). Sein Begriff der Weltgesellschaft bzw. von "world culture" bezeichnet daher die auf globaler Ebene formulierten kulturellen Typisierungen, die aufgrund ihres hohen Abstraktionsgrades in unterschiedlichsten regionalen Kontexten handlungsleitend sind und daher vermittels der Mechanismen von Zwang, Imitation und normativem Druck zu einer Standardisierung der Form und Funktion von Nationalstaaten führen: "Many features of the contemporary nation-state derive from worldwide models constructed and propagated through global cultural and associational processes" (Meyer et al. 1997: 144). Die weltweit zu beobachtende Durchdringung aller Handlungsfelder durch staatliche Regulierung sei daher als ein Prozeß der Institutionalisierung einer kulturellen Idee von Staatlichkeit zu begreifen – ein Prozeß, der weitgehend dem von Weber analysierten Prozeß bürokratischer Rationalisierung entspreche (Thomas / Meyer 1984).

In einer Reihe von empirischen Untersuchungen hat die Forschungsgruppe um Meyer die standardisierenden Effekte weltkultureller Codes sowie die aus ihnen resultierende "Isomorphie" von Nationalstaaten untersucht. Methodisch wird dabei zumeist mit Longitudinalanalysen hochaggregierter statistischer Daten gearbeitet, die dann auf weltkulturelle kognitive und normative Schemata bezogen werden. Diese werden insbesondere an den Ideen von Trägergruppen wie zwischenstaatlichen Organisationen und internationalen Nicht-Regierungsorganisationen abgelesen, die vor allem seit 1945 nachweislich zur Formulierung von *policy*-Standards und sozialen Problemdefinitionen beigetragen haben. Neben der Standardisierung nationaler Erziehungssysteme und der Entwicklung wohlfahrtsstaatlicher *policies* haben sich diese empirischen Studien, zu denen auch Soysals bereits angesprochene Studie zu rechnen ist (vgl. 1.1.2.), v.a. auf die weltgesellschaftliche Institutionalisierung von Rechten und deren Auswirkung auf Praktiken der Staatsbürgerschaft im Nationalstaat konzentriert.⁸⁸

⁸⁷ Vgl. Meyer 1980; 1999: 124-126; Meyer / Boli / Thomas 1997: 146-148. Zu den theoretischen Grundlagen dieses Ansatzes, der v.a. im sogenannten Neo-Institutionalismus der Organisationssoziologie entwickelt wurde vgl. Meyer 1977; Powell / DiMaggio 1991.

⁸⁸ Vgl. Berkovitch 1999; Boli / Thomas 1997 und 1999; McNeely 1995 und 1998; Ramirez / Soysal / Shanahan 1997.

Zwar hat auch diese Begriffsstrategie durchaus einige analytische Schwächen. So bleiben die Mechanismen ungeklärt, aufgrund derer der kausale Einfluß kultureller *world polity* Vorgaben auf nationalstaatliche Strukturen seit 1945 zugenommen hat. Ferner besteht die Gefahr, der *world polity* eine zu große Einheitlichkeit zu unterstellen und sowohl die Widersprüchlichkeit der Moderne als auch die zivilisatorische Vielfalt ihrer Interpretationen zu unterschätzen. Meines Erachtens überwiegen indessen die Stärken einer solchen kultursoziologisch orientierten Analyse, da sie eine empirische Untersuchung globaler Erwartungsmuster ermöglicht, zu denen nicht zuletzt auch das kulturelle Modell des Nationalstaats gehört. Bei der Analyse des Formwandels des Nationalstaats muß man sich in dieser Perspektive nicht mit der Feststellung von Prozessen der De-Institutionalisierung begnügen, sondern kann ihn als einen Prozeß der Re-Institutionalisierung kultureller Modelle untersuchen (vgl. z.B. Meyer 2000). Der besondere Fokus meiner Untersuchung des religionspolitischen Formwandels des Nationalstaats gilt daher der Analyse des Wandels der globalen religionspolitischen Kultur, so wie sie seit dem Zweiten Weltkrieg sich entwickelnden globalen Menschenrechtsregime inhärent ist (vgl. *Kapitel 3*), und deren Beeinflussung der institutionellen Form des Nationalstaats im Kontext der europäischen Moderne.

1.3. Der religionspolitische Formwandel des europäischen Nationalstaats

Nachdem ich anhand der empirischen Forschungsliteratur zu muslimischen Immigranten sowie zur Dekomposition nationaler Staatsbürgerschaft in Europa den thematischen Fokus meiner Untersuchung als den religionspolitischen Formwandel des europäischen Nationalstaats präzisiert habe (1.1.), dienten die vorangegangenen theoretischen Vorüberlegungen der Klärung des begrifflichen Bezugsrahmens, den ich meiner Analyse zugrundelege (1.2.). Dabei habe ich erstens argumentiert, daß die Analyse der religionspolitischen Form des europäischen Nationalstaats eine reflexive Perspektive auf den soziologischen Diskurs der Moderne und das in ihm artikulierte Theorem der "Säkularisierung" erfordert, sofern dieses nämlich selbst Bestandteil der religionspolitischen Kultur Europas war. Zweitens habe ich erläutert, daß eine makrosoziologische Wandlungstheorie, welche die Aporien der klassischen Modernisierungstheorien und ihrer differenzierungstheoretischen Nachfolger vermeiden will, mehrere kausale Zurechnungsebenen berücksichtigen müssen wird, zu denen einerseits

der zivilisatorische Kontext, innerhalb dessen symbolische Bedeutungsgebungen der Moderne erfolgen, andererseits aber auch der globale Kontext weltgesellschaftlich institutionalisierter Kultur gehört. Abschließend will ich diesen begrifflichen Bezugsrahmen nun hinsichtlich der Analyse des religionspolitischen Formwandels des europäischen Nationalstaats spezifizieren. Zu diesem Zweck gehe ich zunächst auf Grundzüge einer kultursoziologischen Analyse der religionspolitischen Form des Nationalstaats und ihres historischen Wandels ein (1.3.1.) und benenne schließlich die methodischen Prinzipien ihrer zumindest partiellen Überprüfung (1.3.2.).

1.3.1. Eine idealtypische Entwicklungskonstruktion

Wie bereits gesehen (vgl. 1.1.2.), läßt sich die allgemeine Form des Nationalstaats als eine Kopplung von politischer Organisation ("Staat") und Symbolen kollektiver Identität ("Nation") begreifen. Die kultursoziologische Analyse des Nationalstaats kann sich daher zunächst auf die Frage nach der kulturellen Konstruktion der kollektiven Identität der "Nation" als derjenigen imaginierten Gemeinschaft konzentrieren, die durch die politische Organisation des Staates repräsentiert wird und diesen mithin legitimiert. Die in der einschlägigen Literatur oftmals kontrovers diskutierte Frage, ob die Existenz kollektiver Identität als Voraussetzung für eine erfolgreiche Konsolidierung staatlicher Herrschaft oder als Effekt gezielter Homogenisierungspolitik und der dazugehörigen symbolischen Identitätsprojektionen interpretiert wird, muß dabei theoretisch nicht vorentschieden werden.⁸⁹ Um nicht dem "Mythos kultureller Integration" zu verfallen, ist die Frage des konkreten Einflusses von Symbolen kollektiver Identität auf staatliche Herrschaftspraktiken und Praktiken der Staatsbürgerschaft vielmehr der empirischen Analyse zu überlassen. Eine kultursoziologische Analyse der religionspolitischen Form des Nationalstaats wird nun zunächst danach fragen, inwieweit Symbole nationaler Identität sich auf spezifische religiöse Symbole, etwa auf Ideen des "erwählten Volks" o.ä., stützen und welche Folgen dies für die symbolische Inkorporation religiöser Gruppen, insbesondere religiöser Minderheiten hat. Sie wird ferner danach fragen, inwieweit die religiöse Dimension von Symbolen nationaler Identität spezifische organisatorische Muster des Zugangs von religiösen Minderheiten zu

⁸⁹ Im Rahmen eines kultursoziologischen Erklärungsansatzes lassen sich beide Interpretationen durchaus auch miteinander verbinden: "The nation-state is, in a sense, successfully Gramscian only when it presents itself as fully Durkheimian"; so Schudson 1994: 71.

Mitgliedschaft, der Garantie von Rechten und der politischen Partizipation nach sich zieht.

Die eigentliche Pointe der kultursoziologischen Analyse, wie ich sie anvisiere, liegt aber darin, die politische Organisation des Staates selbst noch auf ihre kulturellen Grundlagen zu untersuchen, den Staat also nicht nur als eine geltende Herrschaftsordnung, sondern als "praktisch geglaubte Idee", also als kulturell konstituiert zu sehen (vgl. 1.2.1.). Eine solche Analyse fragt dementsprechend nach den kulturellen Schemata, die Form und Funktion des Staates sowie seine institutionalisierten Relationen gegenüber den einzelnen Individuen definieren. Zu diesen Schemata gehören nicht zuletzt Ideologien der "Staatsbürgerschaft", die ihrerseits dessen tatsächliche Praxis, also die organisatorische Gestaltung von Mitgliedschaft, Rechten und Identitäten, beeinflussen. Insofern als die Sozialwissenschaften selbst an der Reproduktion solcher kognitiven und normativen Schemata beteiligt waren, indem die "praktisch geglaubte Idee" des Staates mit dem zu Erkenntniszwecken konstruierten sozialwissenschaftlichen "Idealtypus" des Staates eng verwoben war (vgl. Weber 1988b [1922]: 200f.), bedarf eine kultursoziologische Analyse des Staates zugleich auch einer reflexiven Perspektive auf die sozialwissenschaftlichen Theorien des Staates, seiner Funktion und seiner Form. Für eine Analyse der religionspolitischen Form des Nationalstaats bedeutet dies, daß sie zunächst die religionspolitische Kultur zu rekonstruieren hat, in die das klassische Modell des Nationalstaats mit seiner Kopplung von politischer Organisation und kollektiver Identität eingebettet ist und die aufgrund ihrer Prägung durch achsenzeitliche Zivilisationen durchaus verschiedene Varianten aufweisen kann.

Worin besteht nun der religionspolitische Formwandel des europäischen Nationalstaats? Zunächst argumentiere ich in *Kapitel 2*, daß die spezifisch europäische religionspolitische Kultur auf einer Meta-Erzählung der "Säkularisierung" basiert, in der "Religion" und "Politik" als asymmetrische Gegenbegriffe fungieren, deren Relation zu anderen Begriffspaaren, insbesondere zur Unterscheidung von "privat" und "öffentlich", symbolische und organisatorische Inkorporationsformen plausibilisiert, in denen religiöse Pluralität, sofern sie öffentlich artikuliert wird, als "Problem" erscheinen muß. Eine allgemeine institutionelle Form gewann diese religionspolitische Kultur unter den Bedingungen des im 17. Jahrhundert entstandenen modernen Systems territorialer Nationalstaaten, durch dessen konstitutive Regeln die ehemals kirchenrechtlich sanktionierten sozialen Praktiken unter die Kontrolle politischer Organisation gebracht und kollektive Identitäten zunehmend politisiert sowie an Symbole der "Nation" gebunden wurden. Die im Kontext dieser religionspolitischen Kultur

entstandenen konkreten Formen der europäischen Nationalstaaten unterliegen nun gegenwärtig einem fundamentalen Wandel. In *Kapitel 3* zeige ich am Beispiel des globalen Menschenrechtsdiskurses, daß sich im Zuge der kulturellen Re-Definition des Modells des Nationalstaats auf weltgesellschaftlicher Ebene eine religionspolitische Kultur entwickelt, in der die öffentliche Artikulation von "Religion" als eine Form partikularer "Identität" mit Verweis auf universalistische Prinzipien legitimiert wird. Die auf transnationaler Ebene erfolgende Entkopplung von politischer Organisation und kollektiver Identität verändert daher die für Europa spezifischen institutionellen Arrangements religiöser Pluralität dahingehend, daß "Religion" nunmehr als legitime Form partikularer "Identität" in der öffentlichen Sphäre kategorisiert werden kann – und wird. Es ist dieser komplexe Zusammenhang, der wie ich in *Kapitel 4* zu zeigen versuche, die spezifische Dynamik öffentlicher Konflikte um die organisatorische und symbolische Inkorporation muslimischer Minderheiten im Zuge der Entstehung von Formen postnationaler Staatsbürgerschaft in Europa erklärt.

1.3.2. Methodische Prinzipien der Analyse

Mit der soeben vorgestellten Skizze des religionspolitischen Formwandels des europäischen Nationalstaats habe ich bereits in äußerst verkürzter Form die begriffliche Konstruktion desjenigen empirisch-historischen Prozesses vorgestellt, den soziologisch zu beschreiben und zu erklären, das Ziel meiner Analyse ist. Damit ist gesagt, daß meine Analyse methodisch in der Formulierung einer "idealtypischen Entwicklungskonstruktion" besteht, wie Weber sie in seinem *Objektivitäts-Aufsatz* erläutert.⁹⁰ Auf der Basis einer auf die Bildung von Idealtypen ausgerichteten soziologischen Forschungslogik abstrahiere ich also bewußt aus der komplexen empirisch-historischen Wirklichkeit einzelne Elemente, die idealtypisch den religionspolitischen Formwandel des europäischen Nationalstaats beschreiben und erklären helfen. Der Anspruch meiner Untersuchung ist *nicht*, diese idealtypische Entwicklungskonstruktion im Sinne einer Hypothese zu überprüfen; dies muß nachfolgenden Studien überlassen werden. Der Anspruch ist lediglich, diese idealtypische Entwicklung als solche überhaupt erst zu konstruieren und damit eine argumentativ überzeugende Alter-

⁹⁰ Vgl. Weber 1988 [1922]: 203f. sowie seine "Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik" [1906] (WL: 215-290). Zur Begründung der verstehenden Soziologie auf der Basis einer an Weber orientierten idealtypischen Methodologie vgl. neuerdings v.a. Schnapper 1999: hier 7-28.

native zu differenzierungstheoretischen Konzeptionen der Entwicklung von "Religion" und "Politik" in der Moderne zu formulieren. Nun bedarf natürlich auch die bloße Konstruktion einer idealtypischen Entwicklung der Erläuterung anhand einer selektiven Bezugnahme auf die empirisch-historische Wirklichkeit, die ihrerseits methodisch kontrolliert erfolgen sollte. Aus diesem Grund will ich dieses erste Kapitel mit einigen methodischen Überlegungen zur Analyse der religionspolitischen Kultur Europas, der (Re-)Institutionalisierung des Modells des Nationalstaats und des daraus resultierenden religionspolitischen Formwandels des Nationalstaats in Europa abschließen.

Das methodische Prinzip, von dem ich mich v.a. in *Kapitel 2* bei der Analyse der religionspolitischen Kultur der europäischen Zivilisation – im übrigen natürlich selbst eine idealtypische Abstraktion – leiten lasse, ergibt sich unmittelbar aus der Begründung einer kulturtheoretisch orientierten reflexiven Soziologie. Die religionspolitische Kultur Europas, also das analytisch autonome Bedeutungsgewebe, in welchem in Orientierung an den generalisierten Referenzpunkten der Moderne das begriffliche Verhältnis von "Religion" und "Politik" definiert und normiert wird, analysiere ich exemplarisch anhand des soziologischen Diskurses der Moderne. In meiner idealtypischen Analyse der für den soziologischen Diskurs charakteristischen Begriffsformationen orientiere ich mich v.a. an Verfahren der historischen Diskursanalyse sowie der begriffsgeschichtlichen Forschung.⁹¹ Ähnlich konzipiere ich in *Kapitel 3* auch meine Analyse von religionspolitischen Aspekten des globalen Menschenrechtsdiskurses, der sich seit dem Zweiten Weltkrieg als eine neue, weltgesellschaftliche Ebene für die Artikulation und Interpretation der generalisierten Referenzpunkte der Moderne entwickelt hat.

Das zweite methodische Prinzip folgt ebenfalls aus dem kulturtheoretisch orientierten Begriffsrahmen soziologischer Analyse. Auf die Rekonstruktion der als analytisch autonom verstandenen religionspolitischen Kultur folgt eine Analyse ihres kausalen Einflusses auf sozio-kulturelle Praktiken bzw. auf die Ent-

⁹¹ Der Begriff des Diskurses, verstanden als eine "Menge von Aussagen, insoweit sie zur selben diskursiven Formation gehören", schließt zwar an Foucault (1981: hier 170; vgl. auch 1991) an, folgt aber nicht seiner Konzeption der immanenten Verschränkung von Diskurs und Macht; historische Diskursanalyse verstehe ich vielmehr als ein Verfahren der Rekonstruktion analytisch autonomer Bedeutungszusammenhänge, welches die Frage von deren konkretem kausalem Einfluß auf sozio-kulturelle Praktiken nicht im vorhinein entscheidet. In der Analyse der semantischen Dimension von diskursiven Ordnungen folge ich einigen Grundgedanken von Kosellecks begriffsgeschichtlichem Ansatz (Koselleck 1979), der auf die Begriffsgeschichte von "Religion" allerdings bisher kaum Anwendung gefunden hat.

stehung institutioneller Formen und hier vor allem auf die (Re-)Institutionalisierung des Nationalstaats. Dabei wähle ich einen zunächst durchaus konventionellen Indikator von Institutionalisierungsprozessen, nämlich Rechtsnormen, konzentriere mich aber aufgrund der theoretischen Vorüberlegung, daß sich der moderne Nationalstaat strukturell in einem System souveräner Staaten entwickelt, vor allem auf völkerrechtliche Normen, die gewissermaßen die externe legale Legitimation der institutionellen Form des klassischen Nationalstaats darstellen. Hinsichtlich der historischen Institutionalisierung des klassischen Modells des Nationalstaats mit seiner Kopplung von politischer Organisation und kollektiver Identität im Rahmen des sogenannten Westfälischen Staatensystems kann ich dazu nur allgemeine Aussagen treffen. Der Schwerpunkt meiner Argumentation liegt schließlich auf der Re-Institutionalisierung dieses Modells in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, also dem Formwandel des europäischen Nationalstaats im Rahmen des "post-Westfälischen" Systems. Zu seiner Analyse gehe ich daher in *Kapitel 4* am Beispiel der Konflikte um die Inkorporation muslimischer Minderheiten im Zeitraum zwischen 1973 und 2001 auf den jeweiligen kausalen Einfluß der klassischen europäischen religionspolitischen Kultur einerseits und den des globalen Menschenrechtsdiskurses andererseits ein. Inwieweit sind Praktiken der Rechtfertigung und der Kritik organisatorischer und symbolischer Inkorporationsmuster muslimischer Minderheiten von Elementen der jeweiligen diskursiven Ordnungen durchdrungen, unter welchen strukturellen Bedingungen und mit welchen institutionellen Folgen?⁹² In dem Maße, in dem diese Praktiken eine Veränderung des Einflusses diskursiver Ordnungen erkennen lassen, können sie als Indikator des religionspolitischen Formwandels des europäischen Nationalstaats gelten.⁹³

Das dritte und letzte methodische Prinzip, das ich in meiner Untersuchung voraussetze, besteht in der komparativen Ausrichtung der Analyse. Die Inkorporation muslimischer Minderheiten in Europa variiert in Abhängigkeit der

⁹² Bei der Analyse von Rechtfertigungspraktiken und Praktiken der Kritik lasse ich mich teilweise von den bereits erwähnten Arbeiten von Boltanski und Thévenot (1991) inspirieren; in ihrer Sprache formuliert handelt es sich bei den Disputen um die Inkorporation muslimischer Minderheiten um Konflikte, deren Rechtfertigungs- und Kritikmuster sich auf die Konstruktion einer politischen Ordnung, einer *cité civique*, beziehen (ibid.: 137ff.).

⁹³ Auf dieser konkreten Ebene operiert die von Norman Fairclough anvisierte kritische Diskursanalyse, in der "Diskurs" als soziale Praxis verstanden wird, die von sozialen Strukturen bedingt ist, diese aber auch konstituiert; vgl. Fairclough 1992: 62-65. Diese Konzeption übersieht m.E. die analytische Autonomie von Kultur, betont aber zu Recht die Bedeutung der Analyse von kommunikativen Praktiken für die Analyse sozialen Wandels.

institutionellen Arrangements von Staatsbürgerschaft im nationalstaatlichen Rahmen und mithin von den jeweils prägenden Variationen der religionspolitischen Kultur Europas. Die Behauptung eines allgemeinen religionspolitischen Formwandels des europäischen Nationalstaats bedarf daher der Plausibilisierung durch den Nachweis einer parallelen, wenn nicht konvergenten Entwicklung unterschiedlicher Fälle. Zu diesem Zweck konzentriere ich mich auf drei Fälle, die höchst heterogene institutionelle Ausprägungen der europäischen religionspolitischen Kultur erkennen lassen: Großbritannien, Frankreich und Deutschland. Die Auswahl dieser Fälle ist also weniger dadurch begründet, daß Muslime in diesen drei Ländern im innereuropäischen Vergleich zahlenmäßig am stärksten vertreten sind (vgl. *Anhang D*), sondern dadurch, daß es sich hier um drei idealtypische Varianten der institutionellen Ausprägung des Verhältnisses von politischer Organisation und kollektiver Identität handelt, die mit je spezifischen Formen der Trennung von "Religion" und "Politik" einhergehen (vgl. 1.1.2). Während ein "individualisierender" Vergleich dieser drei Fälle zunächst dazu dienlich ist, die Differenzen in den religionspolitischen Reaktionen auf die Präsenz von Muslimen zu beschreiben und zu erklären, kann erst ein "generalisierender" Vergleich den idealtypischen Prozeß des religionspolitischen Formwandels des europäischen Nationalstaats erkennen lassen.⁹⁴ Tatsächlich schließen sich beide methodische Strategien komparativer Analyse nicht aus, zumal dann nicht, wenn sie, wie hier versucht, in den Rahmen einer "einschließenden" Vergleichsstrategie integriert werden, wenn also die jeweiligen Fälle in ein umfassenderes System, hier: das moderne System souveräner Staaten und seine kulturellen Grundlagen, eingebettet werden.⁹⁵ Entsprechend frage ich bei der Analyse konkreter Praktiken der Rechtfertigung organisatorischer und symbolischer Inkorporation nach der Verknüpfung von Referenzen auf den nationalstaatlichen und weltgesellschaftlichen Diskursebenen. Als Analyse-

⁹⁴ Zu dieser klassischen, auf Marc Bloch zurückgehenden Unterscheidung zweier methodischer Strategien des historischen Vergleichs vgl. Kaelble 1999: 25-47, Tilly 1984: 82. Daß beide Strategien, also der individualisierende bzw. interpretative und der generalisierende bzw. an kausalen Regelmäßigkeiten interessierte Vergleich, sich nicht ausschließen, betont Charles Ragin: "There is no necessary contradiction, however, between doing empirically based causal analysis and interpreting cases historically. Both goals [...] are important; having one does not entail a denial of the other", Ragin 1987: 35; vgl. auch Berg-Schlosser 1997.

⁹⁵ Zur Strategie der "encompassing comparison" vgl. am Beispiel der Arbeiten von Wallerstein und Stein Rokkan v.a. Tilly 1984: 125-143, 147. Eine ähnliche Methode des "moving simultaneously on the level of the encompassing system and on the micro-level" hatte im Blick auf das Weltwirtschaftssystem bereits Wolf (1982: 23) angewendet; zur Bedeutung von Ebenendifferenzierungen in makrosoziologischer Forschung vgl. auch Mayntz 2000a: 30-33.

einheiten dienen mir in diesem komparativen Untersuchungsdesign explizit einzelne europäische Nationalstaaten. Implizit unterstelle ich aber, das sollte deutlich geworden sein, eine komparative Perspektive, deren Analyseeinheit nicht einzelne Nationalstaaten, sondern achsenzeitlich fundierte Zivilisationen sind. Inwiefern durch die europäische religionspolitische Kultur eine solche zivilisationsspezifische Interpretation der Moderne erfolgt, will ich im folgenden Kapitel näher erläutern.

2. Politik und Religion in der europäischen Moderne

"Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe" (Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 1934).

"We have to discover what the secular is before we can understand what is involved in the secularization of theological concepts in different times and places" (Talal Asad, *Religion, Nation-State, Secularism*, 1999).

Fragt man nach dem Verhältnis von "Religion" und "Politik" in der europäischen Moderne, so sieht man sich zunächst auf das Theorem der "Säkularisierung" verwiesen, das sowohl im öffentlichen wie auch im soziologischen Diskurs eine prominente Stellung einnimmt. In seiner konventionellsten, auf die klassische Soziologie des 19. Jahrhunderts zurückgehenden Fassung besagt es, daß die kulturelle und gesellschaftsstrukturelle Bedeutung von Religion in der Moderne allgemein zurückgegangen sei. Vor allem die frühe Religionssoziologie, deren empirischer Diskursstrang hochgradig von kirchengebundener Auftragsforschung und deren Problemwahrnehmung rückläufiger kirchlicher Mitgliedschaft, Überzeugungen und Praktiken bestimmt war, vertrat häufig solche linearen Konzeptionen von Säkularisierung.⁹⁶ Gewiß ist das Theorem der Säkularisierung in der neueren Religionssoziologie vielfach modifiziert und verfeinert worden. Unter dem Eindruck von erfolgreichen Versuchen, Erscheinungsformen von Religion – sichtbar oder unsichtbar – auch in der Moderne zu eruieren, wird Säkularisierung heute eher als ein komplexer Strukturwandel von Religion begriffen, der sich aus mehreren, wenn auch von einzelnen Autoren unterschiedlich akzentuierten, Komponenten zusammensetzt: der kulturellen Rationalisierung von Welt- und Selbstkonzepten und der damit verbundenen Pluralisierung religiöser Deutungssysteme, der funktionalen Differenzierung gesellschaftlich institutionalisierter Religion von anderen sozialen Systemen und schließlich der Individualisierung religiöser Orientierung und Lebensführung.⁹⁷ Trotzdem hat sich die uni-

⁹⁶ Für Frankreich gilt dies etwa für die v.a. von Gabriel LeBras begründete katholische Kirchensoziologie der vierziger und fünfziger Jahre; vgl. Willaime 1999. In Deutschland behielt die v.a. von der EKD geförderte kirchliche Auftragsforschung bis in die achtziger Jahre hinein Einfluß; vgl. Wohlrab-Sahar 2000; vgl. dazu die klassische Kritik bei Luckmann 1960 und Matthes 1981 [1962].

⁹⁷ Mit diesen Komponenten versuchen Dobbelaere (1981) und Tschannen (1992) die neo-klassische Säkularisierungstheorien von Robert L. Bellah, Peter L. Berger, Richard K. Fenn,

versalgeschichtliche Konzeption der Säkularisierung im soziologischen Theoriediskurs als äußerst langlebig erwiesen.⁹⁸ Mit dem Begriff der "Säkularisierung" wie auch mit dem Begriff der Religion wird jedoch auf eine Semantik rekuriert, die doch selbst wesentlicher Bestandteil des eigentlich zu untersuchenden kulturgeschichtlichen Prozesses ist. Vor allem Joachim Matthes und Friedrich Tenbruck haben daher angemahnt, die Begriffe der "Säkularisierung" und "Religion" zu historisieren, sie also selbst zum Gegenstand soziologischer Analyse zu machen.⁹⁹ In ähnlicher Weise hat auch der amerikanische Anthropologe Talal Asad gefordert, die Perspektive einer "anthropology of the secular as practical experience" einzunehmen.¹⁰⁰ Ein solches Vorgehen scheint mir gerade dann erforderlich zu sein, wenn man die religionspolitische Kultur der europäischen Moderne rekonstruieren will, da die Begriffe der "Säkularität" und der "Religion" für kulturelle Konstruktionen von "Politik" von zentraler Bedeutung waren.

Die Stoßrichtung einer solchen reflexiven Religions- bzw. Säkularitätssoziologie möchte ich in Auseinandersetzung mit dem theoretisch ambitionierten Entwurf der französischen Soziologin Danièle Hervieu-Léger (1993) kurz präzisieren. Ausgangspunkt ihrer Argumentation ist die Feststellung, daß empirische Befunde der Religionssoziologie gleichzeitig für einzelne Aspekte des konventionellen Säkularisierungstheorems *und* für die gegenläufige These einer "Rückkehr von Religion" sprächen. Die zentrale Herausforderung für die soziologische Theoriebildung bestehe also darin, sowohl den Plausibilitätsverlust traditioneller Glaubenssysteme als auch die Entstehung neuer Formen des Religiösen als Resultat der Moderne zu erfassen.¹⁰¹ Dies erfordere ferner eine präzise Definition des Religionsbegriffs, der die Aporien der klassischen, zwischen substantiellen und funktionalen Definitionsansätzen oszillierenden Kontroverse

Thomas Luckmann, Niklas Luhmann, David Martin, Talcott Parsons und Bryan Wilson zu systematisieren.

⁹⁸ Luckmann (1980) hat sie gar als einen "modernen Mythos" bezeichnet – ohne dann allerdings in seiner Theorie des Wandels der Sozialformen von Religion auf diesen Begriff zu verzichten (Luckmann 1991 [1967]); vgl. auch Ausmus 1982 und Hadden 1987: v.a. 588.

⁹⁹ Zum Vorschlag der Analyse der Begriffe von "Religion" und "Säkularisierung" als "diskursiver Tatbestände" vgl. Matthes 1993: 129, 1995: 62 und Tenbruck 1976, 1993.

¹⁰⁰ Asad 1999: 193. Vgl. in diesem Zusammenhang auch seine Kritik an Geertz' (1966) klassischer Bestimmung des Religionsbegriffs in Asad 1993: 27-53.

¹⁰¹ "... [L]a question majeure qui se pose à la sociologie religieuse aujourd'hui est celle des outils de pensée dont elle doit se doter, pour saisir à la fois le mouvement par lequel la modernité sape continûment les structures de plausibilité de tous les systèmes religieux, et celui par lequel elle fait surgir de nouvelles formes du croire religieux", Hervieu-Léger 1993: 8; vgl. auch 135.

zu überwinden helfe.¹⁰² Die analytische Definition von Religion, die Hervieu-Léger v.a. in Auseinandersetzung mit der Weber-Interpretation von Jean Séguy (1986, 1990) entwickelt, geht davon aus, daß Religion sich als ein spezifischer Modus des Glaubens begreifen lasse, der dadurch gekennzeichnet sei, daß er individuell oder kollektiv die Zugehörigkeit zu einer Tradition konstituiere.¹⁰³ Daß das für die moderne *conditio humana* charakteristische Autonomiebewußtsein notwendigerweise Erfahrungen von Sinnverlust und Unsicherheit erzeuge, sei der Grund für die Entstehung neuer, heteronomer Bindungen an Glaubenstraditionen und könne somit die permanent sich vervielfältigenden "productions religieuses de la modernité" erklären (Hervieu-Léger 1993: 135). Zu den Stärken dieser Begriffsstrategie gehört, daß sich Vergleichsmöglichkeiten von Religion zu nicht-religiösen Formen sowohl des Glaubens als auch der Tradition ergeben. Ferner gewinnt Hervieu-Léger mit ihrer Konzeption auch einen Zugang zu "religiösen" Phänomenen jenseits des institutionellen Feldes der "Religion", insbesondere zu den "religiösen" Dimensionen von Politik.¹⁰⁴ Dennoch scheint mir ihre Begriffsstrategie einen blinden Fleck zu besitzen, der indessen gerade der Fokus der hier anvisierten reflexiven Religionssoziologie ist. Gerade ihre Überlegungen zu einer Religionssoziologie der Politik zeigen, daß sie durchaus noch auf einer klassischen Dichotomie von Tradition und Moderne basiert; "Religion" wird als heteronomer, "Politik" als autonomer Modus der Produktion von kollektivem Sinn beschrieben (Hervieu-Léger 1993: 171 und 1997a: 374f.). Diese semantische Dichotomie und die Wissenskultur, in die sie eingebettet ist, auf ihre kultursoziologischen Hintergründe zu befragen – genau dies ist das Programm einer reflexiven Religionssoziologie.¹⁰⁵ Anstatt sich selbst auf eine metasprachliche Definition des Religionsbegriffs festzulegen, fragt diese primär nach der Genea-

¹⁰² Vgl. Hervieu-Léger 1993: 35-64. Ähnlich im Ansatz auch Pollack 1995.

¹⁰³ Die genaue Definition lautet: "[...] une 'religion' est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constitué, entretenue, développé et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière", Hervieu-Léger 1993: 119.

¹⁰⁴ Sie kritisiert damit – m.E. zu Recht – Bourdieus (1971) religionssoziologische Konzeption, in der die Zirkulation symbolischer Güter weitgehend auf ein von religiösen Eliten kontrolliertes religiöses Feld beschränkt wird, und betont, daß Momente des Religiösen in allen sozialen Handlungsfeldern analysiert werden können; vgl. Hervieu-Léger 1993: 158.

¹⁰⁵ Eine ähnliche Kritik, verbunden mit dem Entwurf einer Soziologie des Glaubens, formuliert Michel 1994.

logie, der Funktion und den sozialen Trägergruppen diskursiver Konstruktionen von "Religion" und "Säkularität" auf der objektsprachlichen Ebene.¹⁰⁶

Den Ansatz einer solchen reflexiven Religionssoziologie, deren theoretische Ambitionen zunächst weitaus bescheidener sind als die von Hervieu-Léger, zu skizzieren und mit ihrer Hilfe einige Grundmerkmale der religionspolitischen Kultur der europäischen Moderne zu charakterisieren, ist das Ziel dieses Kapitels. In einem ersten Schritt argumentiere ich, daß die Plausibilität der Meta-Erzählung der "Säkularisierung" auf den spezifischen gesellschaftsstrukturellen Bedingungen beruht, unter denen politische Modernität in Europa institutionalisiert wurde (2.1.). Einer ihrer wesentlichen Aspekte ist die Kopplung von politischer Organisation und kollektiver Identität im klassischen Modell des Nationalstaats, dessen religionspolitische Form ich daher in einem zweiten Schritt näher charakterisiere und auf ihre institutionellen Varianten hin befrage (2.2.). Diese Varianten, die ich mit Hilfe von idealtypischen Unterscheidungen zu systematisieren versuche, veranschauliche ich abschließend am Beispiel der drei ausgewählten Fälle Großbritannien, Frankreich und Deutschland (2.3.).

2.1. Zur religionspolitischen Kultur der europäischen Moderne

Um die religionspolitische Kultur der europäischen Moderne aus der Perspektive einer reflexiven Religionssoziologie zu analysieren, ist – ganz abgesehen von der für eine historisch-komparative Makrosoziologie erforderlichen Beschränkung auf eine grobe Skizze langfristiger Prozesse – zunächst der Rückgriff auf erprobte Vorgehensweisen zweckmäßig. Neben den bereits erwähnten diskursanalytischen und begriffsgeschichtlichen Ansätzen von Foucault und Koselleck sind dabei sowohl in methodischer als auch in thematischer Hinsicht die kulturtheoretisch orientierten Analysen zu der mit dem Begriff der *citizenship* verbundenen Wissenskultur von Margaret Somers weiterführend. Somers entwickelt das wissenssoziologische Programm einer historischen Soziologie der Begriffsbildung, die auf den Prinzipien der Reflexivität, der Relationalität und der His-

¹⁰⁶ "How, when, and by whom are the categories of religion and the secular defined? What assumptions are presupposed in the acts of defining them? And finally, what conception of religion makes our secular moral and political practices possible?", Asad 1999: 192. Im Kontext der Religionswissenschaft wird ein solcher Zugang gegenwärtig unter dem Stichwort der "pragmatics of defining religion" diskutiert (vgl. Platvoet / Molendijk 1999). Neben der Reflexion der vielfältigen Kontexte akademischer Religionsforschung und ihren je spezifischen Religionsdefinitionen (Platvoet 1999: 511), sieht man dabei die "extra-academic pragmatics of defining 'religion'" als wichtiges, wenn auch bislang vernachlässigtes Forschungsfeld an (ibid.: 512).

torizität von Begriffen basiert (Somers 1999: 132-135). Das Prinzip der Reflexivität soziologischer Begriffe als Basis einer kulturtheoretisch orientierten Makrosoziologie hatten wir bereits kennengelernt (vgl. 1.2.1.). Eng verbunden damit ist das Prinzip der Historizität von Begriffen, also die Einsicht, daß Begriffe, die im soziologischen Diskurs – sowie in der kommunikativen Alltagspraxis – als *taken-for-granted* gelten, historisch kontingent sind. Weiterführend ist aber insbesondere die von Somers mit dem Prinzip der Relationalität bezeichnete Überlegung, daß der Sinn von Begriffen nicht essentiell festgelegt, sondern nur im Rahmen semantischer Relationen bestimmbar sei. Oftmals weisen die Felder von semantischen Relationen dabei eine binäre Codierung sowie eine narrative Struktur, also die Einbettung von Begriffen in ein temporal strukturiertes semantisches Feld, auf.¹⁰⁷ Eine Wissenskultur nimmt v.a. dann eine die Schemata der Wahrnehmung, der Interpretation und des Handelns prägende Gestalt an, wenn die binäre Codierung eines Begriffsfeldes auf eine narrative Struktur projiziert und damit zu einer Meta-Erzählung wird.¹⁰⁸ In ihren Studien zur anglo-amerikanischen Idee der *citizenship* hat Somers den in Lockes Vertragstheorie beschriebenen Übergang des Menschen aus dem *status naturalis* in einen *status civilis* als eine solche Meta-Erzählung rekonstruiert (Somers 1995a), ihre Auswirkungen bis hin in die neuere, an Marshall anknüpfende Soziologie der *citizenship* analysiert (Somers 1995b) und diese mit einer alternativen Analyse der institutionalisierten Relationen zwischen Individuum und öffentlichen Sphären (Gerichten, Parlamenten, Verwaltungen) im frühneuzeitlichen England kontrastiert (Somers 1993 und 1994).

Mit Hilfe einer derartigen historischen Soziologie der Begriffsbildung lassen sich nun auch die binäre Opposition – oder in Kosellecks (1979: v.a. 213) Terminologie: die "asymmetrischen Gegenbegriffe" – von "Religion" und "Politik" und ihre narrative Strukturierung durch die Meta-Erzählung der "Säkularisierung", wie sie im klassischen soziologischen Diskurs formuliert wurde, als Kernelemente einer spezifisch europäischen Interpretation des kulturellen Programms der Moderne begreifen (2.1.1.). Die gesellschaftsstrukturellen Grundlagen dieser Wissenskultur bestehen dabei in der Genese eines zunächst noch christlich fundierten Systems souveräner Territorialstaaten und dessen Transformation durch das politische Programm der Moderne (2.1.2.).

¹⁰⁷ Vgl. zur Bedeutung von Narrativität für soziologische Theoriebildung auch Somers / Gibson 1994 und Somers 1996.

¹⁰⁸ "A meta-narrative is a cultural form that has been epistemologically naturalized by conjoining narrative with social naturalism", Somers 1999: 130; vgl. auch Somers / Gibson 1994: 62.

2.1.1. Meta-Erzählungen der Säkularisierung

Für die semantische Selbstbeschreibung der Moderne, wie sie sich in dem im 19. Jahrhundert entstandenen soziologischen Diskurs entwickelte, war die Formulierung einer Theorie der "Religion" offenbar von fundamentaler Bedeutung. In den aus der philosophischen Religionskritik gespeisten Ideen von Karl Marx, Auguste Comte und Herbert Spencer fungierten Aussagen über die Religion und ihren Bedeutungsverlust sogar als eine Begründung der Soziologie als neuer Leitwissenschaft der Moderne.¹⁰⁹ Wenngleich die klassische europäische Soziologie, wie Tyrell (1995) gezeigt hat, in dieser Hinsicht bereits zurückhaltender war, ist doch auch für ihre Interpretation der Moderne die Formulierung einer Meta-Erzählung konstitutiv, in deren Zentrum der allmähliche Bedeutungsrückgang von Religion steht. Das semantische Feld, das eine solche Interpretation ermöglicht, besteht aus einer Reihe binärer Oppositionen, die um eine gemeinsame Zeitachse strukturiert sind und daher den Charakter asymmetrischer Gegenbegriffe aufweisen: "Gemeinschaft" vs. "Gesellschaft" (Tönnies), "mechanische" vs. "organische Solidarität" (Durkheim), "Tradition" vs. "Rationalität" (Weber) und auch "Heteronomie" vs. "Autonomie" sind die prominentesten dieser binären Oppositionen. "Religion" wird dabei zumeist als Charakteristikum vor-moderner Gesellschaften gedeutet, ohne daß damit jedoch von vornherein eine affirmative Haltung der Autoren zur "Moderne" impliziert wäre. Das zeitliche Gefälle dieser Oppositionen bildet die Grundlage für die Formulierung der Meta-Erzählung der "Säkularisierung", die in den Modernisierungstheorien des 20. Jahrhunderts ihre elaborierteste Gestalt gefunden hat und in denen die Idee einer funktionalen Differenzierung von "Religion" und "Politik" eine prominente Bedeutung einnimmt.

Diese Meta-Erzählung der "Säkularisierung" weist nun bereits im klassischen soziologischen Diskurs der Moderne drei typische Varianten auf, die sich mit unterschiedlichen Akzentuierungen bei den meisten Autoren, durchaus auch in ein und demselben Text, finden lassen. Die erste Variante basiert auf einer narrativen Form, die sich als ein Diskontinuitätsnarrativ bezeichnen läßt; "Säkularisierung" meint hier einen mehr oder weniger radikalen Bruch der Moderne mit ihrer christlichen Vergangenheit. Das handelnde Subjekt in dieser Erzählung ist die "Welt", die sich in einem Befreiungsakt zunehmend der "religiösen" Illu-

¹⁰⁹ Vgl. zu diesem Programm von "Soziologie statt Religion" v.a. Tyrell 1995 und ähnlich Milbank 1990: 51-71; Löwy (1995) betont allerdings, daß dieses Programm allenfalls für das Frühwerk von Marx von Engels zutrifft, wohingegen ihre späteren Schriften bereits eine im eigentlichen Sinne religionssoziologische Fragestellung erkennen lassen.

sionen entbindet, die ihr den klaren Blick auf sich selbst verstellt haben. Abgesehen von Comtes Drei-Stadien-Gesetz liegt dieser Narrativ insbesondere Durkheims Theorie der Abnahme des religiösen Kollektivbewußtseins zugunsten eines Individualbewußtseins sowie, wenngleich in einer eher stufenförmigen Subvariante, Webers These der sukzessiven Entzauberung der Welt zugrunde.¹¹⁰

Die zweite Variante besitzt demgegenüber eher die Form eines Kontinuitätsnarrativs; ehemals mit "Religion" assoziierte Ideen werden ihres "religiösen" Gehalts entkleidet und entfalten dadurch innerweltliche Effekte mit nicht-intendierten, oftmals paradoxen Folgen. Handelndes Subjekt dieser Erzählung ist nicht die "Welt", sondern die christliche "Religion", die Spuren in der Moderne hinterläßt, die diese zumeist nicht angemessen entziffern kann. Insbesondere Webers Überlegungen zur Bedeutung des Protestantismus folgen einer solchen narrativen Struktur.¹¹¹ Gerade an dieser Variante zeigt sich im übrigen, daß der Begriff der Säkularisierung in hohem Maße ideologisierbar ist. Einerseits, wie beispielsweise im Rahmen der v.a. im Bereich des Kulturprotestantismus anzutreffenden Kontinuitätsnarrative, legitimiert er die Moderne als die Verwirklichung bzw. Verweltlichung der christlichen Freiheitsidee.¹¹² Andererseits kann aber der Versuch, neuzeitliche Ideen als "Säkularisate" ursprünglich christlicher Ideen zu identifizieren, wie dies beispielsweise Carl Schmitt in seiner "Soziologie des Souveränitätsbegriffs" (Schmitt 1933: 50) intendierte, auch in der Behauptung der Illegitimität der Neuzeit münden.¹¹³ Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang, daß der Begriff der Säkularisierung in beiden Subvarianten oftmals der Interpretation politischer Modernität, insbesondere der Genese der legalen Herrschaft des souveränen Staates, dient.

Eine dritte Variante der Meta-Erzählung der Säkularisierung schließlich läßt sich als Transpositionsnarrativ bezeichnen. Einerseits wird hier ein genereller Bedeutungsverlust (christlicher) Religion in der Moderne konstatiert, anderer-

¹¹⁰ Exemplarisch für Durkheims Frühschriften, in denen er diese These mehrfach formuliert, vgl. Durkheim 1992 [1893]: 223-228; zu Webers "Entzauberungs"-These vgl. Weber 1988a [1921]: 94, 158, 531 und 1980 [1920/21]: 433.

¹¹¹ Vgl. Weber 1988a [1921]: 17-236.

¹¹² So v.a. Troeltsch 1911. Bereits Richard Rothe hatte 1837 formulieren können: "In demselben Verhältnis, in welchem sich der Staat entsäkularisierte [sic!], säkularisiert sich die Kirche", ein Vorgang, den Rothe im Anschluß an Hegel positiv bewertete; zitiert nach Marramao 1992: 1138.

¹¹³ Darauf hat v.a. Hans Blumenberg (1988) in seiner Auseinandersetzung mit Carl Schmitt und anderen Vertretern des Säkularisierungstheorems hingewiesen; eine andere Kritik an Schmitt formuliert Asad, der auf die Problematik der Kategorie der "Säkularität" hinweist; Asad 1999: 184.

seits werden Äquivalente bzw. Substitute identifiziert, welche an die Stelle von Elementen des Christentums getreten sind. Ein prominentes Beispiel für diese Variante aus der klassischen Soziologie sind Durkheims Überlegungen zum "Kult des Individuums", den er gewissermaßen als die Religion der modernen Gesellschaft betrachtet.¹¹⁴ Durchaus in Anknüpfung an Durkheims Religionsbegriff findet sich diese Variante später in dem vielfach verwendeten Interpretament, dem zufolge der Nationalismus als säkulare Religion zu betrachten sei.¹¹⁵

Alle diese drei Meta-Erzählungen stellen Repertoires der Legitimation und der Kritik dar, die in verschiedensten institutionellen Sphären, insbesondere aber in der politischen Arena, zur Anwendung kommen können und sind insofern ein wesentlicher Bestandteil religionspolitischer Diskurse der europäischen Moderne. Ermöglicht wurde dies, wie begriffsgeschichtliche Befunde zeigen, durch eine metaphorische Umdeutung des Begriffs der "Säkularisierung", die sich im wesentlichen nach der Französischen Revolution vollzogen hatte.¹¹⁶ Wie die begriffsgeschichtlichen Befunde zeigen, bezeichnete der lateinische terminus *saecularisatio* im Codex Iuris Canonici des 16. Jahrhunderts zunächst den Übertritt eines Mönchs aus der Ordens- in die Weltgeistlichkeit, also einen innerchristlichen bzw. sogar innerkirchlichen Vorgang. Der Bedeutungsgehalt des Säkularisierungsbegriffs erklärt sich daher aus der semantischen Struktur der christlichen Achsenzeitkultur. In ihr wurde die achsenzeitliche Spannung zwischen transzendenter und mundaner Ordnung in spezifischer Weise temporalisiert. Insbesondere die von Augustin formulierte Unterscheidung zweier Bürgerschaften (*civitas Dei* und *civitas terrena*) weist eine solche zeitliche Struktur auf. Während des als *saeculum* bezeichneten Intervalls zwischen Sündenfall und Eschaton lebt der Mensch in einer *civitas permixta*, in der beide Bürgerschaften, für den Menschen nicht immer sichtbar, miteinander verquickt sind. Die Geschichte läuft dabei auf die *civitas Dei* hin, ohne daß diese jedoch innergeschichtlich verwirklicht werden könnte.¹¹⁷ In der europäischen Moderne wurde der damit aufgespannte geschichtliche Erwartungshorizont nun dergestalt transformiert, daß die Verwirklichung einer transzendentalen Ordnung in der "Welt",

¹¹⁴ Vgl. dazu v.a. Durkheims Spätschriften, z.B. 1991 [1912]: 571f.

¹¹⁵ Ein Beispiel für viele ist Hayes 1960: 164, "Since its advent in western Europe, modern nationalism has partaken the nature of a religion".

¹¹⁶ Zur Begriffsgeschichte von "Säkularisierung" vgl. im Rahmen des Projekts der *Geschichtlichen Grundbegriffe* Strätz 1984 und Zabel 1984. Vgl. ferner Marramao 1992 und für die Semantik der "sécularisation" im Rahmen der Französischen Revolution vgl. Manent 1987.

¹¹⁷ Vgl. zu den Augustinischen asymmetrischen Gegenbegriffen Koselleck 1979: 236f.

in der *civitas terrestre* für möglich gehalten wird.¹¹⁸ Daß dieser Prozeß nun als "Säkularisierung" lesbar war, setzte allerdings bereits die im Mittelalter erfolgte Transformation der Augustinischen Unterscheidung voraus. Die *duae civitates* wurden nunmehr mit zwei institutionellen Herrschaftsordnungen gleichgesetzt, nämlich der *ecclesia* und dem *imperium*, den beiden Sphären "geistlicher" und "weltlicher" Herrschaft, die in der *res publica Christiana* eine Einheit fanden. Genau an diese semantische Struktur schließt die Begriffsverwendung von *saecularisatio* als terminus technicus für die Enteignung kirchlicher Güter und die Etablierung weltlicher Rechtsprechung in ehemals geistlichen Territorien an, wie sie erstmals in den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden (1646) und später im Reichsdeputationshauptschluß (1803) nachweisbar sind.¹¹⁹ Durch seine metaphorische Umdeutung im 19. Jahrhundert wird der ursprünglich juristische Begriff der "Säkularisierung" schließlich hochgradig ideologisierbar und politisierbar.¹²⁰ Er bietet sich daher für die Formulierung von Meta-Erzählungen der Moderne an, in denen diese ihr eigenes Wesen aus der Verhältnisbestimmung zu "Religion" gewinnt.

Um die Imagination einer Trennung von "Religion" und "Politik" im Rahmen dieser Meta-Erzählung zu begreifen, ist nun ein kurzer Blick auf die semantische Eigenart des neuzeitlichen Religionsbegriffs erforderlich. Folgt man den einschlägigen begriffsgeschichtlichen Studien, so wurde das Wort *religio* im Kontext der christlichen Achsenzeitkultur ganz auf der Linie der antiken Semantik, also noch weitgehend unspezifisch verwendet.¹²¹ Es bezeichnete nicht ein einheitliches Glaubenssystem, sondern die konkreten Praktiken der Gottesverehrung, deren Virtuose, der Mönch, als *religiosus* bezeichnet wurde. Der semantischen Kategorisierung alternativer Formen der Gottesverehrung, v.a. des Judentums und des Islams, dienten dabei eher die Lexeme *fides*, *leges* und *sectae*.¹²² In der europäischen Moderne gewinnen das lateinische Lexem *religio* und seine vernakularsprachlichen Derivate demgegenüber eine sowohl generische als auch essentialistische Bedeutung. Die generische Bedeutung des Religionsbegriffs entstand zunächst in der Renaissance des 16. Jahrhunderts, als

¹¹⁸ Damit konnte, wie Eisenstadt (1998a: 43) betont, durchaus an innerchristliche Heterodoxien angeknüpft werden, insbesondere die von Norman Cohn (1970) untersuchten chiliastischen Bewegungen des späten Mittelalters.

¹¹⁹ Genau darin sieht Blumenberg den Hintergrund der Formulierung des Säkularisierungsbegriffs als einer "Kategorie historischer Illegitimität"; vgl. Blumenberg 1988.

¹²⁰ Vgl. zu den begriffsgeschichtlichen Befunden des 19. Jahrhunderts Lübke 1965.

¹²¹ Vgl. im folgenden einschlägig die detaillierten wort- und begriffsgeschichtlichen Studien von Despland 1979; Feil 1986, 1997; Smith 1991 [1962].

¹²² Vgl. Feil 1986: 77-82.

"Religion" erstmals im Plural verwendet und damit ein Gattungsbegriff verschiedener "Religionen" wurde. Das erstmalige Auftreten dieser Semantik in den literarischen Genres der Reiseberichte und der Historiographie der Antike zeigt, daß diese Funktion des Religionsbegriffs in der kognitiven Relativierung und Historisierung des bis dahin theologisch bestimmten dominanten Diskurses bestand. Der Gattungsbegriff der Religion eröffnete vielfältige Vergleichsmöglichkeiten zwischen dem Christentum und anderen im Zuge der europäischen Expansion entdeckten Religionen oder auch zu der des in jener Zeit als überlegen wahrgenommenen Osmanischen Reiches.¹²³ Charakteristisch für diesen generischen Begriffsgebrauch sowie für den sich an ihn anschließenden ethnographischen Diskurs, unter dessen Einfluß noch die im 19. Jahrhundert entstandene Religionswissenschaft steht, ist dabei der Verzicht auf prägnante Definitionen von Religion. Solche entstanden erst, als auf der Grundlage des Gattungsbegriffs ein Abstraktum gebildet wurde, das auf die Bezeichnung des Wesens, der Essenz von Religion zielte. Insbesondere die Philosophie der Aufklärung, die den Religionsbegriff in eine semantische Opposition zu den transzendentalen Ideen der Vernunft, der individuellen Autonomie und der Menschheit brachte, ebenso wie die Romantik, in der Religion verinnerlicht und der Institution der Kirche gegenübergestellt wurde, hat zu dieser Begriffsentwicklung beigetragen.¹²⁴ Natürlich wurden dabei vielfältige Varianten der Definition von Religion formuliert, ihr gemeinsames – und entscheidendes – Merkmal ist aber, daß sie innerhalb eines Feldes begrifflicher Relationen formuliert wurden, das sich vom theologischen Diskurs gelöst hatte. Genau dieser Begriffsverwendung, die im übrigen Bestandteil des europäischen Diskurses des Orientalismus ist, wie ihn Edward Said (1978) rekonstruiert hat, und die nicht zuletzt auch die Selbstwahrnehmung innerhalb des islamischen Diskurses geprägt hat, und folgt auch die klassische Soziologie.¹²⁵ In seiner so

¹²³ Johnson 1994 weist darauf, daß sich der Gattungsbegriff als erstes in den Vernakularsprachen und erst später in der für den theologischen Diskurs maßgeblichen lateinischen Sprache nachweisen läßt. Zum Topos der Türkengefahr als Auslöser für eine nicht-theologische Kategorisierung von "Religion" vgl. Höfert 2000: 67f.

¹²⁴ Für den Religionsbegriff in der englischen Aufklärung vgl. Harrison 1990. Zum Deismus in England und Deutschland und ihrer Bedeutung für die Formulierung des modernen Religionsbegriffs vgl. Byrne 1990: v.a. 178. Zur Semantik der Menschheit als einem "Legitimationstitel", um die feudalen Mächte, auch die Kirchen, zu negieren vgl. Koselleck 1979: 248.

¹²⁵ Vgl. zur Funktion des Religionsbegriffs im orientalistischen Diskurs auch Asad 1993 und zu dessen Bedeutung für die klassische Soziologie, insbesondere für Webers Konzeption okzidentaler Rationalisierung, Stauth 1993. Seine Bedeutung für die Re-Interpretation des

entstandenen essentialistischen Bedeutung ("die Religion") bezeichnet der soziologische Religionsbegriff das Wesen eines Phänomens, das sich von den nicht minder essentialisierten Handlungssphären der Politik, Wirtschaft und Wissenschaft unterscheiden läßt. In seiner generischen Bedeutung, die sich durch die semantische Bildung eines Plurals auszeichnet ("eine Religion"/"die Religionen"), erfaßt der Religionsbegriff die Gestaltwerdung dieser Essenz in ihren je variablen historischen Formen, d.h. in Glaubenssystemen, die von einer Gruppe von Menschen geteilt, von ihnen in gemeinsamen Ritualen bestätigt und in gegenseitig exklusiven Mitgliedschaftsorganisationen verkörpert werden. Religion wurde somit als eine von anderen Sphären differenzierte, aber gleichermaßen *soziale* Sphäre konzeptualisiert, wobei der Begriff der "Gesellschaft" die Funktion des *saeculum* als des gemeinsamen Raums von "Religion" und "Politik" übernahm.¹²⁶

Es sind diese semantischen Strukturen, welche die kulturellen Plausibilitätsbedingungen der Imagination einer Trennung von "Religion" und "Politik" darstellen, wie sie in elaborierter Form in den linearen Theorien funktionaler Differenzierung der europäischen Religionssoziologie formuliert worden ist, aber auch die Wahrnehmungs- und Interpretationsschemata europäischer Öffentlichkeiten bestimmt hat. Das Politische wird seiner Essenz nach als Gegensatz des Religiösen begriffen, die Politik definiert sich geradezu durch den Verweis auf ihr Gegenüber, die Religion. Aus diesen semantischen und narrativen Strukturen erklärt sich, daß Definitionen von "Religion" und "Säkularität" als zentrale Instrumente von Ausschließungsprozeduren fungieren, durch welche der Zugang zu öffentlichen Diskursen in der europäischen Moderne reguliert wird.¹²⁷ Wie wir sehen werden (vgl. *Kapitel 4*), wird von diesen Instrumenten bis heute, so etwa in den Konflikten um muslimische Anerkennungsforderungen, Gebrauch gemacht. Daß Definitionen von "Religion" und "Säkularität" damit in hohem Maß Gegenstand politischer Konflikte sind, ist der Grund für die genannten Aporien einer Identifikation "religiöser" Elemente in der "Politik", wie es Hervieu-Légers Begriffsstrategie entspricht.¹²⁸

Begriffs *din* im islamischen Diskurs hat v.a. Armando Salvatore (1997: hier 76-70) herausgearbeitet.

¹²⁶ Zur Imagination der "Gesellschaft" in den entstehenden Sozialwissenschaften vgl. v.a. die Studien von Heilbron 1995 und die Beiträge in Wittrock 1998.

¹²⁷ Zu den Prozeduren der Ausschließung in modernen Diskursen vgl. Foucault 1991: 11.

¹²⁸ In seiner Auseinandersetzung mit Geertz' Vorschlägen zu einer politischen Theologie (z.B. Geertz 1983: 143), argumentiert auch Asad: "My view is that according to the modern construction 'religion' consists precisely of those representations and practices that should be distinguished by and separated from politics, and that the secular is the essential ground that

Gleichzeitig verdeutlichen diese semantischen Strukturen, warum linearen Theorien der funktionalen Differenzierung von "Religion" und "Politik", sofern sie in Meta-Erzählungen der "Säkularisierung" eingebettet sind, spezifische Erkenntnisblockaden innewohnen. Zum einen setzen sie in ihrem Porträt der christlichen Achsenzeitkultur, wie Alessandro Pizzorno (1987) betont, eine anachronistische Bedeutungszuschreibung für die beiden Herrschaftsordnungen der *ecclesia* und des *imperium* voraus. Zum anderen verdecken sie die diskursive Funktion der Unterscheidung von "Religion" und "Politik" für die zentrale institutionelle Ordnung der europäischen Moderne – den Nationalstaat.¹²⁹

2.1.2. Institutionelle Grundlagen des Systems souveräner Nationalstaaten

Um die Aporien der Theorien funktionaler Differenzierung von "Politik" und "Religion" zu vermeiden und die institutionelle Ordnung des Nationalstaats zu rekonstruieren, will ich im folgenden Eisenstadts Konzeption des kulturellen Programms der Moderne aufgreifen (vgl. 1.2.2.). Eines der zentralen Charakteristika des kulturellen Programms der Moderne besteht, wie wir sahen, in der Formulierung von universalistischen Referenzpunkten, durch die soziale Praktiken und Beziehungen an einem zukunfts-offenen, aber – im Unterschied zu den klassischen Achsenzeitkulturen – innerweltlichen Erwartungshorizont orientiert werden. Diese Referenzpunkte, zu denen insbesondere die transzendentalen Ideen der Vernunft, der individuellen Autonomie und der Menschheit gehören, sind einerseits im Bewußtsein um die Kontingenz aller kulturellen und gesellschaftlichen Ordnungen formuliert und eröffnen insofern neue Pluralisierungspotentiale. Andererseits plausibilisieren sie aber auch institutionelle Projekte der Rationalisierung, die auf eine umfassende Gestaltung von Natur und Gesellschaft durch ideengeleitetes Handeln zielen. Dabei kann Rationalisierung im Anschluß an Meyers Weber-Rezeption (vgl. 1.2.3.) als ein kultureller Vorgang präzisiert werden, in dem zunächst ein System von Zwecken, Zweck-Mittel-

enables this to be done. [...] I suggest that we need to attend more closely to the historical form of concepts and not to what we take as signs of an essential phenomenon", Asad 1999: 184.

¹²⁹ Nur das zweite Problem betrifft im übrigen die Webersche Soziologie, die noch nicht für die politische Funktion des Religionsbegriffs sensibel ist; der erste Punkt indessen ist durchaus in ihrem Rahmen zu klären, insofern nämlich die Analyse hierokratischer Herrschaft gerade *nicht* Bestandteil der Religionssoziologie, sondern der Herrschaftssoziologie Webers ist (Weber 1980 [1920-21]: 688-726). Gegenstand der Religionssoziologie ist "Religion" im Sinne achsenzeitlicher Kulturen, wohingegen "Religion" im modernen Sinne von Weber nicht thematisiert wird; zu dieser Unterscheidung vgl. Eisenstadt 1993: 13.

Relationen ("Funktionen") und rationalen Handlungseinheiten konstruiert wird, das die Bedingung der Möglichkeit für die Einbindung sozialer Praktiken und Beziehungen in kollektive Projekte der Rationalisierung darstellt.¹³⁰ Nun ist es insbesondere die "politische" Arena, von der in der europäischen Moderne die Realisierung von Projekten der Rationalisierung erwartet wird, so daß v.a. politische Handlungseinheiten zu Trägern souveräner Autorität, also, im Sinne Eisenstadts, zum charismatischen Zentrum der Gesellschaft werden.¹³¹ Seit dem 16. Jahrhundert gilt nun der "Staat" als die zentrale politische Handlungseinheit, in der moderne Rationalisierungsprojekte verwirklicht werden. Eine kulturtheoretisch orientierte Makrosoziologie wird daher nach der historischen Genese der formalen kulturellen Rahmen und deren wandelnden Inhalten fragen müssen, durch welche Idee und institutionelle Ordnung des Staates konstituiert werden.

Eine zentrale historische Voraussetzung für die Institutionalisierung des Staates als Träger souveräner Autorität war dabei das Scheitern der Gregorianischen Reform. Dieser Versuch des hochmittelalterlichen Papsttums, im gemeinsamen kollektiven Bezugsrahmen der *res publica Christiana* eine Dominanz "geistlicher" über "weltliche" Herrschaft zu etablieren, resultierte in der Schaffung zentraler Instrumente innerweltlicher Rationalisierung. Zu ihnen gehörten neben der Definition des Kollektivs, für das bindende Entscheidungen getroffen wurden, insbesondere die Kontrolle des Wissens in den entstehenden Universitäten und die Entwicklung des Rechts.¹³² Wie der Investiturstreit (1075-1077) zeigte, ließ sich dieses Projekt nicht durchsetzen und scheiterte endgültig in dem Moment, als sich die päpstliche Herrschaft auch die "weltlichen" Herrschaftsinstrumente, v.a. Gewalt, aneignen wollte. Die paradoxe Folge war, daß die "geistlichen" Herrschaftsinstrumente, also die Kontrolle über Recht und

¹³⁰ Diese theoretische Perspektive schließt v.a. an Schütz's (1932) Interpretation des Weber'schen Zweck-Mittel-Schemas an, fragt also nach der kulturellen Konstruktion der "Um-Zu"-Motive, durch die zweckrational orientiertes Handeln überhaupt erst möglich wird; vgl. auch Meyer / Boli / Thomas 1987. Ein solcher Zugang zur Rationalisierungsproblematik erscheint mir v.a. deswegen erforderlich, weil der soziologische Diskurs – etwa durch die Formulierung von funktionalistischen Gesellschaftsmodellen oder Theorien der *rational choice* – selbst an der kulturellen Konstruktion von Rationalisierungsprojekten, insbesondere der Institutionalisierung des bürokratischen Staates beteiligt war; vgl. dazu v.a. Wagner 1990.

¹³¹ Vgl. dazu Eisenstadt 1995: 200f. Mit dem Begriff des Zentrums entwickelt Eisenstadt hier eine Interpretation von Webers Charisma-Konzept weiter, die vor ihm v.a. Edward Shils angestoßen hatte. Dieser definiert das Zentrum als "the network of roles and institutions through which sovereign authority is exercised and in which the emblems of the society are embodied and exhibited and from which much of the culture of the society is diffused", Shils 1984: 166-167.

¹³² Zur "päpstlichen Revolution" und ihrer Bedeutung für das Rechtssystem vgl. Berman 1983; vgl. zum kanonischen Recht auch Padoa-Schioppa 1997a.

Wissen, zunehmend an den Staat übergangen und die Symbole kollektiver Identität territorialisiert wurden.¹³³ Dies ist nicht der Ort, historisch *en détail* nachzuvollziehen, wie die Schemata des kanonischen Rechts in das frühneuzeitliche Staatsrecht übernommen und die Entwicklung des Wissens allmählich der Kontrolle kirchlicher Herrschaft entzogen wurde, noch zu erläutern, wie im juristischen Diskurs an die Stelle des *corpus ecclesiae mysticum* der "body politic", der mystische Körper des souveränen Königs, trat und allmählich die Idee der Souveränität des "Staates" entstand.¹³⁴ Entscheidend ist hier lediglich die Feststellung, daß der formale kulturelle Rahmen der Entwicklung des Staates aus einer Transformation der achsenzeitlichen Kultur des Christentums entstand. In ihr waren die Ideen der Souveränität, der bürokratischen Organisation und der Legitimation durch Recht verankert, die, wie Thomas und Meyer (1984) betonen, dem "Staat" einen ontologischen Status verliehen und mithin konstitutiv für seine Institutionalisierung als zentralem Träger innerweltlicher Rationalisierungsprojekte waren. Aufgrund ihrer Eigenschaft als Träger einer transzendenten Vision und einer transnationalen und universalistischen Sozialstruktur stellte gerade die kirchliche Ordnung einen wesentlichen Entstehungshintergrund der kulturellen Grundlagen des modernen Staatensystems dar, das in der Neuzeit zeitgenössisch als "Christenheit" oder "Europa" titulierte wurde.¹³⁵

Fragt man nun nach dem Wandel der kulturellen Inhalte dieses formalen Rahmens, lassen sich im Anschluß an die historische Forschung zur Entwicklung des Staatensystems zwei Entwicklungsphasen feststellen, in denen "Religion" in jeweils spezifischer Weise zu "Politik" ins Verhältnis gesetzt wurde.¹³⁶ Nach dem Scheitern des "politischen" Projekts der Gregorianischen Reform und dem Zusammenbruch der *res publica Christiana* bildete sich seit dem 16. Jahrhundert allmählich ein System souveräner Territorialstaaten (a), das sich im

¹³³ Pizzorno, dessen Analyse ich an dieser Stelle folge, betont, daß diese institutionelle Dissoziation mit der Vorstellung einer Trennung von "Religion" und "Politik" nur unangemessen beschrieben wird; vgl. Pizzorno 1987: 33, 44. Vgl. ähnlich auch Reinhard 1999: 259-263.

¹³⁴ Aus der historischen Literatur sei an dieser Stelle v.a. Kantorowicz' Studie zur Übernahme theologischer *topoi* in den staatsrechtlichen Diskurs verwiesen, eine Methode, die zeitgenössisch als *quid pro quo* bekannt war, womit im übrigen bereits die narrative Struktur des Transpositionsnarrativs der "Säkularisierung" vorgebildet wurde; vgl. Kantorowicz 1957.

¹³⁵ Vgl. Reinhard 1999: 378 und zur soziologischen Deutung Meyer / Boli / Thomas 1987: 28f.

¹³⁶ Vgl. zur Genese der Idee des Staates Skinner 1978, zur Verfassungsgeschichte europäischer Staaten Reinhard 1999, und zur Entwicklung des internationalen Staatensystems Hall 1999.

späten 18. und vor allem im 19. Jahrhundert zu einem System souveräner Nationalstaaten transformierte (b).

(a) Im Mittelpunkt der ersten Phase dieser Entwicklung der *longue durée* stand die Institutionalisierung des "Staats".¹³⁷ Die protestantische Reformation und die mit ihr einsetzende institutionelle Fragmentierung Europas bedeutete einen gravierenden Plausibilitätsverlust für die von der Kirche formulierten universalistischen Symbole kollektiver Identität, die nun durch das partikularistische Kriterium der Territorialität ersetzt wurden. Insbesondere in England und Frankreich läßt sich in dieser Phase eine Territorialisierung von politischer Organisation und kollektiver Identität beobachten, durch die der kirchliche Herrschaftsapparat an Einfluß verlor und zunehmend einer weltlichen Herrschaft unterstellt wurde. Für das Gebiet des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation schlug sich dieser Vorgang insbesondere in den im Augsburger Frieden (1555) abgeschlossenen Verträgen nieder. Die hier geprägte Formel *cuius regio eius religio*, noch weit entfernt von Ideen einer Trennung von Kirche und Staat, garantierte die Konfessionsfreiheit des Landesherrn (*ius reformandi*), dessen konfessionelle Zugehörigkeit die auf seinem Territorium wohnhaften Individuen aber zu übernehmen gezwungen wurde; ihnen wurde lediglich die Freiheit zur Emigration gewährt (*ius emigrandi*). Ferner war hiermit v.a. auf den protestantischen Territorien eine Stärkung der Prärogative des Staates über die Kirche verbunden (Erastianismus).¹³⁸ Der hier sich andeutende Trend zu einer Homogenisierung der Bevölkerung spiegelt sich auch in der Standardisierung der Vernakularsprachen wider, die in dieser Zeit allmählich einsetzte.¹³⁹ Es ist also das sogenannte konfessionelle Zeitalter, auf das diejenige Idee zurückgeht, die später für das kulturelle Modell des Nationalstaats charakteristisch werden sollte: die Idee einer Kopplung von territorialstaatlicher Souveränität und kollektiver Identität auf territorialer Basis.

Die eigentliche Geburtsstunde des Systems souveräner Staaten war indessen der Westfälische Frieden von 1648, in dem die von protestantischen Staaten durchgesetzte Idee territorialstaatlicher Souveränität rechtsförmig institutionalisiert wurde.¹⁴⁰ Das aus der Krise des konfessionellen Staates entstandene System

¹³⁷ Vgl. im folgenden die Analyse der kulturellen Grundlagen des Staatensystems bei Hall 1999: hier 77-129.

¹³⁸ Vgl. Reinhard 1999: 109-113.

¹³⁹ Vgl. dazu v.a. Anderson 1983: 40 f.

¹⁴⁰ In einer jüngeren Studie hat v.a. Daniel Philpott nachzuweisen versucht, daß das Interesse protestantischer Staaten an dem Prinzip territorialer Souveränität seine kulturellen Wurzeln

von sich wechselseitig als souverän anerkennenden und dadurch legitimierenden Staaten, das "Westfälische System", basierte dabei auf rechtlich institutionalisierten Prinzipien, deren Rechtsquellen neben zwischenstaatlichen Verträgen v.a. aus staatlichem Gewohnheitsrecht bestanden, also der objektiven Staatenpraxis, die aus einer subjektiven Überzeugung der Verpflichtung erfolgt und von Drittstaaten geduldet wird.¹⁴¹ In beiden Rechtsquellen wurde die Idee territorialer Souveränität in einer Reihe von inhaltlichen Prinzipien spezifiziert, zu denen insbesondere das *liberum ius ad bellum* und das Verbot der Intervention, insbesondere in konfessionellen Konflikten, gehörten. Diesen Prinzipien entsprach in staatsrechtlicher Hinsicht die Betonung des Gewaltmonopols und der Rechtshoheit des Staates, und die Konstruktion einer "öffentlichen" Sphäre unabhängig von konfessionellen Identitäten.¹⁴²

Nicht von ungefähr fällt daher in genau diese Phase die Entstehung des Begriffs der *saecularisatio* sowie des generischen Begriffs der Religion, der eine Thematisierung des Problems religiöser Pluralität, aber auch der "utility" von Religion in einem nach-theologischen Referenzrahmen ermöglichte.¹⁴³ Der vor dem Hintergrund des englischen Bürgerkriegs verfaßte *Leviathan* von Thomas Hobbes ist nur die bekannteste unter den politisch-philosophischen Staatstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts, die, indem sie jene Ideen territorialstaatlicher Souveränität in bezug auf das Verhältnis von Staat und Individuum ausformulierten, den Grundstein für moderne Theorien der Staatsbürgerschaft legten und eine strikte Trennung von "öffentlicher" und "privater" Sphäre begründeten. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges wurden konfessionelle Identitäten der "privaten" Sphäre zugeschrieben, während die "öffentliche" Sozialfigur des Bürgers unabhängig von jeglicher personaler

in der politischen Theologie des Protestantismus hatte; insofern sei also das Westfälische System souveräner Staaten sowohl in bezug auf seine maßgeblichen Ideen als auch in bezug auf deren Trägergruppen auf die Reformation zurückzuführen; vgl. Philpott 2000. Zum Zusammenhang der Entstehung von Territorialstaat und Völkerrecht vgl. auch Hall 1999: 64.

¹⁴¹ Vgl. dazu z.B. Kimminch 1990: 12-20.

¹⁴² Zur Krise der konfessionellen Staatstheorie vgl. Dreitzel 1995.

¹⁴³ So bereits bei Macchiavelli und Bodin, dann auch bei Hobbes; vgl. zur Bedeutung von "Religion" als Instrument einer aus dem theologischen Referenzrahmen entbundenen staatlichen Ordnung bereits Cassirer 1949: 182f. Prinzipien für die Gestaltung religiöser Pluralität im christlichen Europa ließen sich dabei in zeitgenössischer Wahrnehmung insbesondere am Vorbild ethnographisch erschlossener außereuropäischer Kulturen, z.B. der "Türken, Muslim, Tartaren", ablesen. "Denn gedachte Völker", so ein Zeitgenosse, "lassen einem jeden der unter sie wohnt, er sey ein Christ, Jude, Heyde oder welcherley Religion er sey, zu und nach, das er mag glauben, wie er es zu verantworten, und verfolgen deswegen niemand", so Domarein de Dissingau zu Liebenthal 1610: *Kurtze Information und Anleitung von der Autonomia*, o.O.; zitiert nach Dreitzel 1995: 9.

oder kollektiver Identität konstruiert wurde.¹⁴⁴ Dies gilt in der Sache auch für diejenigen Staatstheorien, in denen, wie etwa bei Samuel Pufendorf, die Legitimation des Staates an ein allen Konfessionen gemeinsames, "religiöses" Fundament geknüpft wurde.¹⁴⁵ In beiden Fällen wurde "Religion" in das staatliche Projekt der Rationalisierung, also in ein System von Zwecken und Mitteln, eingebunden. Völkerrechtlich wurde allerdings weiterhin nur ein korporativ gebundenes Recht auf Religionsfreiheit anerkannt; zwar waren die Staaten nach außen frei in der Wahl ihrer Konfession, sie waren aber nicht gezwungen, auch nach innen die Religionsfreiheit ihrer Bürger zu garantieren.¹⁴⁶

(b) Dies änderte sich nach der Krise des absolutistischen Staates, die den Beginn einer zweiten Entwicklungsphase des Staatensystems darstellt, in deren Mittelpunkt die Institutionalisierung der Nation steht. Insbesondere durch die Amerikanische und die Französische Revolution waren die universalistischen Ideen des politischen Programms der Moderne, die Ideen individueller Autonomie und Vernunft, zu Referenzpunkten institutioneller Projekte geworden, die sich auf die Umgestaltung der politischen Arena des Staates konzentrierten.¹⁴⁷ Die Beziehungen zwischen staatlichem Zentrum und Peripherie wurden nunmehr dahingehend transformiert, daß, vermittelt über Formen nationaler Repräsentation, Staatsbürgerschaft und Demokratie, Themen des politischen Protests in das staatliche Zentrum einbezogen wurden. Eine der Voraussetzungen dieser Transformation war die in der Aufklärung formulierte Vorstellung einer dem Staat gegenüberstehenden "civil society", einer "bürgerlichen Gesellschaft", durch die moralische Überzeugungen und Identitäten wieder in die öffentliche Sphäre einbezogen wurden, allerdings unter strikter Ausklammerung nunmehr essentialistisch verstandener "Religion".¹⁴⁸ Daß die öffentliche Sphäre dabei stets auf die institutionelle Ordnung des Staates bezogen war, zeigt sich v.a. an der in dieser Phase institutionalisierten Idee der "Nation" als der Gemeinschaft aller Bürger

¹⁴⁴ Zur Rekonstruktion des politisch-philosophischen Diskurses jener Zeit, insbesondere zu Hobbes und der Trennung von öffentlicher und privater Sphäre, aber auch zum völkerrechtlichen Diskurs etwa bei Vattel vgl. klassisch Koselleck 1973 [1959]: 18ff., v. a. 29.

¹⁴⁵ Zu Pufendorf vgl. Dreitzel 1995: 11f.

¹⁴⁶ Vgl. Kimminich 1990: 31f.

¹⁴⁷ Vgl. Eisenstadt 2000a: 16f. Ein Vorläufer war in dieser Hinsicht England, wo die Konstitution des Territorialstaats bereits mit Ideen der Volkssouveränität einherging; vgl. zu Genese des politischen Begriffs der Nation im England des 16./17. Jahrhunderts v.a. Greenfeld 1992: 6, 45.

¹⁴⁸ Koselleck hat diesen Vorgang als Re-Moralisierung der Politik gedeutet und darin den Beginn der Krise der bürgerlichen Gesellschaft gesehen; vgl. Koselleck 1973: 154 f.; zur Genese des Begriffs der "civil society" vgl. Seligman 1992.

eines Staates. Anders als noch im kulturellen Modell des souveränen Territorialstaats, wo die Unterscheidung einer "privaten" und einer "öffentlichen" Sphäre die (konfessionelle) Neutralität des Staates impliziert hatte, liegt es in der Logik des kulturellen Modells des Nationalstaats, die "öffentliche" Sphäre der "Nation" als Arena für die Projektion von Identitäten zu verstehen. "Religion" konnte daher nur dann in nationalstaatliche Rationalisierungsprojekte eingebunden werden, wenn sie als Symbol nationaler Identität re-codiert wurde.¹⁴⁹ Nahezu alle Nationalstaaten gewährten daher im 19. Jahrhundert den Mehrheitskonfessionen institutionelle Privilegien, sofern sie sich in die durch den Nationalstaat institutionalisierten Zweck-Mittel-Relationen einfügen ließen.¹⁵⁰

Innerhalb des Westfälischen Staatensystems gewann dieses kulturelle Modell des Nationalstaats im 19. Jahrhundert zunehmend an Legitimität, indem die bestehenden kognitiven und normativen Schemata der Konstruktion von Staatlichkeit, wie sich insbesondere an der völkerrechtlichen Kategorisierung von Minderheiten zeigt, um die Idee der Souveränität des Volkes bzw. der Völker erweitert wurden.¹⁵¹ Es wurden zunehmend multilaterale Verträge zum Schutz von Minderheiten abgeschlossen, wobei die Schutzbestimmungen von konfessionellen auf "nationale" Minderheiten übertragen und um die Gewährleistung bürgerlicher und politischer Rechte erweitert wurden. Wie wir sehen werden, kommt dieser Prozeß mit dem Ende des Ersten Weltkriegs und der Anerkennung eines Rechts auf nationale Selbstbestimmung zum Abschluß, um nach dem Zweiten Weltkrieg von der allmählichen De-Institutionalisierung des kulturellen Modells des Nationalstaats abgelöst zu werden (vgl. *Kapitel 4*).

Entstanden aus einer Transformation der achsenzeitlichen Kultur des Christentums, die in den Meta-Erzählungen der "Säkularisierung" in spezifischer Weise gedeutet wird, wurden also im Westfälischen System souveräner Staaten seit dem 16./17. Jahrhundert kulturelle Modelle von Staatlichkeit verankert, die politische Organisation und kollektive Identität eng aneinander koppelten. Die Form des Nationalstaats wird dabei im 19. Jahrhundert zum prägenden Rahmen für die Institutionalisierung der transzendentalen Vision der Moderne und für die

¹⁴⁹ "With the rise of the nation-state comes an enormous shift of what religion means. Religion produces the secular as much as the reverse, but this interaction can only be understood in the context of the emergence of nationalism in the nineteenth century", van der Veer 2001: 20.

¹⁵⁰ In diesem Kontext erklären sich auch die vielfältigen Erweckungs- und Christianisierungsbewegungen des 19. Jahrhunderts; vgl. zum historischen Material Lehmann 1997; van der Veer / Lehmann 1999.

¹⁵¹ Vgl. Hall 1999: 133-275.

daraus entspringenden Projekte innerweltlicher Rationalisierung, in deren Kontext die imaginäre Trennung von "Religion" und "Politik" eine zentrale Rolle spielt.¹⁵²

2.2. Die religionspolitische Form des klassischen Nationalstaats

Eines der Probleme von Meta-Erzählungen der "Säkularisierung" besteht darin, daß sie die Herausbildung der zentralen institutionellen Ordnung der Moderne, des Nationalstaats, nicht hinreichend berücksichtigen. Betont man indessen den engen Zusammenhang des politischen Programms der Moderne mit der Entstehung eines Systems von Nationalstaaten in Europa, so wird deutlich, daß man das Verhältnis von "Religion" und "Politik" aus zwei systematischen Perspektiven betrachten muß, nämlich im Hinblick auf die instrumentelle Funktion von "Religion" für den souveränen Staat als Form politischer Organisation einerseits und für die Nation als Form kollektiver Identität andererseits. Diese Kopplung von politischer Organisation und kollektiver Identität kommt insbesondere in der Sozialfigur des *citizen*, *citoyen* bzw. Staatsbürgers zum Tragen.¹⁵³ In ihr wird ein neues Modell der Beziehungen des Individuums zum charismatischen Zentrum gesellschaftlicher Ordnung geschaffen, das auf einer organisatorischen Inkorporation qua staatlicher Mitgliedschaft und daran geknüpfter Rechte sowie einer symbolischen Inkorporation qua Zugehörigkeit zur Nation beruht.

Zur näheren Charakterisierung der religionspolitischen Form des Nationalstaats will ich daher im folgenden zunächst die Elemente nationaler Staatsbürgerschaft systematisieren, die für die klassische Form des Nationalstaats charakteristisch sind (2.2.1.), um sodann auf deren Varianten und die daraus entspringenden institutionellen Logiken der Religionspolitik einzugehen (2.2.2.).

2.2.1. Nationale Staatsbürgerschaft: Mitgliedschaft, Rechte, Identität

Der Institutionalisierung des politischen Programms der Moderne im Kontext des aus der Reformation entstandenen Westfälischen Systems souveräner

¹⁵² Zu Recht betont daher Asad: "If the secularization thesis no longer carries the conviction it once did, this is because the categories of politics and religion turn out to implicate each other more profoundly than we thought, a discovery that has accompanied our growing understanding of the powers of the modern nation-state. The concept of the secular cannot do without the idea of religion", Asad 1999: 192.

¹⁵³ Zum Begriff des Staatsbürgers in der europäischen Neuzeit vgl. Weihnacht 1969; Koselleck 1979: 109f. und zur juristischen Stolleis 1990: 298-339.

Staaten wohnte in Europa seit der Französischen Revolution eine Spannung zwischen universalistischen und partikularistischen Prinzipien inne. Auf der einen Seite wurde die Legitimation staatlicher Souveränität an Ideen der Freiheit und Gleichheit aller Rechtssubjekte untereinander sowie gegenüber dem Staat, kurz: an die Prinzipien der Menschenrechte, gebunden. Diese universalistischen Prinzipien waren im 19. Jahrhundert Bezugspunkte sowohl für die Legitimation politischer Herrschaft als auch für die Artikulation von Kritik in sozialen Protestbewegungen. Sie ermöglichten die Formulierung neuer subjektiver Rechte, die als individuelle Autonomiegewinne erscheinen konnten, obwohl sie gleichzeitig auch die zunehmende Regulierung bzw. Disziplinierung sozialer Praktiken durch staatlich-bürokratische Herrschaft bedeuteten. Auf der anderen Seite wurde die Legitimation staatlicher Herrschaft aber auch an die Idee der Volkssouveränität gekoppelt, wodurch Repräsentationen kollektiver Identität prinzipiell politisierbar wurden. Die Konstruktion partikularistischer Identitäten durch symbolische Grenzziehungen nach innen und außen konnte dabei in den einzelnen politischen Einheiten in der territorialen Schließung staatlicher Herrschaftsordnungen resultieren oder diese verstärken. Die universalistischen Referenzpunkte der politischen Moderne wurden also durch ihre Bindung an die Idee der "Nation" von vornherein mit partikularistischen Elementen verbunden.¹⁵⁴ Zu Recht betont daher Dominique Schnapper in ihrer Rekonstruktion des Modells des Nationalstaats als einer "Gemeinschaft von Staatsbürgern", daß die oftmals anzutreffende dichotomische Unterscheidung von "politisch-zivilen" Nationen, z.B. Frankreich, und "ethnisch-kulturellen" Nationen, z. B. Deutschland, an Gewicht verliert, wenn man berücksichtigt, daß die Idee der Nation von Anfang an beide in Spannung zueinander stehenden Pole beinhaltet habe.¹⁵⁵

Mit besonderer Prägnanz artikuliert sich diese für den klassischen Nationalstaat charakteristische Spannung zwischen universalistischen und partikularistischen Prinzipien in den Relationen zwischen Staat und Individuum, wie sie mit dem Begriff der Staatsbürgerschaft angesprochen sind, durch den die In-

¹⁵⁴ Vgl. Schnapper 1994: 50; v.a. Robert Wokler hat in diesem Zusammenhang den Bruch zwischen Aufklärung und Französischer Revolution betont, der darin bestehe, daß der zunächst universalistische Gehalt der Menschenrechte zunehmend an die Form des Nationalstaats gebunden worden sei; vgl. Wokler 1998: 66.

¹⁵⁵ Vgl. Schnapper 1994: 178 f. Diese Unterscheidung zwischen westlichem, "politisch-zivilem" und östlichem, "ethnisch-kulturellem" Nationbegriff war selbst Teil der Konstruktion kollektiver Identität, v.a. in Frankreich und Deutschland, wo sie durch Ernest Renan und Friedrich Meinecke paradigmatisch formuliert wurde. Von hier aus hat sie Eingang in die sozialwissenschaftliche Literatur über Nation und Nationalismus von Hans Kohn bis hin zu Anthony Smith gefunden; vgl. dazu und zur Kritik dieser Unterscheidung Brubaker 1992 und Greenfeld 1992.

stitutionalisierung des Staates mit der Institutionalisierung des Individuums verknüpft wird.¹⁵⁶ Staatsbürgerschaft (*citizenship* / *citoyenneté*) umfaßt einerseits einen auf der Idee universalistischer bürgerlicher, politischer und sozialer Rechte basierenden Status des Individuums, andererseits aber auch die staatliche Regulierung des Zugangs zu formaler Mitgliedschaft (Staatsangehörigkeit), die zumeist an die Zugehörigkeit zu einer wie auch immer imaginierten nationalen Gemeinschaft (Identität) gebunden wird. Mitgliedschaft, Rechte und Identitäten sind also in der Form nationaler Staatsbürgerschaft eng aneinander gekoppelt. Die Position von "Religion", im Sinne der modernen Semantik, variiert in diesem Arrangement nun in spezifischer Weise.

2.2.2. Nationalstaat und Religion – eine Typologie

Die Feststellung, daß das politische Programm der Moderne zunächst in der Form eines Systems territorial souveräner Nationalstaaten institutionalisiert wurde, wirft sogleich das Problem der innereuropäischen Vielfalt der Moderne auf.¹⁵⁷ Welche institutionellen Varianten politischer Modernität haben einzelne Nationalstaaten im Rahmen der religionspolitischen Kultur der europäischen Moderne ausgebildet und, so läßt sich weiter fragen, welches sind die ihnen entsprechenden institutionellen Logiken von Religionspolitik?

In der historisch-soziologischen Forschungsliteratur, die sich – im Gegensatz zu unilinearen Theorien funktionaler Differenzierung – ausgiebig mit dem systematischen Vergleich der institutionellen Varianten politischer Modernität befaßt hat, dominiert zumeist ein historisch-genetischer Zugang. Die klassischen Studien von Bendix, Rokkan und Tilly beispielsweise konzentrieren sich auf die Analyse kausaler Faktoren, mit denen divergente Prozesse der Staats- und Nationbildung erklärt werden können.¹⁵⁸ Einen ähnlichen Zuschnitt weisen auch die Arbeiten auf, die sich mit den Variationen der institutionellen Arrangements von Staat, Nation und Religion in Europa befassen. So hat David Martin die konfessionelle Situation nach der Reformation, den Grad konfessioneller Pluralität, die Einbindung kirchlicher Eliten in den Staatsapparat sowie deren Koali-

¹⁵⁶ Zu dieser an Tilly anschließenden Begriffsbestimmung vgl. 1.1.2.

¹⁵⁷ Vgl. allgemein z.B. Eisenstadt 1988 und Therborn 1995.

¹⁵⁸ Bendix (1977 [1964]) beispielsweise betont das Verhältnis von Feudalstrukturen und zentraler Autorität. Rokkan (1970, 2000) fragt v.a. nach den Auswirkungen der Reformation, der Französischen Revolution und der Industriellen Revolution, während Tilly (1975, 1992) die Bedeutung der im Spätmittelalter entstehenden Muster der Kapital- und Gewaltkonzentration für Prozesse der territorialen Zentrumsbildung akzentuiert.

tion mit politischen Protestbewegungen als zentrale kausale Faktoren für den Grad institutionalisierter religiöser Pluralität hervorgehoben.¹⁵⁹ Eine ähnliche Akzentuierung erfährt der konfessionelle Faktor in der französischsprachigen Literatur, wo dem Entwicklungspfad der "laïcisation", einer konfliktbeladenen Trennung des Staats von der katholischen Kirche, die eher für protestantische Länder charakteristische Logik der "sécularisation" gegenübergestellt wird, in welcher zwar institutionelle Beziehungen zwischen Staat und Kirche erhalten bleiben, sich aber eine allmähliche Entkirchlichung der Zivilgesellschaft vollziehe.¹⁶⁰

Gegenüber dieser historisch-genetischen Perspektive beschränke ich mich im folgenden auf die Rekonstruktion einer Typologie von Varianten nationalstaatlicher Organisation, mit deren Hilfe sich die institutionellen Logiken von Religionspolitik der drei Fallbeispiele Großbritannien, Frankreich und Deutschland analysieren lassen. Die in der religionssoziologischen Literatur gängigste Typologie ist dabei an den rechtlichen Beziehungen von Staat und Kirche orientiert und unterscheidet zwischen Staatskirchen-, Trennungs- und Kooperationsmodellen.¹⁶¹ Nun ist zwar richtig, daß mit diesen drei Modellen wichtige Varianten der Beziehung zwischen Staaten und Kirchen erfaßt werden; Großbritannien, Frankreich und Deutschland stellen Fallbeispiele genau dieser Modelle dar. Daß eine solche Typologie die Varianten der institutionellen Logik von Religionspolitik jedoch nur ungenau erfaßt, wird bereits durch einen kurzen Blick auf die Rechtsordnung der USA deutlich, die als Beispiel einer strikten Trennung von Staat und Kirche einzuordnen wäre, wengleich Politik und Religion im öffentlichen Raum der USA – man denke an Robert Bellahs These der "civil religion" – eine höchst enge Verbindung miteinander eingehen können.¹⁶² Es legt sich daher nahe, tiefer anzusetzen und die institutionellen Logiken von Religionspolitik auf die oben ausgeführten Überlegungen zum politischen Programm der Moderne zu beziehen, also zu fragen, in welchen spezifischen politischen Formen die Ideen staatlicher Souveränität einerseits und die individueller Autonomie an-

¹⁵⁹ Vgl. auch Gould 1999 und im Anschluß an Rokkan Madeley 2000. Ein Versuch, die konfessionelle Dominanz von Katholizismus, Anglikanismus bzw. Luthertum oder Calvinismus ihrerseits aus den jeweiligen politischen Regimen zu erklären, findet sich bei Swanson 1967. Zu einem Literaturüberblick vgl. insgesamt Turner 1988.

¹⁶⁰ Vgl. dazu v.a. Baubérot 1994 und Champion 1993.

¹⁶¹ So beispielsweise der Vergleich der USA, Großbritanniens, der Niederlande, Deutschland und Australien bei Monsma / Soper (1997). Auch im rechtswissenschaftlichen Diskurs ist dies die gebräuchlichste Typologie; vgl. z.B. Robbers 1995.

¹⁶² Bellah 1967; zum Verhältnis von Religion und Politik in den USA vgl. auch Eisenstadt 2000a: 63.

dererseits institutionalisiert worden sind und welche Folgen dies für die jeweiligen religionspolitischen Praktiken und Diskurse hatte.

Mit der Formulierung einer makrosoziologischen Typologie der Institutionalisierung des politischen Programms der Moderne in spezifischen *polities* schließe ich dabei an zwei etablierte analytische Unterscheidungen an, die in einer Reihe neuerer Studien des soziologischen Neo-Institutionalismus theoretisch konsolidiert und empirisch erhärtet worden sind, und erweitere sie um eine Analyse der Varianten institutioneller Logiken von Religionspolitik.¹⁶³ Die erste Unterscheidung betrifft die Organisation politischer Herrschaft und erfaßt den Grad der kollektiven Institutionalisierung öffentlicher Funktionen, d.h., um ein älteres Konzept aufzugreifen, den "degree of stateness" einer *polity*.¹⁶⁴ Die Institutionalisierung des politischen Programms der Moderne variiert also nach dem Ausmaß, in dem die ideengeleitete Rationalisierung sozialen Handelns und sozialer Beziehungen im charismatischen Zentrum des Staates verankert wird. Politische Einheiten, in denen das Rationalisierungsprojekt primär durch den kollektiven Akteur des "Staates" getragen wird, unterscheiden sich von solchen, die der "zivilgesellschaftlichen" Sphäre eine höhere Autonomie zumessen. In eher staatszentrierten *polities* fällt daher die Unterscheidung zwischen "öffentlicher" und "privater" Sphäre meist mit derjenigen zwischen "Staat" und "Gesellschaft" zusammen, während dies bei weniger staatszentrierten *polities* nicht der Fall ist. In ihnen wird das moderne Rationalisierungsprojekt auch in einer von staatlicher Herrschaft unabhängigen öffentlichen Sphäre institutionalisiert.¹⁶⁵ Wir werden sehen, daß sich diese Variable auch auf die jeweilige institutionelle Logik von Religionspolitik auswirkt.

Die zweite Unterscheidung betrifft den Grad, in dem moderne *polities* das Individuum als autonome Handlungseinheit institutionalisieren. *Polities*, in denen das Individuum direkt in die Rationalisierungsprojekte der Moderne einbezogen wird, stehen solche gegenüber, in denen die historisch vorgefundenen feudalen

¹⁶³ Vgl. dazu v.a. Jepperson 2000 und 2002. Die von ihm entwickelte Typologie findet sich bereits in ähnlicher Form in Jepperson / Meyer 1991: 214-217. Unter den empirischen Arbeiten, in denen diese Typologie zur Erklärung spezifischer institutioneller Logiken von Wirtschaftspolitik, Bildungspolitik, Organisationsbildung etc. zugrunde gelegt wird, ist in unserem Kontext v.a. Soysals Studie institutioneller Varianten der Inkorporation von Immigranten wichtig; vgl. Soysal 1994: hier 37.

¹⁶⁴ So die klassische Formulierung von Nettl 1968; vgl. dazu auch Skocpol 1985: 22. Zur neo-institutionalistischen Reformulierung des Staates als einer "conceptual variable" vgl. Jepperson / Meyer 1991: 215; Jepperson 2002: 66f.

¹⁶⁵ Vgl. Jepperson 2002: 67. Aus dieser komparativ-makrosoziologischen Perspektive ließe sich m.E. die Habermas'sche Konzeption der Öffentlichkeit (Habermas 1991) als eine spezifische Variante politischer Modernität interpretieren.

und korporativen Einheiten als kollektive Akteure reifiziert und in das Gefüge funktionaler Beziehungen eingegliedert werden. Erstere legitimieren eine eher "gesellschafts"-förmige Organisation, in denen Individuen freiwillige, assoziative Bindungen miteinander eingehen, letztere eine eher "gemeinschafts"-ähnliche Organisation, durch die das Individuum vermittelt über intermediäre, korporative Instanzen in kollektive Projekte der Rationalisierung eingebunden wird. Da das politische Programm der Moderne in Europa im Rahmen einer Transformation der institutionellen Ordnung des Christentums entstand, wird auch diese Variable die institutionelle Logik von Religionspolitik unmittelbar tangieren. Durch Kreuztabellierung dieser beiden analytischen Unterscheidungen lassen sich, wie in *Abbildung 1* dargestellt, vier idealtypische *polity*-Modelle gewinnen, die sich im Anschluß an Jepperson und Meyer als individualistisch-liberales, etatistisch-republikanisches, segmentäres und korporatistisches Modell bezeichnen lassen.

Abbildung 1: Modelle politischer Organisation (*polity*)

*Institutionalisierung
des "Individuums"*

Institutionalisierung des "Staats"

| | | |
|---|------------------------------------|--------------------------------------|
| | - | + |
| + | Liberal / individualistisch (i) | Etatistisch / republikanisch (ii) |
| - | Segmentär (iv) | Korporatistisch (iii) |

Quelle: nach Jepperson / Meyer 1991: 216.

Mit diesen vier Idealtypen werden also einerseits die Beziehungen zwischen "Staat" und "Zivilgesellschaft", andererseits der Grad der Institutionalisierung des Individuums in einer *polity* beschreiben. Damit sind gleichzeitig Varianten der Institutionalisierung von Staatsbürgerschaft, d.h. der Beziehung zwischen Individuum und Staat, benannt, mit denen wiederum spezifische Formen der diskursiven Grenzziehung zwischen "öffentlicher" und "privater" Sphäre korrespondieren. Diese stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit der jeweils vorherrschenden Kategorisierung von "Religion", und ebenso entsprechen den un-

terschiedlichen *polity*-Modellen charakteristische Muster des Verhältnisses von Staat und Kirche. Die sich damit ergebenden institutionellen Varianten von Religionspolitik will ich im folgenden knapp skizzieren. Auf das segmentäre Modell (iv), an dem beispielsweise die skandinavischen Staaten orientiert gewesen sind, gehe ich dabei nicht näher ein, sondern konzentriere mich auf einige idealtypische Beobachtungen zu den drei anderen Modellen, da sie weitgehend für die drei von mir untersuchten Fälle Großbritannien, Frankreich und Deutschland charakteristisch sind.

(i) Das liberale *polity*-Modell erkennt in der öffentlichen Sphäre keine korporativ organisierten Gruppen, sondern nur freie und gleiche Individuen an. Allerdings bindet es diese nicht in ein staatlich zentralisiertes Rationalisierungsprojekt ein, sondern beschränkt sich auf die Garantie individueller Rechte und die Schaffung der Voraussetzungen rationaler Interessenverfolgung in der Zivilgesellschaft. Damit ist die Anerkennung einer Pluralität individueller religiöser Orientierungen in der "öffentlichen" Sphäre impliziert, die wiederum eine Organisation von Religion in der Gestalt von freiwilligen Vereinen privilegiert. Aufgrund der niedrigen Institutionalisierung des "Staats" entwickeln sich die Beziehungen zwischen staatlicher und kirchlicher Herrschaft vergleichsweise wenig konfliktreich. In der semantischen Selbstbeschreibung dieses Typs politischer Modernität sind daher Diskontinuitätsnarrative der "Säkularisierung" von geringerer Bedeutung als Kontinuitätsnarrative, die indessen vorwiegend für die Konstruktion nationaler Identität wichtig sind. Religionspolitik ist in diesem Modell weniger eine Domäne staatlicher Politik, sondern erscheint vielmehr als ein dezentralisierter, zivilgesellschaftlicher Prozeß.

(ii) Demgegenüber wird im republikanischen Modell, v.a. in seiner extremen, jakobinischen Variante, eine eigene transzendente Vision im staatlichen Zentrum institutionalisiert, so daß das Individuum ohne Berücksichtigung seiner zivilgesellschaftlichen Bindungen in das kollektive Rationalisierungsprojekt inkorporiert wird. Der "öffentlichen" Sphäre wird hier unter Betonung der rechtlichen Gleichheit der Individuen eine Homogenität unterstellt, die Repräsentationen partikularistischer Identitäten, insbesondere solcher, die als "religiös" kategorisiert werden, prinzipiell ausschließt und diese in eine "private" Sphäre verbannt. Die Beziehungen zwischen staatlicher und kirchlicher Herrschaft gestalten sich zumeist konfliktreich, und in der semantischen Selbstbeschreibung dominieren Diskontinuitätsnarrative der "Säkularisierung", die aufgrund der Sakralisierung des Staates oftmals durch Transpositions-narrative ergänzt werden. Religionspolitik besteht hier primär in der Kontrolle der symbolischen

Grenzen des staatlichen Zentrums und der Projektion homogener nationaler Identitäten durch soziale Institutionen, insbesondere das Schulsystem.

(iii) Im korporatistischen Modell schließlich werden Individuen vermittelt über korporative Einheiten in das staatlich zentralisierte Rationalisierungsprojekt einbezogen. Dies impliziert, daß auch kirchliche Organisationseinheiten mit staatlichen Funktionen betraut werden. "Religion" ist also durchaus Bestandteil der "öffentlichen" Sphäre, Individuen erscheinen aber nur qua Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft als religiöse Akteure. In der Selbstbeschreibungsemantik dieses Typus politischer Modernität sind daher Kontinuitätsnarrative der "Säkularisierung" von hoher Relevanz. Religionspolitik ist in diesem Modell durchaus ein Bestandteil staatlicher Politik, konzentriert sich jedoch vorwiegend auf die Regulierung der öffentlichen Funktionen inkorporierter Religionsgemeinschaften.

Daß es sich bei diesen *polity*-Modellen und der ihnen entsprechenden institutionellen Logik von Religionspolitik um hochgradig idealisierte Typen handelt, sollte deutlich geworden sein. Zu betonen ist abschließend, daß es sich hierbei um Idealtypen von *kulturellen* Modellen politischer Organisation handelt, also um elabourierte Sets kognitiver und normativer Schematisierungen, die konkrete soziale Praktiken strukturieren, deren Institutionalisierung aber immer auch von kontingenten Faktoren der jeweiligen historischen Situation geprägt ist.

2.3. Institutionelle Logiken von Religionspolitik – drei Fälle

Mit Hilfe der soeben eingeführten idealtypischen Unterscheidungen lassen sich nun verschiedene Konfigurationen von politischer Organisation, kollektiver Identität und Religion, wie sie sich historisch in den einzelnen europäischen Nationalstaaten entwickelt haben, vergleichend analysieren. Im folgenden verwende ich sie, um die jeweilige institutionelle Logik der Religionspolitik in den Ländern Großbritannien (2.3.1.), Frankreich (2.3.2.) und Deutschland (2.3.3.) zu rekonstruieren. In der Analyse stützte ich mich auf Ergebnisse der jeweils einschlägigen historisch-soziologischen Forschungsliteratur, ohne dabei jedoch den Anspruch zu haben, selbst zu dieser beitragen zu können. Das Ziel ist vielmehr eine theoriegeleitete Rekonstruktion derjenigen institutionellen Arrangements religiöser Pluralität, die den Ausgangspunkt für die Prozesse der staatsbürgerlichen Inkorporation muslimischer Immigranten darstellen, auf die ich in den Fallstudien in *Kapitel 4* näher eingehe. Ein besonderer Fokus der Darstellung

liegt daher auf dem Einfluß der *polity*-Modelle auf die Beziehungen zwischen dem im Staat verkörperten Zentrum und peripheren Minderheiten.

2.3.1. *Establishment* und *toleration* – Religionspolitik in Großbritannien

Nachdem in England erstmals die Idee der "Nation" als eines souveränen Volkes entstanden war, hat sich die Institutionalisierung des politischen Programms der Moderne dort weitgehend entsprechend dem liberal-individualistischen *polity*-Modell vollzogen, und so wird der Staat seit dem 16. Jahrhundert als Verkörperung bzw. Repräsentation der "civil society" verstanden. Die Prominenz einer an Locke anknüpfenden liberalen Tradition politischer Theorie im öffentlichen Diskurs weist auf die Dominanz des liberalen *polity*-Modells ebenso hin wie die Historiographie des 19. Jahrhunderts, die es mittels einer Metaerzählung reproduzierte, in deren Mittelpunkt die symbolischen Ereignisse der Magna Charta (1215), der *habeas-corporis*-Akte (1679) und der Bill of Rights (1689) standen.¹⁶⁶ Die für Großbritannien bis ins 20. Jahrhundert hinein charakteristische institutionelle Logik von Religionspolitik erklärt sich aus der Dominanz dieses liberalen Modells in Verbindung mit einer spezifischen Kombination von Symbolen kollektiver Identität.

Eine der zentralen Rahmenbedingungen von Religionspolitik in Großbritannien ist das sogenannte *establishment* der Church of England.¹⁶⁷ Der Monarch bzw. die Monarchin ist Oberhaupt der Kirche und als solches *defender of the faith*; Krone und Parlament haben ein Mitspracherecht bei der Ernennung der Bischöfe; und 26 Bischöfe der Anglikanischen Kirche verfügen ex officio über einen Sitz im House of Lords. Während man das *establishment* der Anglikanischen Kirche auf den ersten Blick als Beispiel eines Staatskirchenmodells beurteilen könnte, legt die historische Entwicklung der Verhältnisse von Staat, Nation und Religion in Großbritannien eine differenziertere Interpretation nahe. Ausgangspunkt dieser Entwicklung war die Reformation des 16. Jahrhunderts, als der englische König sich die Herrschaft über den britischen Klerus aneignete. Die erste Suprematsakte unter Heinrich VIII. (1534) verblieb dabei theologisch durchaus noch im Rahmen des katholischen Bekenntnisses, während mit dem Second Act of Supremacy (1559) und den Thirty-Nine Articles of Religion

¹⁶⁶ Vgl. dazu z.B. Baubérot / Mathieu 2002: 73.

¹⁶⁷ Nur in England ist die Anglikanische Kirche heute noch etabliert. In Wales erfolgte ihr *disestablishment* 1914, in Irland 1869, und in Schottland wurde mit dem Act of Union von 1707 die Presbyterianische Kirche zur schottischen Staats- bzw. Nationalkirche. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Entwicklungen in England.

(1571) unter Elisabeth I. ein calvinistisch geprägtes Bekenntnis zur Grundlage der "durch Gesetz etablierten Kirche" wurde. Die Abspaltung der englischen Kirche von päpstlicher Autorität lag zunächst ganz auf der Linie der Herausbildung eines Systems souveräner Territorialstaaten, wengleich bereits in dieser Epoche Ansätze des entstehenden Bewußtseins von Volkssouveränität erkennbar waren. Charakteristisch für das *establishment* der Anglikanischen Kirche ist jedoch, daß es auch nach dem endgültigen Durchbruch zur politischen Moderne und der Festlegung auf den Entwicklungspfad des liberalen *polity*-Modells noch bestätigt wurde. Dieser Durchbruch war mit dem Bürgerkrieg von 1642-1648, in dem sich das Parlament mit Hilfe des Puritaners Oliver Cromwell gegen eine zunehmend absolutistische Monarchie durchsetzte, sowie der "Glorious Revolution" (1688) erfolgt, in der Versuche einer katholischen Restauration durch das Parlament verhindert wurden. Ein Ergebnis dieser beiden Revolutionen war – neben der Bildung des Zwei-Parteien-Systems und der Entstehung des politischen Liberalismus von Locke, Shaftesbury und Sidney – der Act of Establishment (1701).¹⁶⁸ In ihm bestimmte das Parlament, daß der Inhaber der britischen Krone der Anglikanischen Kirche anzugehören habe – eine bis heute gültige Rechtsregel. Daß es gerade die im Parlament repräsentierte Nation war, welche die Konfession des Monarchen bestimmte und nicht umgekehrt, zeigt, daß der Erastianismus in Großbritannien eine spezifische Ausprägung annahm; er entwickelte sich hier im Kontext einer Begrenzung der Staatsgewalt durch die Zivilgesellschaft. Das *establishment* der Anglikanischen Kirche ist insofern weniger ein Indikator der staatlichen Zentralisierung von Religion, als vielmehr ein Modus der Symbolisierung nationaler Identität – der allerdings, wie das aus dem 17. Jahrhundert stammende Blasphemieverbot zeigt, durchaus rechtliche Konsequenzen hatte.¹⁶⁹ Im 19. Jahrhundert konnte man das *establishment* sogar mit dem Argument verteidigen, daß nur durch die parlamentarische Kontrolle die Anglikanische Kirche vor einer inneren Dogmatisierung geschützt werden könne.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Zu den historischen Zusammenhängen des *establishment* vgl. z.B. Baubérot / Mathieu 2002: hier 75.

¹⁶⁹ Aufschlußreich ist, daß das Blasphemieverbot nicht nur als "offence" gegen die Kirche, sondern auch gegen Regierung und Recht strafrechtlich relevant war; im einschlägigen *Taylor's Case* von 1676 heißt es: "Christianity is part and parcel of the laws of England; and therefore to reproach the Christian religion is to speak in subversion of the law", Sir Matthew Hale CJ, zitiert nach Poulter 1986: 209. Im 19. Jahrhundert wurde das Blasphemieverbot umgedeutet; strafbar war nicht mehr die Anfechtung der christlichen Wahrheit, sondern die Verletzung religiöser (christlicher) Gefühle; vgl. *ibid.*

¹⁷⁰ Zu diesem von evangelikalen (!) Anglikanern und Non-Konformisten vorgetragenen Argument, dem eine Minderheitenposition gegenüberstand, die sich dezidiert gegen das *establish-*

Dem institutionellen Modell einer liberalen *polity* auf der Basis einer protestantisch fundierten nationalen Identität entsprechen nun spezifische Muster der organisatorischen und symbolischen Inkorporation konfessioneller Minderheiten. In organisatorischer Hinsicht gehört dazu v.a. eine besondere Logik rechtlicher Anerkennung. In Ermangelung einer schriftlichen Verfassung, in der, wie etwa im Fall Frankreichs, ein Katalog subjektiver Rechte niedergelegt wäre, der auch ein Recht auf Religionsfreiheit umfaßte, wurden religiöse Minderheiten in Großbritannien typischerweise durch die Garantie von Ausnahmeregeln inkorporiert, die sich allerdings nicht auf korporative Einheiten, sondern nur auf Individuen bezogen.¹⁷¹ Dieses Charakteristikum der britischen Rechtsentwicklung geht v.a. auf den "Act for exempting their Majesties protestant Subjects, dissenting from the Church of England, from the penalties of certain laws", den sogenannten Toleration Act (1689) zurück. In ihm wurde den nonkonformen Protestanten trinitarischen Glaubens (Quäker, Baptisten u.a.) gestattet, öffentliche Gottesdienste abzuhalten, Trauungen zu vollziehen und ihre Gemeinden als "Charities", die von jeglichen Abgaben befreit waren, anerkennen zu lassen. Sie blieben jedoch weiterhin gemäß den Bestimmungen der Test and Corporations Acts (1673, 1661) von vollen bürgerlichen und politischen Rechten ausgeschlossen, insbesondere von der Übernahme öffentlicher Ämter und dem Zugang zum Parlament. Diese war weiterhin nur all denjenigen vorbehalten, die ihre Loyalität gegenüber der Krone bekundeten und mindestens einmal jährlich von der Anglikanischen Kirche die Sakramente entgegennahmen. Erst nach einem weiteren Jahrhundert, als die Gemeinden der *dissenters* ein großes Mitgliederwachstum verzeichneten und sich aktiv an karitativen Aktivitäten beteiligten, gewannen Forderungen nach einer vollen Gleichstellung der christlichen Konfessionen an Einfluß, und mit der Reform der Test and Corporations Acts von 1828 wurden den *dissenters* alle bürgerlichen und politische Rechte zugestanden.¹⁷² Wesentlich später erfolgte die Inkorporation der Katholiken, denen aufgrund ihrer Bindung an Rom zunächst Illoyalität unterstellt und der Anspruch auf Toleranz abgesprochen wurde; nach langwierigen Konflikten wurde ihnen zunächst die öffentliche Abhaltung von Gottesdiensten (1778), dann auch der Zugang zu allen bürgerlichen und politischen Rechten gestattet

ment aussprach und Religionsfreiheit nach dem Vorbild der USA institutionalisieren wollte, vgl. Baubérot / Mathieu 2002: 176-181.

¹⁷¹ Vgl. dazu aus juristischer Perspektive Bradney 1993: 5.

¹⁷² Eine Folge davon war, daß nun auch nonkonforme Protestanten über die Gesetzgebung der Anglikanische Kirche mitentscheiden konnten; vgl. dazu Baubérot / Mathieu 2002: 84.

(1829).¹⁷³ Die Institutionalisierung eines Rechts auf Religionsfreiheit erfolgte schließlich mit dem Liberty of Religious Worship Act (1858). Besonders aufschlußreich für das Muster organisatorischer Inkorporation im liberalen *polity*-Modell ist der Verlauf der Emanzipation der Juden. Mit dem Jewish Naturalisation Act von 1753 wurde ihnen erstmals der Zugang zum Mitgliedschaftsstatus eröffnet, ein Vorgang, der allerdings bei den Tories und unter weiten Teile der britischen Bevölkerung auf Ablehnung stieß.¹⁷⁴ Erst 1858 erhielten Juden Zugang zum Unterhaus, und noch bis 1871 blieben sie von Fellowships in Oxford und Cambridge ausgeschlossen. In der historischen Forschung wird jedoch darauf hingewiesen, daß die staatliche Zuerkennung von Rechtsgleichheit der zivilgesellschaftlichen Emanzipation auf lokaler Ebene jeweils um mehrere Jahrzehnte hinterherlief.¹⁷⁵ Die Inkorporation religiöser Minderheiten folgte, so läßt sich zusammenfassen, einer Logik der sukzessiven Gleichstellung; Prozesse der Pluralisierung der Zivilgesellschaft resultieren allmählich in der staatlichen Übertragung gegebener Rechte und Privilegien auf neue Gruppen von Individuen. Eine Voraussetzung dieser organisatorischen Inkorporation ist in diesem Modell allerdings die symbolische Anerkennung der jeweiligen Minderheiten.

Auch die symbolische Inkorporation religiöser Minderheiten in die imaginierte Gemeinschaft der *citizens* hat dabei in Großbritannien spezifische Formen angekommen. Historischer Ausgangspunkt ist hier wiederum die bereits erwähnte Bedeutung des Protestantismus für die Konfigurationen von sowohl universalistischen als auch partikularistischen Symbolen nationaler Identität. Das Common Book of Prayer und die Verbreitung der englischen Bibelübersetzung hatten im 16. Jahrhundert maßgeblich zur Ausbildung der englischen Nationalsprache als einem der partikularistischen Symbole beigetragen, gleichzeitig aber auch dem universalistischen Konzept der Volkssouveränität Auftrieb gegeben.¹⁷⁶

¹⁷³ Zur Emanzipation der Katholiken und den Zusammenhängen mit der Position Irlands im Vereinigten Königreich vgl. Baubérot / Mathieu 2002: 87-91.

¹⁷⁴ Zu den Kontroversen im Umfeld der sogenannten Jewish Bill vgl. Champion 2000: 136-139.

¹⁷⁵ "Social and economic emancipation preceded by a half-century and more the granting of full civic equality; the former, indeed, was a precondition of the latter. In contrast to the situation found in the major countries of western Europe, Anglo-Jewish emancipation did not proceed from the top downward, by some great single act of emancipation emanating from the highest levels of the state and imposed upon society as a whole. Rather, it grew, as a process out of a mosaic of changing social, economic, and religious circumstances over which the Anglo-Jewish community as a whole had relatively little control", Aldermann 1993: 129.

¹⁷⁶ Zur Bedeutung der Vernakulisierung biblischer Vorstellungen, v.a. des alttestamentarischen Bundesgedankens vgl. Greenfeld 1992: 52-54. Ähnlich auch Hastings 1997: 58, der

John Milton, Cromwells Sekretär, popularisierte in "Paradise Lost" (1667) die universalistische Vorstellung von England als "nation chosen before any other". Noch die Erweckungsbewegung im evangelikalen Flügel der Anglikanischen Kirche sowie in den nonkonformen Denominationen am Anfang des 19. Jahrhunderts, in denen der puritanische und der aufklärerische Individualismus eine enge Verbindung miteinander eingingen, lassen sich als im Kern nationalistische Bewegungen deuten.¹⁷⁷ Für die Bildung nationaler Identität nach dem Durchbruch zur politischen Moderne ist jedoch charakteristisch, daß diese Identitätssymbole ihres theologischen Bezugsrahmens entkleidet wurden, und England trotzdem als eine politische Gemeinschaft mit einer gemeinsamen "Religion" symbolisiert werden konnte – ein nur scheinbares Paradox, das sich durch die semantische Transformation des Religionsbegriffs im Kontext der politischen Moderne verstehen läßt (vgl. 2.1.1.). Bereits in den Schriften zur politischen Theorie in der englischen Aufklärung deutet sich diese Tendenz an. Für Locke beispielsweise sollte die Beschränkung staatlicher Zentralgewalt in Glaubensfragen, die er sowohl aus Kritik an der Restauration als auch an dem Cromwellschen Projekt der "godly politics" reklamierte, dem Individuum die freie und vernünftige Entfaltung eigener religiöser Überzeugungen ermöglichen, die letztlich in der einen oder anderen Weise Ausdruck einer "natürlichen Religion" waren. Diese blieb zwar, wie Lockes Ausschluß von Katholiken und Atheisten aus dem Kreis zu tolerierender Konfessionen zeigt, protestantisch geprägt, ist aber endgültig aus einem theologischen Bezugsrahmen gelöst und v.a. als "Moral" relevant.¹⁷⁸ Die Nutzung einer aus ihrem theologischen Bezugsrahmen gelösten Religion zur Symbolisierung kollektiver Identität zeigt sich vor allem am Anfang des 19. Jahrhunderts. Wie die neuere historische Forschung zum britischen Nationalismus nahelegt, wurde die sukzessive organisatorische Inkorporation der nonkonformen und der katholischen Minderheiten von einer Rekonstruktion der symbolischen Grenzen der britischen Nation begleitet. Ein

allerdings die Wurzeln der englischen Nation, nicht zuletzt aufgrund der englischen Vulgata-Übersetzung John Wiclifs, bereits im späten Mittelalter verortet.

¹⁷⁷ Zur Interpretation des Evangelikalismus als eines "typical nationalist movement that tries to combine enlightenment with romanticism" vgl. van der Veer 2001: 36.

¹⁷⁸ Die Verabschiedung des Toleration Act gab Locke trotz der weiterbestehenden Beschränkungen der Test and Corporations Acts Anlaß zur Hoffnung, daß "the foundations have been laid of that liberty and peace in which the Church of Christ [sic!] is one day to be established" (Locke in einem Brief an Phillip van Limborch (Niederlande), zitiert nach Champion, J. 1993: 133). Zu Lockes Konzeption eines gemeinsamen religiös-moralischen Fundaments vgl. auch Dreitzel 1995: 14-18. Die Frontstellung von Lockes Liberalismus auf der Basis natürlicher Religion gegenüber dem puritanischen Projekt einer theologischen Politik betont Zaret 1989: 174f.

Aspekt dieses Prozesses war die Generalisierung der von der britischen Nation geteilten "Religion". Im 18. Jahrhundert konnte nationale Identität noch durch eine Kontrastierung des Protestantismus gegenüber dem Katholizismus symbolisiert werden, die sich nicht zuletzt auch aus der Abgrenzung vom katholischen Frankreich speiste. An die Stelle dieser Gegenüberstellung trat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Differenz des britischen Christentums gegenüber dem Atheismus der Französischen Revolution.¹⁷⁹ Neben seinem konfessionsübergreifenden Charakter ist dieses britische Christentum insbesondere dadurch gekennzeichnet, daß es Träger eines zivilisatorischen Sendungsbewußtseins ist, welches sich sowohl im kulturellen Idiom der "Religion" als auch in dem der "Säkularität" artikulieren konnte (vgl. van der Veer 2001: 30-54). Der Religionsdiskurs war dabei insbesondere für die Einbeziehung der unterschiedlichen Konfessionen in das Rationalisierungsprojekt des Nationalstaats relevant.¹⁸⁰ Der Säkularitätsdiskurs, der in Großbritannien selbst weitgehend marginal blieb, leitete dagegen v.a. die Formulierung von Religionspolitik in den indischen Kolonien des britischen Empire an. Zur Überwindung der "irrationalen" Religionen des Hinduismus und des Islam gingen die East Indian Company und später der britische Staat hier zunehmend dazu über, mittels "säkularer" englischer Literatur eine Kultur zu vermitteln, die, wie man auf beiden Seiten wußte, im wesentlichen christlich geprägt war.¹⁸¹ Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden diese Diskurse sowohl in Großbritannien als auch in den Kolonien durch den Rassendiskurs überlagert.¹⁸²

¹⁷⁹ Vgl. zum 18. Jahrhundert die einflußreiche Studie von Colley 1992, und zum 19. Jahrhundert McLeod 1999: 46f. Aus der Dominanz christlich-protestantischer Identitätssymbole erklärt sich auch die starke Assimilationsorientierung jüdischer politischer Eliten; vgl. Aldermann 1993: 143, 147.

¹⁸⁰ So formuliert der prominente britische Theologe und Politiker Gladstone: "In the government and laws of a country we find not a mere aggregation of individual acts but a composite agency [...] This composite agency represents the personality of the nation; and, as a great distinct moral reality, demands a worship of its own, namely, the worship of the State, represented in its living and governing members, and therefore a public and joint worship. To sum up then in a few words the result of these considerations, religion is applicable to the State, because it is the office of the State in its personality to evolve the social life of man, which social life is essentially moral in the ends it contemplates, in the subject-matter on which it feeds, and in the restraints and motives it requires; and which can only be effectually moral when it is religious. Or, religion is directly necessary to the right employment of the energies of the State", Gladstone, zitiert nach van der Veer 2001: 37.

¹⁸¹ Vgl. zu den historischen Details, insbesondere zur säkularen Erziehungspolitik seit Macaulays "Minute on Indian Education" (1835) van der Veer 2001: 41-52.

¹⁸² Zur Bedeutung des Rassendiskurses vgl. McLeod 1999: 59 sowie van der Veer 2001: 54.

Die knappe Skizze der institutionellen Logik von Religionspolitik in Großbritannien sei mit einem Blick auf den Erziehungssektor abgeschlossen, da in ihm die Muster organisatorischer und symbolischer Inkorporation sehr deutlich zutage treten. Auch hier ist der Ausgangspunkt der Entwicklung das 16. Jahrhundert, in dem die Anglikanische Kirche eine Monopolstellung im Schul- und Bildungswesen erlangte. Dies änderte sich jedoch nachhaltig im Zuge der Expansion des Bildungswesens im 19. Jahrhundert. Die wichtigsten Anstöße für die Bildungsexpansion gingen nämlich nicht nur von evangelikal Anglikanern, sondern auch von *dissenters* aus, die seit 1780 ein System von Sunday Schools aufbauten, das zum zentralen Instrument der Alphabetisierung der Mittel- und Unterschichten wurde und bekanntlich ein wesentlicher Faktor der Formierung der englischen Arbeiterklasse war.¹⁸³ Ebenso aktiv waren die non-konformen Protestanten bei der Gründung freiwilliger Primarschulen.¹⁸⁴ Dieser organisatorische Pluralismus wurde auch durch den Education Act von 1870, der das Schulwesen staatlicher Kontrolle unterstellte, nicht angetastet; die konfessionellen "voluntary schools" bestanden weiterhin parallel zu den neu gegründeten staatlichen Primarschulen.¹⁸⁵ Im Education Act von 1944 erhielten sie schließlich auch finanzielle Unterstützung vom Staat. Indem dieses Gesetz ferner festlegte, daß an allen Schulen ein obligatorischer Religionsunterricht und Schulgottesdienst einzuführen sei, wurde auch im Erziehungswesen ein organisatorischer Pluralismus mit einer Symbolisierung der britischen Nation als Trägerin der christlichen Zivilisation verbunden.¹⁸⁶ Es wird zu fragen sein, wie muslimische Minderheiten im Kontext dieser institutionellen Logik in die Gemeinschaft der britischen Staatsbürger einbezogen werden konnten.

¹⁸³ In den Sunday Schools, die 1851 von 75% der Arbeiterkinder im Alter zwischen 5 und 15 Jahren besucht wurden, verlagerte sich der Schwerpunkt des Unterrichts dabei zunehmend von Katechese zu reiner Grundbildung, ein Vorgang, der sich im Wandel ihrer Kategorisierung als "religious institutions" hin zu "institutions of alphabetisation" niederschlug; vgl. Baubérot / Mathieu 2002: 84f., 93-98.

¹⁸⁴ Mitte des 19. Jahrhundert wurden 20% der "voluntary schools" von ihnen gestellt und kontrolliert; vgl. dazu Baubérot / Mathieu 2002: 104.

¹⁸⁵ Zu diesem sogenannten Forster Act vgl. Baubérot / Mathieu 2002: 188-191.

¹⁸⁶ Der Education Act von 1944 sprach nur von "religion", meinte aber, wie die Regierung feststellte, "Christianity"; vgl. dazu Bradney 1993: 60-62. Zu Recht betont daher McLeod (1999: 63f.) im Blick auf den Education Act, als dessen Hintergrund er nicht zuletzt die Abgrenzung vom "heidnischen" Nationalsozialismus ansieht: "Briefly, Protestant Britain had become a more inclusive Christian Britain, which found a place for Catholics and those with no particular denominational identity" (McLeod 1999: 64).

2.3.2. *Laïcité* – Religionspolitik in Frankreich

Unter gänzlich anderen historischen Vorzeichen als in Großbritannien vollzog sich die Institutionalisierung des politischen Programms der Moderne in Frankreich. Als mit der Französischen Revolution (1789) die Ideen der Menschenrechte und der Volkssouveränität zum Bezugspunkt institutioneller Projekte wurden, hatte sich im *Ancien Régime* bereits längst ein hochgradig bürokratisierter und zentralisierter Staatsapparat entwickelt.¹⁸⁷ Es erstaunt daher nicht, daß die Ideen politischer Modernität, wie sie in der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789) formuliert wurden, weitgehend entlang der Linien eines etatistisch-republikanischen *polity*-Modells interpretiert wurden.¹⁸⁸ Als *citoyen*, anfangs übrigens auch als *citoyenne*,¹⁸⁹ sollte das Individuum unabhängig von seinen sonstigen zivilgesellschaftlichen Bindungen in den durch die souveräne Nation legitimierten Staat einbezogen werden. Der auf Jean-Jacques Rousseau zurückgehende französische Diskurs politischer Philosophie sollte dieses republikanische Modell im 19. Jahrhundert ebenso reproduzieren, wie die an Durkheim anschließende, integrationstheoretisch ausgerichtete französische Soziologie.¹⁹⁰ Dessen Aussage, es sei der Staat, der das Individuum befreie (Durkheim 1958: 437), wäre im diskursiven Kontext eines liberal-individualistischen *polity*-Modells kaum vorstellbar gewesen.¹⁹¹ Es ist also ein etatistisch-republikanisches *polity*-Modell, in dessen Rahmen sich die bis ins 20. Jahrhundert hinein für Frankreich charakteristische institutionelle Logik von Religionspolitik entwickelt hat. Im Zentrum dieser Logik steht, wie die Verfassungsdokumente von 1946 und 1958 zeigen, der Begriff der *laïcité*:

"La France est une République indivisible, *laïque*, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances" (Constitution de la République Française 1958, Art. 2, Hv. M.K.).

¹⁸⁷ Vgl. dazu klassisch Skocpol 1979; daß die Staatsbildung in Frankreich der Nationbildung vorausging, betont v.a. Greenfeld 1992: 154f.

¹⁸⁸ Insbesondere Marcel Gauchet hat darauf hingewiesen, daß die Prinzipien der Menschenrechte und der nationalen Souveränität auf der politisch-theologischen Matrix der französischen Monarchie formuliert wurden; Gauchet 1989: 19f.

¹⁸⁹ Vgl. zur geschlechterspezifischen Dimension der revolutionären Idee der *citoyenneté* Sewell 1987.

¹⁹⁰ Zu den politisch-philosophischen Ursprüngen der französischen Soziologie vgl. auch Heilbronn 1995: 262-266.

¹⁹¹ Es sei angemerkt, daß Durkheims wiederholte Klage über das Fehlen intermediärer Instanzen *ex negativo* den hohen Grad institutionalisierter Individualisierung im französischen *polity*-Modell widerspiegelt; vgl. z.B. Durkheim 1991 [1912]: 131-152.

Die französische Idee der *laïcité* geht dabei über die verfassungsrechtliche Garantie individueller Religionsfreiheit und die Neutralität des Staates gegenüber Religionsgemeinschaften insofern weit hinaus, als sie sowohl ein spezifisches Modell politischer Organisation als auch eine spezifische Kombination von Symbolen kollektiver Identität zum Ausdruck bringt. Sie stellt, wie die historische Entwicklung des französischen Arrangements von Staat, Nation und Religion zeigt, gewissermaßen die Inversion eines nationalisierten Katholizismus dar.

Ausgangspunkt dieser historischen Entwicklung war, ähnlich wie in England, die Genese des souveränen Territorialstaats auf konfessioneller Grundlage. Bereits seit dem 14. Jahrhundert hatten die französischen Könige und Teile des Klerus die katholische Kirche zu "gallikanisieren", also mit der französischen *patria* zu identifizieren versucht. Die Territorialisierung bzw. Nationalisierung der Kirche vollzog sich – anders als in England – unabhängig von der Reformation. Nicht nur blieb der Protestantismus hier weitgehend minoritär, in den Gallikanischen Artikeln (1682) wurden die staatlichen Prärogative über die katholische Kirche nochmals bestätigt. Das Edikt von Nantes (1598), das den französischen Protestanten zeitweilig das Recht auf Religionsfreiheit zugestanden hatte, wurde im Kontext der Stabilisierung des europäischen Systems souveräner Staaten wieder aufgehoben (1685). Die damit entstandene Konfiguration einer hochgradig zentralisierten politischen Herrschaftsordnung und einer katholisch bestimmten kollektiven Identität, wie sie im Motto "une foi, une loi, un roi" zum Ausdruck kommt,¹⁹² hatte mehrere Konsequenzen. Erstens führte sie beim revolutionären Durchbruch zur politischen Moderne zu einer scharfen Konfliktlinie zwischen den sozialen Trägergruppen der Menschenrechte einerseits und denen eines monarchischen und katholischen Frankreich andererseits, eine Konfliktlinie, die sich bis in das politische Parteiensystem auswirkte und das 19. Jahrhundert im Rückblick als eine "guerre de deux France" erscheinen läßt.¹⁹³ Anders als in den USA, wo die strikte Trennung zwischen Staat und Kirchen und das Recht auf Religionsfreiheit in der Verfassung von 1791 eine Forderung der nonkonformen Protestanten war, die sich aus dem Unabhängigkeitsstreben gegenüber der englischen Krone und dem *establishment* der Anglikanischen

¹⁹² Vgl. zur Dominanz christlicher Identitätssymbole im vorrevolutionären Frankreich Greenfeld 1992: 91-98.

¹⁹³ Vgl. dazu Poulat 1987. Zu den prominentesten Vertretern des gegen-revolutionären, reaktionären Diskurses gehörten insbesondere Bonald und de Maistre, die Schmitt in seiner *Politischen Theologie* nicht von ungefähr als Gewährsmänner seines Souveränitätsbegriff erwähnt; vgl. Schmitt 1934: 59f.

Kirche speiste, hatten entsprechende Forderungen in Frankreich zumeist einen dezidiert antiklerikalen Charakter.¹⁹⁴ Zweitens führte die angesprochene Konfiguration seit der Französischen Revolution zu einer Suche nach Substituten bzw. Äquivalenten für den gallikanischen Katholizismus. Bereits die Französische Revolution war von jakobinischen Versuchen der Errichtung eines "culte de la Raison éternelle" begleitet, deren Ausläufer noch die sozialtheoretischen Ideen Condorcets, Saint-Simons und die Soziologie Auguste Comtes prägen.¹⁹⁵ Im 19. Jahrhundert war es dann v.a. die Idee der *laïcité*, die das durch den Katholizismus gestiftete "lien social" ablösen sollte. Die säkulare Verfaßtheit des Staates stellte also als solche ein Symbol kollektiver Identität bereit, die – wiederum in der Tradition von Rousseau – als "religion civile" oder "religion civique" überhöht werden konnte.¹⁹⁶ Im französischen religionspolitischen Diskurs oszillieren die dominanten Meta-Erzählungen der "Säkularisierung" daher permanent zwischen Diskontinuitäts- und Transpositionsnarrativen.

Die für Frankreich charakteristischen Muster der organisatorischen und symbolischen Inkorporation konfessioneller Minderheiten sind von diesem institutionellen Modell einer republikanischen *polity* auf der Basis einer laizistisch fundierten nationalen Identität in hohem Maße geprägt. In organisatorischer Hinsicht sind dabei insbesondere die Beziehungen zwischen staatlichen und kirchlichen Herrschaftsapparaten bestimmend. Es hat allerdings im 19. Jahrhundert eines konfliktreichen Prozesses bedurft, bis diese Beziehungen sich entsprechend dem republikanischen Modell konfiguriert hatten. Mit der Französischen Revolution war zwar, um einen Begriff des französischen Historikers Jean Baubérot (2000: 22) aufzugreifen, eine erste "Schwelle" der Laizisierung genommen; so hatte die Assemblée Nationale das Recht auf Religionsfreiheit proklamiert (1789), den Protestanten die vollen bürgerlichen Rechte zugestanden (1791) und eine radikale Trennung von Staat und Kirche vollzogen (1795). Bereits wenige Jahre später wurde jedoch ein "système des cultes reconnus" etabliert, in dem der Zentralstaat direkte Beziehungen zu den einzelnen Konfessionen unterhielt. 1801 schloß der französische Staat unter Napoleon ein Konkordat mit der katholischen Kirche ab, die überdies als "religion de la grande majorité des Français" anerkannt wurde, wengleich damit keine Aussage über die Wahr-

¹⁹⁴ Zum Unterschied zwischen amerikanischem und französischem Menschenrechtsverständnis vgl. Gauchet 1989: 36-59; Baubérot 2000: 20.

¹⁹⁵ Zu Sakralisierungstendenzen während der Französischen Revolution vgl. z.B. Lefort 1987 und Baubérot 2000: 15-17. Zu Saint-Simons Ideen einer sozialen Religion vgl. Brose 1975.

¹⁹⁶ Zu Rousseaus Idee der Zivilreligion vgl. Rousseau 1992 [1762]: 158f.

heit der Dogmen der katholischen Kirche verbunden war.¹⁹⁷ Entsprechend erhielten auch die reformierte und die lutherische Kirche durch die "Articles organiques" (1802) einen rechtlich-korporativen Status. Besonders anschaulich kommt der Charakter dieser ersten "Schwelle" in der Behandlung der jüdischen Minderheit zum Ausdruck. Weitgehend in Entsprechung zu Clermont-Tonnerres bekanntem Diktum¹⁹⁸ wurden den Juden 1791 die bürgerlichen Rechte zuerkannt, gleichzeitig aber ihre bisherigen rechtlichen Privilegien aufgehoben. Im republikanischen *polity*-Modell wurden Mitglieder der jüdischen Minderheit also nicht als Kollektiv, sondern als Individuen inkorporiert. Gleichwohl wurde aber 1808 mit der Reorganisation des "culte israélite" in einem zentralisierten und hierarchisierten Konsistorium eine zentrale Repräsentationsinstanz der jüdischen Bevölkerung etabliert, die in direktem Kontakt mit der staatlichen Administration stand.¹⁹⁹ Die organisatorische Inkorporation konfessioneller Minderheiten verläuft also nicht, wie in Großbritannien, als sukzessiver Prozeß, sondern – aufgrund der Dominanz des Katholizismus²⁰⁰ – im Tandem mit den sich wandelnden Beziehungen von Staat und katholischer Kirche. Dies zeigt sich auch im zweiten Schub der Laizierung, der seit der Gründung der Dritten Republik (1871) allmählich an Moment gewann. Die Reformpolitik von Jules Ferry, Léon Bourgeois, Jean Jaurès, Aristide Briand und Émile Combe resultierte letztlich mit dem Gesetz von 1905 in einem Kompromiß, einem "pacte laïque" mit der katholischen Kirche. In jenem Gesetz wurde das bis dahin bestehende Konkordat aufgekündigt und die Trennung von Staat und Kirche bei gleichzeitiger Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit institutionalisiert.²⁰¹ Die Religionsgemeinschaften wurden nunmehr privatrechtlich organisiert, wobei neben der 1901 eingeführten allgemeinen Rechtsform der Vereine mit Art. 20 des Gesetzes von 1905 eine besondere Rechtsform für "associations cultuelles" trat, die diesen eine Reihe finanzieller Erleichterungen bot.

¹⁹⁷ Vgl. Baubérot 2000: 24.

¹⁹⁸ "Il faut tout refuser aux juifs comme nation et tout leur accorder comme individus; [...] il faut qu'ils ne fassent plus dans l'État ni corps politique, ni ordre; il faut qu'ils soient individuellement citoyens", zitiert nach Willaime 1991.

¹⁹⁹ Vgl. Baubérot / Mathieu 2002: 129.

²⁰⁰ In der letzten [sic!] in Frankreich durchgeführten amtlichen Religionsstatistik gaben 1872 von knapp 38.000.000 Franzosen 35.380.000 an, der römisch-katholischen Kirche anzugehören; nur 580.000 Protestanten und 50.000 Juden wurden gezählt; vgl. Baubérot 2000: 77.

²⁰¹ "La République assure la liberté de conscience et garantit le libre exercice des cultes" (art. 1) und "ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte" (Art. 2), abgesehen allerdings von den weiterhin staatlich finanzierten katholischen Seelsorgern in Armee, Gefängnis und Schule; vgl. Baubérot 2000: 89.

Was die symbolische Inkorporation von Minderheiten in Frankreich angeht, so privilegiert das republikanische *polity*-Modell eine deutlich assimilationsorientierte Politik. Dies zeigt sich, wie v.a. Eugène Weber dargelegt hat, insbesondere im Feld der Sprachpolitik, die während des 19. Jahrhunderts auf eine vollständige Homogenisierung der Bevölkerung zielte, welche vermittelt über die Institutionen der Armee und der Schule auch weitgehend erreicht wurde; gerade die universalistischen Elemente der Symbole nationaler Identität in Frankreich haben eine solche Politik plausibilisieren können.²⁰² Auch im Feld der Religionspolitik hat das republikanische *polity*-Modell vermittelt über die Idee der *laïcité* zu einer Assimilationsorientierung konfessioneller Minderheiten beigetragen. So war die symbolische Inkorporation der Juden in die französische Nation nicht von einer Pluralisierung oder Generalisierung der religiösen Symbole nationaler Identität begleitet, sondern erfolgte, wie der Verlauf der Dreyfus-Affäre zeigt, über die Akzentuierung von deren säkularen Elementen.²⁰³

Auch im französischen Fall tritt die institutionelle Logik von Religionspolitik, wie sie sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, besonders deutlich im Erziehungssektor zutage. Wie in Großbritannien war auch in Frankreich Bildung zunächst durch den kirchlichen Herrschaftsapparat organisiert worden, trat im 19. Jahrhundert aber zunehmend in den Zuständigkeitsbereich des Staates. Anders als in Großbritannien vollzog sich dieser Prozeß aber nicht als organisatorische Pluralisierung des Schulwesens, sondern als ein tiefgreifender Konflikt, an dessen Ende 1882 das von Ferry erlassene Gesetz zur Laizisierung stand. Nachdem bereits durch die *Loi Guizot* (1833) bzw. die *Loi Falloux* (1850) der Staat erstmals die Primärerziehung von Jungen bzw. Mädchen reguliert, gleichzeitig aber die Bedeutung der Religion in der Erziehung gestärkt hatte, nahmen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf republikanischer Seite die Bemühungen um die Etablierung einer "école laïque" deutlich zu. Neben der 1866 gegründeten Ligue de l'enseignement war es v.a. Jules Ferry, der sich, beeinflusst von Condorcet und Comte, als erster Erziehungsminister der Dritten Republik für die Einführung einer laizistischen Schule nach den Prinzipien "gratuite, laïque et obligatoire" einsetzte.²⁰⁴ Per Gesetz wurden 1882 die Schulpflicht und eine laizistische Moralerziehung eingeführt, die auf den Gedanken

²⁰² Vgl. dazu Weber 1979.

²⁰³ Die Assimilationsorientierung der französischen Juden betont u.a. Schnapper 1988. Birnbaum hebt hervor, daß diese Assimilation sogar dazu führte, daß zentrale staatliche Positionen von Juden besetzt werden konnten; vgl. Birnbaum 1995: 114f.

²⁰⁴ Vgl. dazu Baubérot 2000: 48-63. Zur Ligue de l'enseignement vgl. Baubérot / Mathieu 2002: 247.

der Aufklärung, des kantianischen Moralismus und Comtes Positivismus basierte und in deren Zentrum die Ideen der Solidarität und der Würde des Menschen standen. Charakteristisch für das republikanische *polity*-Modell ist dabei die Idee, durch den staatlichen Schulunterricht eine Gemeinschaft der Staatsbürger zu formieren. Es ist genau diese Problemwahrnehmung, aus der, abgesehen von der einflußreichen Moralsoziologie Lévy-Bruhls, auch Durkheims Überlegungen zur Entwicklung einer laizistischen Moralerziehung und seine Idee eines "Kults des Individuums" formuliert sind.²⁰⁵ Die Bedeutung des Katholizismus blieb indessen erhalten, indem der Bestand konfessioneller Privatschulen – seit der *Loi Debré* von 1959 sogar mit staatlicher Finanzierung – garantiert wurde. Insgesamt, so läßt sich festhalten, ist die institutionelle Logik der französischen Religionspolitik durch ein etatistisch-republikanisches *polity*-Modell verbunden mit laizistischen Identitätssymbolen auf einer christlich-katholischen Grundlage geprägt.²⁰⁶ Sie läßt daher deutlich andere Muster der Inkorporation muslimischer Immigranten erwarten, als diese in Großbritannien – und in Deutschland – vorherrschen.

2.3.3. Staatskirchenrecht – Religionspolitik in Deutschland

Die für Deutschland charakteristische institutionelle Logik der Religionspolitik ist in ihrer gegenwärtigen Gestalt zunächst durch ein komplexes rechtliches Regelwerk charakterisiert, das im allgemeinen als ein Modell der Kooperation von Staat und Kirche bezeichnet wird.²⁰⁷ Basierend auf den Rechtsprinzipien der Neutralität, Toleranz und Parität garantiert das Grundgesetz (GG) der Bundesrepublik Deutschland nicht nur das individuelle und kollektive Recht auf Religionsfreiheit (Art. 4), sondern hat durch die Aufnahme von Bestimmungen der Weimarer Verfassung von 1919 nach Art. 140 GG auch die Beziehungen zwischen Staat und Religion rechtlich geregelt, wobei zwischen "Religionsgemeinschaften", die vereinsrechtlich organisiert sind, und "Religionsgesellschaften",

²⁰⁵ Vgl. Durkheim 1953 [1918]: 115ff.; 1973 [1902/03]; zu Durkheims Einordnung in die Dritte Republik vgl. auch Baubérot 1990b. Lévy-Bruhl (1953 [1903]) liegt mit seinem Stadienmodell von religiösem Glauben, metaphysischem Wissen und wissenschaftlicher Erkenntnis dabei ganz der Linie von Comte.

²⁰⁶ Zu Recht deutet Jean-Paul Willaime daher die französischen "Zivilreligion" als einen "Synkretismus aus laizistischer und katholischer Kultur", vgl. Willaime 1986: 164.

²⁰⁷ Vgl. z.B. Monsma / Soper 1997: 155-197.

die "Körperschaften des öffentlichen Rechts" sind, differenziert wird.²⁰⁸ Nur letzteren werden staatliche Privilegien, wie der Einzug kirchlicher Mitgliedschaftssteuern und die Ausrichtung eines mit ihren Grundsätzen übereinstimmenden Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen Art. 7(3) GG zuteil. Damit besteht zwar im Unterschied zu Großbritannien keine Staatskirche, ebensowenig aber eine Trennung von Kirche und Staat im französischen Verständnis. Aus französischer Perspektive muß das deutsche Arrangement vielmehr als ein "système de cultes reconnus" erscheinen, auf dessen Grundlage der Staat "Religionsgemeinschaften" bzw. "Religionsgesellschaften" rechtlich anerkennt.²⁰⁹ Sie werden als Träger von Bildungs-, Gesundheits- und Wohlfahrtseinrichtungen in zentrale Bereiche staatlicher Politik eingebunden und verfügen auch im öffentlichen Diskurs über ein verglichen mit Frankreich beträchtliches Gewicht. Die institutionelle Logik deutscher Religionspolitik ist insofern von einem korporatistischen *polity*-Modell geprägt, das die funktionalen Beziehungen zwischen Staat und Religion in hohem Maße durch das Rechtssystem regelt. Trotz der Bedeutung protestantischer Traditionen ist dieses Modell in Deutschland jedoch primär mit partikularistischen, v.a. ethnisch codierten Symbolen nationaler Identität verknüpft.

Dieses für Deutschland spezifische institutionelle Arrangement von Staat, Nation und Kirche ist das Ergebnis eines Entwicklungspfades, der bis zu den Konfessionskämpfen der frühen Neuzeit zurückreicht, sich aber aufgrund der späten Entstehung eines deutschen Nationalstaats erst Ende des 19. Jahrhunderts stabilisiert hat.²¹⁰ Daß sich dabei die Prozesse der Bildung von Territorialstaaten innerhalb des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation zunächst auf die protestantischen Kirchen stützen konnten, erklärt sich nicht zuletzt aus der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, durch welche die Autonomie "weltlicher" Herrschaft legitimiert wurde. Diese Wahlverwandtschaft von Territorialstaat und Protestantismus schlug sich u.a. in der Unterstützung des Aufbaus der preußischen Armee durch protestantische Formen der Sozialdisziplinierung im

²⁰⁸ Die vereinrechtlichte Organisationsmöglichkeit von Religionsgemeinschaften basiert auf Art. 137(2) und (3) der Weimarer Verfassung, die Körperschaften des öffentlichen Rechts werden durch Art. 137(5) und (6) geregelt.

²⁰⁹ Zur Übersicht über das deutsche Staatskirchenrecht vgl. einschlägig Listl / Pirson 1994 und Campenhausen 1996. Auch im französischen Département Alsace-Moselles besteht bis heute ein dem deutschen Staatskirchenrecht ähnliches "système de cultes reconnus"; vgl. Willaime 2000.

²¹⁰ Zum historischen Material vgl. Nipperdey 1988; Blaschke 2001; Haupt / Langewiesche 2001.

18. Jahrhundert nieder.²¹¹ Der für das korporatistische *polity*-Modell charakteristische hohe Grad der Institutionalisierung des Staats zeigte sich auch noch nach Auflösung konfessionell einheitlicher Territorialstaaten durch den Reichsdeputationshauptschluß (1803), so z.B. in der preußischen Zwangsunion von Lutheranern und Reformierten (1817) oder in der staatskirchenrechtlichen Regelung des Kirchenaustritts (1874), die bis heute darin resultiert, daß die Zugehörigkeit des Individuums zu einer Kirche einen eigenen Rechtsstatus begründet.²¹² Die für das 19. Jahrhundert prägende landeskirchliche Verfassung der Kirchen zeigt aber gleichzeitig auch, daß die Kirchen als korporative Handlungseinheiten in staatliche Projekte der Rationalisierung eingebunden wurden. Die organisatorische Inkorporation religiöser Minderheiten im Rahmen dieses korporatistischen *polity*-Modells setzt daher zumeist deren kirchenförmige, hierarchische Organisation voraus.

Daß sich die protestantischen Kirchen auch nach der in der Weimarer Verfassung vollzogenen Auflösung der Staatskirche, wie sie für die Landeskirchentümer des 19. Jahrhunderts charakteristisch gewesen war, heute semantisch als "Volkskirchen" beschreiben, deutet ferner darauf hin, daß der Protestantismus auch für die Formulierung von Symbolen nationaler Identität im 19. Jahrhundert von zentraler Bedeutung war. Insbesondere der Kulturkampf unter Bismarck, in welchem dem katholischen Bevölkerungsdrittel aufgrund seines "Ultramontanismus" nicht nur Illoyalität gegenüber dem Nationalstaat unterstellt, sondern auch die Integrationsfähigkeit in eine moderne Gesellschaft abgesprochen wurde, weist auf eine enge Verknüpfung von Nationbildung und Protestantismus hin, die auch mit der sozialen Herkunft der Trägergruppen des deutschen Nationalismus korrespondiert.²¹³ Gerade im sozialen Milieu des Kulturprotestantismus genossen Kontinuitätsnarrative der "Säkularisierung" eine große Attraktivität, ähnlich wie auch in der frühen deutschen Soziologie, die allerdings eine pessimistische Grundstimmung annahm, als der Zusammenhang von "Religion" und "moderner Welt" zu zerfallen schien.²¹⁴ Dieser Zusammen-

²¹¹ Vgl. dazu v.a. die an Weber und Foucault anschließende Studie von Gorski 1999.

²¹² Vgl. Daiber 1995: 71f.

²¹³ Vgl. insbesondere Troeltsch 1911.

²¹⁴ In der Sekundärliteratur wird vielfach auf den "religiösen" Hintergrund der frühen deutschen Soziologie aufmerksam gemacht. So betont Liebersohn mit Blick auf den tragischen Charakter der Meta-Erzählungen bei Simmel, Tönnies, Troeltsch und Weber: "To explain how man's social fate had replaced his religious fate was one of the chief ambitions underlying their work", Liebersohn 1988: 10. Vgl. zur Bewertung des Bedeutungsrückgangs von "Religion" als Verlust auch Gebhardt 1994 und zum Entstehungsmilieu der deutschen Soziologie insgesamt Kaesler 1984.

hang macht ferner verständlich, daß, wie die Kontroverse zwischen Georg Jellinek und Émile Boutmy um die Herkunft der Ideen der Menschenrechte zeigt, das politische Programm der Moderne einer Re-Interpretation als Fortsetzung der Reformation bedurfte, um innerhalb des öffentlichen Diskurses Anerkennung zu finden.²¹⁵ Die Bedeutung dieses Kontinuitätsnarrativs wird prägnant in dem nach 1945 im deutschen Staatskirchenrecht prominent gewordenen Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes deutlich, daß "der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann" und daher religiösen (christlichen) Glauben mit der Idee des Staats zu vermitteln versuchen müsse.²¹⁶ Ähnlich wie in Großbritannien wird also in der institutionellen Logik deutscher Religionspolitik "Religion" als Garant öffentlicher Moralität auf die "politische" Sphäre des Nationalstaats bezogen.

Trotz des Einflusses des Protestantismus dominierten im 19. Jahrhundert jedoch partikularistische Codierungen nationaler Identität. Nicht nur war der Protestantismus aufgrund der bikonfessionellen Situation Deutschlands als Symbol nationaler Identität auf Dauer nicht tragfähig,²¹⁷ auch hatte die Rezeption der Idee der "Nation" seit der deutschen Spätaufklärung und Frühromantik unter dem Eindruck der Französischen Revolution eine Stoßrichtung sowohl gegen den Individualismus der französischen Republik als auch gegen den des liberalen Großbritanniens angenommen. In seiner Folge standen ethnische bzw. "kulturelle" Symbole nationaler Identität im Vordergrund der Versuche von Intellektuellen, die Einheit einer deutschen "Nation" zu begründen.²¹⁸ Diese ethnische Prägung von Symbolen nationaler Identität schlug sich insbesondere im 1913 geschaffenen Staatsangehörigkeitsrecht nieder, das die Mitgliedschaft im deutschen Staat an Prinzipien des *ius sanguinis* knüpfte.²¹⁹ Sie

²¹⁵ Zu dieser Kontroverse vgl. Schnur 1974. Zwar hatten sich die Trägergruppen der gescheiterten Revolution von 1848 bereits an den universalistischen Referenzpunkten der Menschenrechte orientiert, deren auf die Französische Revolution zurückgehender anti-klerikaler Charakter stand einer breiten Rezeption in Deutschland aber bis zu Jellinks Verweis auf ihre Herkunft aus dem (amerikanischen) Protestantismus im Wege.

²¹⁶ Vgl. Böckenförde 1981 [1967]: 71 und ähnlich Böckenförde 1999: 267.

²¹⁷ Was im übrigen nicht ausschließt, daß der Protestantismus umgekehrt an ethnische Identitätssymbole anknüpfen konnte, bis hin zum Versuch der "Deutschen Christen", sich den Nationalsozialismus protestantisch anzueignen.

²¹⁸ Vgl. zur Genese des deutschen Nationalbewußtseins v.a. Greenfeld 1992: 310f. Der Gegensatz zu Frankreich schlägt sich, wie Elias betont hat, insbesondere in der semantischen Opposition von "Kultur" und "Zivilisation" nieder; vgl. Elias I 1976: 38f.

²¹⁹ Zum Entstehungshintergrund des Gesetzes von 1913, insbesondere der Polenpolitik des Wilhelminischen Deutschlands vgl. Brubaker 1992: 114-137.

hat v.a. auch die Situation der jüdischen Minderheit geprägt, die sich trotz staatsbürgerlicher Emanzipation seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend Praktiken der "Dissimilation" gegenüber sah, die schließlich während des nationalsozialistischen Totalitarismus in ihrer physischen Vernichtung mündeten.²²⁰

Die historischen Varianten der institutionellen Logik von Religionspolitik, wie sie sich im Rahmen der religionspolitischen Kultur entwickelt haben, sind bis heute, wie in *Kapitel 4* am Beispiel muslimischer Immigranten deutlich wird, für die symbolische und organisatorische Inkorporation religiöser Minderheiten prägend und konstituieren damit historische Pfadabhängigkeiten makrosozialer Transformationsprozesse. Gerade der Fall der Bundesrepublik Deutschland, deren Formen politischer Organisation und kollektiver Identität nach 1945 einem fundamentalen Wandel unterworfen wurden, zeigt aber daß gegenwärtige Entwicklungen im Bereich der Religionspolitik ebenso von der Formulierung legitimer Modelle von Staatlichkeit auf weltgesellschaftlicher Ebene bestimmt sind. In welcher Weise die universalistischen Bezugspunkte der Moderne in diesem Kontext re-interpretiert werden, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

²²⁰ Zur jüdischen Minderheit im Deutschland des 19. Jahrhunderts vgl. Mosse 1995.

3. Nationalstaat und Menschenrechte in der Weltgesellschaft

"Wenn es überhaupt so etwas wie ein eingeborenes Menschenrecht gibt, dann kann es nur ein Recht sein, das sich grundsätzlich von allen Staatsbürgerrechten unterscheidet" (Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1951).

Die religionspolitischen Praktiken und Diskurse der europäischen Moderne waren, wie wir in *Kapitel 2* gesehen haben, bei all ihren länderspezifischen Varianten doch in eine gemeinsame institutionelle Ordnung eingebettet: das im Westfälischen Frieden (1648) entstandene System souveräner Staaten. Im Rahmen dieser Ordnung wurden die universalistischen Bezugspunkte des politischen Programms der Moderne seit der Französischen Revolution (1789) in der Form nationaler Staatsbürgerschaft institutionalisiert, die eine enge Kopplung von Mitgliedschaft, Rechten und Identität unterstellte und die durch Meta-Erzählungen der "Säkularisierung" legitimiert wurde, in denen "Religion" als das Andere der Moderne erschien.

Aus der Perspektive einer historisch-komparativen Makrosoziologie, die den engen genetischen Zusammenhang von europäischer Moderne und Nationalstaat berücksichtigt, ist für das 20. Jahrhundert nun ein weitreichender struktureller und kultureller Wandel politischer Modernität zu konstatieren. Zunehmend sind es gesellschaftliche Arenen jenseits des Nationalstaats, in denen die universalistischen Referenzpunkte der Moderne interpretiert und institutionalisiert werden. Neben der Transformation des kapitalistischen Weltwirtschaftssystems mit all ihren Folgen für internationale soziale Schichtung und die durch sie ausgelösten Migrationsprozesse ist für diese Veränderungen insbesondere die Emergenz einer politisch-rechtlichen Ordnung auf weltgesellschaftlicher Ebene kennzeichnend. Durch sie werden das klassische Modell des Nationalstaats de-institutionalisiert und die Elemente nationaler Staatsbürgerschaft – Mitgliedschaft, Rechte und Identitäten – voneinander entkoppelt. Es ist zu vermuten, daß sich damit auch die strukturellen und kulturellen Rahmenbedingungen staatlicher Religionspolitik verändern. In diesem Kapitel analysiere ich die Emergenz dieser eigengesetzlichen politisch-rechtlichen Ordnung (*world polity*) anhand von Entwicklungstendenzen des Völkerrechts. Die im Spiegel der internationalen Rechtsentwicklung zu beobachtende Institutionalisierung von Menschenrechten müßte, so die Prämisse, Aufschluß über den institutionellen Wandel von

Staatsbürgerschaft geben können. In theoretischer Hinsicht schließe ich hier an die v.a. von John Meyer entwickelte Weltgesellschaftstheorie des soziologischen Neo-Institutionalismus an, in der die *world polity* als ein kultureller Erwartungszusammenhang begriffen wird, durch den rationale Akteure – Staaten, Organisationen, Individuen – konstituiert und legitimiert werden und dessen kognitiver und normativer Gehalt sich insbesondere im Rechtssystem artikuliert.²²¹ Mit der qualitativ-rekonstruktiven Analyse von Entwicklungen des Völkerrechts wähle ich allerdings einen für diese Theorieperspektive weniger üblichen methodischen Zugang, der daher eingangs kurz erläutert sei.

Im allgemeinen stützen sich neo-institutionalistische Untersuchungen der *world polity* auf quantitative Longitudinalanalysen hochaggregierter Makrodaten. Auch für die Analyse der weltgesellschaftlichen Institutionalisierung von Menschenrechten ist dieser methodische Zugriff bereits fruchtbar gemacht worden. Als Indikatoren dienen dabei v.a. langfristige Entwicklungen der in Verfassungen kodifizierten Rechte und Pflichten (vgl. Boli 1987) sowie die Entstehung internationaler Organisationen, die gewissermaßen als "generalized others" fungieren und damit die Erwartungszusammenhänge der *world polity* gegenüber Staaten und Individuen symbolisieren (vgl. Berkovitch 1999; McNeely 1995). Aufschlußreich sind insbesondere auch Analysen der Entwicklung internationaler Nichtregierungsorganisationen (NGO) im Bereich des Menschenrechtsschutzes (vgl. Boli / Thomas 1997 und 1999; Herzka 1995).²²² Bereits seit dem 19. Jahrhundert gab es auf humanitäre Angelegenheiten spezialisierte Organisationen, so z.B. die 1839 in Großbritannien gegründete Anti-Slavery International for the Protection of Human Rights, das Comité International du Croix Rouge (Genf, 1863) und der International Council of Women (Washington D.C., 1888). Erst Anfang des 20. Jahrhunderts sind indessen Organisationen entstanden, deren Aktivitäten dem Schutz von Menschenrechten ganz allgemein gewidmet waren. Zu ihnen gehören neben politisch-juristischen Vereinigungen, wie etwa der Ligue Internationale des Droits de l'Homme (Paris, 1922), insbesondere auch konfessionelle Verbände, z.B. die Anti-Defamation League of B'nai Brith (USA, 1913), der World Jewish Congress (USA, 1936) und das

²²¹ Zu den theoretischen Grundlagen vgl. 1.3.3.; zum "institutionalist view of law [...] as constructed out of a common and universalistic world cultural frame" vgl. Boyle / Meyer 1998: hier 214. "Law", so Boyle und Meyer, "is important for its linkage to perceived universal principles and as a source of identity for individuals and, importantly, nation-states", *ibid.*: 213.

²²² Die Daten für die Zeit von 1900 bis 1980 zeigen ein Wachstum von 200 auf 4.000 aktive internationale Nichtregierungsorganisationen, von denen etwa 7% auf Menschenrechte spezialisiert sind; vgl. Boli / Thomas 1999: 14, 43.

von den Quäkern gegründete Friends World Committee for Consultation (UK, 1936). Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verzeichnen Menschenrechtsorganisationen ein exponentielles Wachstum, begleitet von Tendenzen der Professionalisierung, der gruppen-, themen- oder länderbezogenen Spezialisierung und der Vernetzung mit den ebenfalls in dieser Zeit entstandenen internationalen Organisationen.

Wenngleich ich einige der Forschungsergebnisse dieser eher quantitativ ausgerichteten Longitudinalanalysen in der folgenden Argumentation berücksichtige, setze ich den eigenen Akzent jedoch auf eine qualitative Rekonstruktion von Entwicklungstendenzen des Völkerrechts und des globalen Menschenrechtsdiskurses. Diesem methodischen Zugang liegt die Überlegung zugrunde, daß geltendes Recht den höchsten Grad der Institutionalisierung konstitutiver und normativer Regeln einer gesellschaftlichen Ordnung besitzt und daß deren Gehalt nur in rekonstruktiver Perspektive angemessen analysiert werden kann. Mit dieser Überlegung kann zwar durchaus produktiv an die klassische Soziologie angeschlossen werden, für die das Recht bekanntlich einen, wenn nicht den zentralen Indikator für die Institutionalisierung des politischen Programms der Moderne darstellte.²²³ Da die Entwicklung des Völkerrechts für sie aber noch weitgehend außerhalb des Blickfelds lag, und da auch gegenwärtig das Feld einer gesellschaftstheoretisch fundierten Völkerrechtssoziologie nur schwach ausgebildet ist, bietet es sich an, die hier eingenommene Perspektive durch eine Positionierung im disziplinären Diskurs der Internationalen Beziehungen näher zu charakterisieren, da dieser sich außerhalb der juristischen Forschung noch am ehesten mit dem Völkerrecht und seinem Wandel befaßt.²²⁴

In den Internationalen Beziehungen dominieren zwei Forschungstraditionen, die beide gleichermaßen die Existenz von souveränen Territorialstaaten als rational handelnde Akteure voraussetzen und völkerrechtliche Prinzipien, Normen und Verfahren ("Regime") aus deren jeweiligen als gegeben angenommenen Interessen und Identitäten ableiten. Am deutlichsten trifft dies für die (neo)-realistische Schule zu, in welcher die Staatenwelt gleichsam als ein Hobbes'scher

²²³ Exemplarisch für die Bedeutung des Rechts in der klassischen Soziologie der Moderne vgl. z.B. Durkheim 1991 [1950] und Weber 1980 [1920-21]: 387-513; Parsons 1972 [1971]; vgl. dazu Habermas 1992.

²²⁴ Daß die Soziologie zur Analyse des Völkerrechts – wie überhaupt zur Analyse zwischenstaatlicher Beziehungen – bislang nur wenige Beiträge geleistet hat, wird mittlerweile ebenso bemängelt wie umgekehrt die schwachen gesellschaftstheoretischen Grundlagen der Internationalen Beziehungen. Schon ein älterer Literaturbericht schließt mit der Feststellung: "Sociologists have contributed very little to the area of intersocietal relations"; Angell 1966: 19; zu demselben Befund kommt neuerdings Mathias Albert (2002: 23).

Naturzustand porträtiert wird, in dem einzelne Staaten nach eigenen Nutzenkalkülen agieren. Kooperation erfolgt meist ad hoc, und sofern völkerrechtliche Normen bzw. internationale Regime überhaupt entstehen, gelten sie als erklärungsbedürftiger Sonderfall.²²⁵ Auch die sogenannte liberal-institutionalistische Schule, die den aus internationaler Kooperation entstandenen Regimen bzw. Institutionen, Normen und Verfahren einen höheren kausalen Einfluß zumißt und dabei teilweise Kantische Ideen des Völkerrechts aufgreift, geht von der Gegebenheit von Staaten als rational handelnden Akteuren aus.²²⁶ Diese reduktionistische Annahme, die für die beiden dominierenden Forschungstraditionen der Internationalen Beziehungen charakteristisch ist, wird in einigen neueren, konstruktivistisch orientierten Arbeiten in Frage gestellt. Man argumentiert hier genau umgekehrt, nimmt in Anlehnung an Hugo Grotius internationale Prinzipien, Normen und Verfahren als unabhängige Variable an und versteht gerade die sozialen Prozesse der Konstitution von Akteuren als erklärungsbedürftige Tatsachen.²²⁷ Es ist diese dritte Perspektive, die am ehesten der soziologischen Theorie der *world polity* entspricht und aus der heraus sich Entwicklungen im Völkerrecht in rekonstruktiver Perspektive als Indikatoren für Veränderungen der kulturellen und strukturellen Konstitutionsbedingungen von Staaten und anderen Akteuren interpretieren lassen. Ohne damit den Anspruch zu verbinden, eine systematische Verbindung von Internationalen Beziehungen und Soziologie herzustellen, knüpfe ich selektiv an einige Forschungsergebnisse jener dritten Perspektive an, soweit dies für die Zwecke der Analyse hilfreich ist.²²⁸

²²⁵ Die Position der (neo)-realistischen Schule der Internationalen Beziehungen geht auf Hans Morgenthau zurück und wird insbesondere von Kenneth Waltz und Stephen Krasner vertreten; vgl. dazu sowie im folgenden die Darstellungen des Feldes der Internationalen Beziehungen bei Krasner 1983a: 5-10 sowie Boli / Thomas 1999a: 15-17.

²²⁶ Die Position der liberal-institutionalistischen Schule der Internationalen Beziehungen, gelegentlich auch als "English School" bezeichnet, ist v.a. von Hedley Bull und Robert O. Keahane vertreten worden. Auch Parsons (1961) hatte im übrigen eine ähnliche Position entwickelt, als er das Durkheimsche Vertragsargument auf das Handlungssystem staatlicher Akteure übertrug. Ähnlichkeiten lassen sich auch zur Deutung des Rechtssystem in der Globalisierungsliteratur feststellen; vgl. z.B. Held 1996: 101-107; Held et al. 1999: 65-70.

²²⁷ Zu dieser Perspektive in den Internationalen Beziehungen vgl. neben den Arbeiten von Peter J. Katzenstein und Friedrich Kratochwil v.a. Rosenau / Czempiel 1992; Hall 1999; Wendt 1994. Zu den gesellschaftstheoretischen Grundlagen dieses "constructivist turn" in den Internationalen Beziehungen vgl. v.a. Checkel 1998; Finnamore 1996; Finnamore / Sikkink 1998. Zur Kritik der "territorialen Falle" der beiden dominanten Lager der Internationalen Beziehungen vgl. auch Agnew 1994.

²²⁸ Einen solchen Versuch unternimmt auf der Grundlage der Luhmannschen Systemtheorie z.B. Albert 2002.

Anhand einer qualitativen Interpretation völkerrechtlich bindender und anderer völkerrechtlich relevanter Texte analysiere ich daher im folgenden einige der institutionalisierten Regeln der *world polity*, durch die staatliche und individuelle Akteure konstituiert und ihre Beziehungen untereinander normiert werden.²²⁹ Im Zentrum dieser rekonstruktiven Analyse steht der institutionelle Wandel nationaler Staatsbürgerschaft und ihrer religionspolitischen Dimensionen. Die Entwicklungstendenzen des Völkerrechts und des globalen Menschenrechtsdiskurses befrage ich zunächst daraufhin, inwiefern sie zur Differenzierung der im klassischen Nationalstaat miteinander verbundenen Elemente von Mitgliedschaft und Rechten beitragen (3.1.). Daran anschließend gehe ich der Frage nach, inwieweit die in völkerrechtlichen Texten implizierten Modelle politischer Organisation auch eine Differenzierung der Elemente von Mitgliedschaft und Identitäten implizieren (3.2.). Abschließend deute ich einige kausale Mechanismen an, mittels derer die Re-Institutionalisierung von Staatsbürgerschaft in der *world polity* die religionspolitischen Diskurse und Praktiken in europäischen Nationalstaaten beeinflusst (3.3.).

3.1. Zur Differenzierung von Mitgliedschaft und Rechten

In langfristiger Perspektive betrachtet, hat sich im 20. Jahrhundert ein fundamentaler Wandel des Systems zwischenstaatlicher Beziehungen vollzogen. Dieser Wandel läßt sich, so der Grundtenor im völkerrechtswissenschaftlichen Diskurs, als eine unabgeschlossene Transformation des "klassischen" bzw. "Westfälischen" Völkerrechts hin zu einem "modernen" bzw. "post-Westfälischen" Völkerrecht charakterisieren.²³⁰ Wie wir bereits gesehen haben (vgl. 2.1.2.), basierte das Westfälische Staatensystem auf dem Prinzip staatlicher Souveränität, das sich in den völkerrechtlichen Leitgedanken der souveränen Gleichheit der Staaten, der Nicht-Intervention in die inneren Angelegenheiten

²²⁹ Bei der Interpretation des geltenden Völkerrechts stütze ich mich auf das einschlägige völkerrechtswissenschaftliche Schrifttum; vgl. Buergenthal 1995; Cassese 1986; Delmas-Marty / de Leyssac 2002; Henkin 1981; Kimminich 1990; Kimminich / Hobe 2000; Lerner 1991 und 2000; Meron 1986. Bei gängigen völkerrechtlichen Konventionen verwende ich, wo nicht anders angegeben, die deutsche Textfassung, abgedruckt in Simma / Fastenrath 1992; sonstige Primärquellen zitiere ich in der Originalsprache.

²³⁰ Im völkerrechtswissenschaftlichen Diskurs markieren zumeist der Erste Weltkrieg und die Gründung des Völkerbundes das Ende des "klassischen" bzw. "Westfälischen" Völkerrechts; vgl. z.B. Buergenthal 1995: 7-13; Cassese 1986: 57-64; Kimminich / Hobe 2000: 48-54. Offensichtlich geworden ist der Wandel des internationalen Rechts zu einem "post-Westfälischen Völkerrecht" in den neunziger Jahren; vgl. Falk 1998.

anderer Staaten und dem uneingeschränkten Recht zum Krieg (*liberum ius ad bellum*) niederschlug. Der Staat wurde durch diese Prinzipien als souverän handelnder Akteur konstituiert und legitimiert. Bereits am Ende des 19. Jahrhunderts deutete sich indessen ein allmählicher struktureller und kultureller Wandel des internationalen Staatensystems an, der sich in dessen veränderten völkerrechtlichen Grundlagen ebenso niederschlug wie in der Entstehung internationaler Organisationen und NGO. Erste Verträge, die über das klassische Völkerrecht hinaus weisen, sind beispielsweise die Pariser Verträge (1865) und die Berliner Kongreßakten (1878) zum Schutz religiöser Minderheiten in ehemaligen Gebieten des Osmanischen Reiches, sowie vor allem die Genfer Konvention (1864) und die beiden Haager Konventionen (1899 und 1904), durch die humanitäre Gesichtspunkte im Kriegsrecht (*ius in bello*) institutionalisiert wurden.

Prinzipiell in Frage gestellt wurde das klassische Souveränitätsprinzip indessen erst durch die Völkerrechtsentwicklung im Rahmen des Völkerbundes nach dem Ersten Weltkrieg. So wurde in der Zwischenkriegszeit das *liberum ius ad bellum* eingeschränkt, zunächst durch das partielle Kriegsverbot nach Art. 11(1) der Satzung des Völkerbundes (1920), das die Entscheidung zum Krieg an die Legitimation durch die Völkerrechtsgemeinschaft band und das später, im Briand-Kellog-Pakt (1928), zu einer generellen Kriegsächtung erweitert wurde. In die Zwischenkriegszeit fallen auch erste Ansätze der internationalen Verrechtlichung individueller Rechte, so etwa einige Bestimmungen des Minderheitensystems des Völkerbundes, das u.a. auch ein vom Ständigen Internationalen Gerichtshof (PCIJ) überwachttes individuelles Petitionsverfahren enthielt, oder auch arbeitsrechtliche Normen der 1919 gegründeten International Labour Organisation (ILO). Vor allem aber wurde durch die Idee des Selbstbestimmungsrechts der Völker, die der amerikanische Präsident Woodrow Wilson in seiner 14-Punkte-Erklärung von 1917 formulierte und die dem Mandatssystem nach Art. 22 der Völkerbundsatzung zugrunde lag, staatliche Souveränität an die Rechte vorstaatlich konstituierter kollektiver Akteure, der "Völker" bzw. "Nationen" gebunden. Erst durch das Selbstbestimmungsrecht der Völker wurde die Idee des klassischen Nationalstaats mit seiner Kopplung von politischer Organisation und kollektiver Identität auch weltgesellschaftlich institutionalisiert.²³¹ Entsprechend war die Nation, nicht das Individuum das zentrale Element semantischer Selbstbeschreibungen der frühen *world polity*.²³²

²³¹ In seiner historisch-soziologischen Analyse des Nationalismus konstatiert Anderson mit Blick auf den Völkerbund: "From this time on, the legitimate international norm was the

Die eigentliche Konstitution der *world polity* und den entsprechenden Umbruch im Völkerrecht markierte jedoch die Gründung der Vereinten Nationen (UN) am 26. Juni 1945 in San Francisco. Die historischen Erfahrungen, die den Anstoß zur Etablierung dieser und einer Reihe weiterer internationaler Organisationen gaben, waren der Zweite Weltkrieg und der Holocaust. Sehr deutlich lassen die Gründungsdokumente diesen Entstehungskontext erkennen; er stellt gewissermaßen den narrativen Rahmen für die Begründung fundamentaler Werte bzw. Prinzipien dar. Bei diesen Prinzipien handelt es sich nun, in der Terminologie der Weberschen Rechtssoziologie gesprochen, um "anti-formale" Werte, mit denen bewußt eine Abkehr vom Rechtspositivismus des bis dahin geltenden Völkerrechts vollzogen wird.²³³ Gerade mit den Menschenrechten gingen in das Völkerrecht nunmehr auch die universalistischen Werte des "revolutionären Naturrechts" bzw. der Ideen von 1789 ein, die Durkheim als "Kult des Individuums" bezeichnet hatte.²³⁴ Die charismatische Dimension dieser Werte kommt am deutlichsten in der Präambel der UN-Charta (UNCH) zum Ausdruck, in der neben Frieden und Fortschritt insbesondere der "Glaube an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau" bekräftigt wird.²³⁵ Durch die Formulierung dieser universalistischen Werte wurde das System zwischenstaatlicher Beziehungen nunmehr an der transzendenten Vision der

nation-state, so that in the League even the surviving imperial powers came dressed in national costume rather than imperial uniform" (1991: 113); vgl. auch Badie 1992.

²³² Auch der Begriffsapparat der damaligen Soziologie stand ganz unter dem Eindruck der Institutionalisierung des Nationalstaats; den Völkerbund sah z.B. George H. Mead (1973 [1934]): 334-335) nur insofern als Anzeichen für die Entstehung einer "universalen Gesellschaft", als sich in ihm die nationalen "Gemeinschaften" wechselseitig anerkennen.

²³³ Während Weber den Rechtspositivismus, die "fortschreitende Zersetzung und Relativierung aller metajuristischen Axiome überhaupt" noch als endgültigen Trend der modernen Rechtsentwicklung sah (vgl. z.B. Weber 1980 [1920-21]: 502), fand in der Völkerrechtswissenschaft zwischen den Weltkriegen eine allmähliche Renaissance naturrechtlichen Denkens statt, so etwa bei Hersch Lauterpächt, Jacques Maritain, Walther Schücking u.a.; durch die UN-Charta fand sie Eingang in das geltende Völkerrecht.

²³⁴ Vgl. Weber 1980 [1920-21]: 507 und Durkheim 1991 [1950]: 84; zur Deutung der Menschenrechte bei den beiden Klassikern vgl. Koenig 2002: 44-51; 104-110. Der Charakterisierung der Rechtsentwicklung seit 1945 als einer "human rights revolution in progress" (Buergethal 1995: 20) läßt sich von daher auch ein soziologischer Sinn abgewinnen. Zu den naturrechtlichen Grundlagen der Menschenrechte im Rahmen der UN vgl. auch Maritain 1951: v.a. 101 sowie Donnelly 1982.

²³⁵ Ein Völkerrechtler kann sogar formulieren: "In a sense, the whole concept and practice of global order presupposes a moral and teleological viewpoint that is essentially religious", Nafziger 1991: 151.

Moderne orientiert – die jedoch vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Holocausts und des Zweiten Weltkriegs eine neue Interpretation erfuh.

Ausgehend von diesen universalistischen Prinzipien hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Prozeß der Veralltäglichen des Charismas der Menschenrechte vollzogen, in dessen Folge die Beziehungen zwischen Staat und Individuum auf der Ebene der *world polity* verrechtlicht wurden. Staatliche Souveränität wurde begrenzt, und ein System individueller Rechte jenseits des Nationalstaats institutionalisiert. Schon Hannah Arendt hatte angesichts der massenhaften Phänomene von Staatenlosigkeit und Vertreibung während des Zweiten Weltkriegs auf die Grenzen des klassischen Modells des Nationalstaats hingewiesen. Sie meinte, es müsse ein fundamentales Menschenrecht geben, nämlich das "Recht, Rechte zu haben", das seinerseits nicht durch den einzelnen Staat, sondern von der "Menschheit" zu garantieren wäre (Arendt 1986 [1951]: 614; vgl. auch dies. 1949). Die faktische Völkerrechtsentwicklung weist über diese Idee hinaus. Nicht nur ein allgemeines Recht auf Staatsangehörigkeit, sondern eine Vielzahl individueller Rechte wurde seit 1945 zum Gegenstand internationaler Verrechtlichung. Um zu prüfen, inwiefern die weltgesellschaftliche Institutionalisierung der Menschenrechte eine Differenzierung von Mitgliedschaft und Rechten bedeutet, bedarf es zunächst einer Analyse der materialen und formalen Rationalisierungsprozesse im Völkerrecht (3.1.1.). Vor diesem Hintergrund läßt sich dann die Entwicklungsdynamik internationaler Menschenrechtsregime klären (3.1.2) und die Frage beantworten, inwieweit mit ihr transnationale Formen von Staatsbürgerschaft entstanden sind (3.1.3).

3.1.1. Materiale und formale Rationalisierung im Völkerrecht

Besonders charakteristisch für die Verrechtlichung der Beziehungen der Staaten untereinander sowie zwischen Staaten und Individuen im "post-Westfälischen" Völkerrecht ist der Prozeß der materialen Rationalisierung. Gerade durch ihn wurden die universalistischen Prinzipien der politischen Moderne in der *world polity* institutionalisiert.²³⁶ Im einzelnen läßt sich dieser materiale Gehalt v.a. anhand der in der UN-Charta genannten Prinzipien sowie in bezug auf die normativen Geltungsgrundlagen des Völkerrechts erhellen. Die Grundprinzipien des Völkerrechts, wie sie in Art. 1 und 2 UNCH niedergelegt sind, beinhalten

²³⁶ Zur diesen Verrechtlichungsprozessen vgl. aus der Sicht der konstruktivistischen Schule Internationaler Beziehungen v.a. Schaber 1996. In seiner an Luhmann orientierten Analyse hebt Albert demgegenüber auf die Differenzierung von Recht und Moral ab; vgl. Albert 2002: 282-299, v.a. 283.

zunächst durchaus noch Prinzipien des klassischen Völkerrechts, so die souveräne Gleichheit der Staaten, das Interventionsverbot und das Prinzip der Gegenseitigkeit. Gleichzeitig sind aber neue, wertrationale Prinzipien hinzugekommen, die dem klassischen Prinzip staatlicher Souveränität deutliche Grenzen setzen und teilweise sogar in direktem Widerspruch zu ihm stehen. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang das Verbot der Gewaltandrohung bzw. Gewaltanwendung, das Prinzip einer friedlichen Konfliktlösung und internationalen Kooperation, das Selbstbestimmungsrecht der Völker und nicht zuletzt die Achtung der Menschenrechte.²³⁷ Durch diese Prinzipien wird die Legitimität staatlicher Akteure an die Erfüllung wertrationaler Erwartungszusammenhänge gebunden, die jenseits ihrer eigenen Rechtsordnungen institutionalisiert sind.

Die Rechtsentwicklung des Völkerrechts orientiert sich indessen nicht alleine an den Prinzipien der UN-Charta, sondern an einer Reihe unterschiedlicher Rechtsquellen. Im völkerrechtswissenschaftlichen Schrifttum werden sie zumeist aus Art. 38(1) des Statuts des Internationalen Gerichtshofs (ICJ) von 1945 hergeleitet, das die drei Quellen von Gewohnheitsrecht, Verträgen und allgemeinen Rechtsgrundsätzen auflistet.²³⁸ Der Geltungsanspruch des Völkerrechts ist damit aber noch nicht hinlänglich erklärt. Vielmehr sind den genannten drei Rechtsquellen originäre Verfassungsgrundsätze vorgelagert, die gewissermaßen die Legitimationsgrundlage der positiven völkerrechtlichen Ordnung darstellen. Zu ihnen gehören neben einigen formalen Grundsätzen (z.B. *pacta sunt servanda*) auch sogenannte "peremptory norms" (*ius cogens*), die nach Art. 53 der Wiener Vertragsrechtskonvention von 1969 den Inhalt möglicher völkerrechtlicher Verträge beschränken und mithin nicht in der Disposition der souveränen Staaten (*ius dispositivum*) stehen. Zwar ist der genaue Umfang dieser Normen umstritten, doch gerade wertrationalen Ideen wie dem Gewaltverbot und der Achtung vor grundlegenden Menschenrechten wird mittlerweile der Charakter von *ius cogens* zugeschrieben.²³⁹ Prozesse materialer Rationalisierung gehen paradoxerweise aber auch von denjenigen Normen aus, die völkerrechtlich zwar nicht bindend, jedoch völkerrechtlich relevant sind, nämlich den Normen des sogenannten "soft law", wie sie in Deklarationen, Resolutionen oder Empfehlungen der UN Generalversammlung artikuliert werden. Gerade durch sie werden die normativen Erwartungszusammenhänge der *world polity* gegenüber den einzelnen Staaten in Form präskriptiver Regeln

²³⁷ Vgl. Cassese 1986: 129-131, der resümiert, "the UN has knocked down the old principle of sovereignty" (315).

²³⁸ Vgl. dazu und im folgenden Kimminich / Hobe 2000: 166-195, hier 166.

²³⁹ Zur Problematik von *ius cogens* im Völkerrecht vgl. Meron 1986: 189-200.

repräsentiert und dadurch entsprechende Rationalisierungsprozesse staatlicher Rechtsordnungen angeregt.

Wie bereits angedeutet, haben die Rationalisierungsprozesse, die in den Verrechtlichungstendenzen des internationalen Systems erkennbar sind, auch eine formale Seite. Merkmale der formalen Rationalisierung des Völkerrechts sind insbesondere die Systematisierung und die Generalisierung juridischer Normen. Auf die Systematisierung juridischer Normen im Völkerrecht weist v.a. die zunehmende Kodifizierung von Völkergewohnheitsrecht und allgemeinen Rechtsgrundsätzen, aber auch die Entstehung einer eigenständigen Judikatur hin, die nach den Vorläufern der Zwischenkriegszeit mit dem Internationalen Gerichtshof (ICJ) einsetzte und in den neunziger Jahren noch weitere Impulse erhielt (s.u.). Neben dieser Systematisierung juridischer Normen sind aber auch Tendenzen der Generalisierung der Rechtsgeltung über den Kreis des *ius publicum europaeum* hinaus zu verzeichnen. Symptomatisch dafür ist insbesondere die Aufnahme der meisten unabhängigen Staaten in die Organisation der Vereinten Nationen im Zuge der Dekolonialisierung. Waren die Vereinten Nationen 1945 noch von 51 Staaten gegründet worden, so hatte sich die Zahl der Mitgliedstaaten bis 1966 mit 122 bereits mehr als verdoppelt; bis 1989 stieg sie allmählich auf 159 an und erreichte 2001 nach einem weiteren Anstieg in den neunziger Jahren, der v.a. auf den Zerfall der Sowjetunion zurückging, den Stand von 189 Mitgliedern. Erst seit 1945 läßt sich daher überhaupt von der Emergenz einer weltgesellschaftlichen Rechtsordnung sprechen, die ihrerseits nun für Einflüsse nicht-okzidentaler Rechtstraditionen offen ist.²⁴⁰ Ein weiterer Aspekt dieser Generalisierung des Rechts ist die "Erweiterung des Kreises der Völkerrechtssubjekte".²⁴¹ Damit wird ein Trend bezeichnet, nicht nur souveränen Staaten, sondern auch anderen Akteuren Rechtssubjektivität zuzuschreiben, so v.a. internationalen Organisationen und Individuen, aber auch NGO und transnationalen Unternehmen. Zwar wird weiterhin nur den souveränen Staaten die volle Völkerrechtssubjektivität zugeschrieben – ein weiterer Hinweis auf die hochgradige Institutionalisierung des Prinzips staatlicher Souveränität in der *world polity*. Durch die Prinzipien der Menschenrechte sowie durch die Zuschreibung individueller Verantwortung für Kriegsverbrechen wird aber v.a.

²⁴⁰ Zur Universalisierung des Völkerrechts vgl. Kimminich / Hobe 2000: 55-60; zur Bedeutung der Unabhängigkeit ehemaliger Kolonien für die Völkerrechtsentwicklung vgl. auch Cassese 1986: 70-73.

²⁴¹ Vgl. dazu z.B. Kimminich / Hobe 2000: 72. Für eine skeptischere Beurteilung dieses Aspekts der Völkerrechtsentwicklung vgl. aus differenzierungstheoretischer Perspektive Albert 2002: 283.

auch das Individuum als zumindest "partielles" Subjekt des Völkerrechts anerkannt. Prozesse materialer und formaler Rationalisierung greifen hier ineinander und resultieren in einer zunehmenden Verrechtlichung der Beziehungen zwischen Staat und Individuum auf weltgesellschaftlicher Ebene. In der *world polity* werden seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts damit neben Staaten und Nationen v.a. Individuen als rationale Akteure konstituiert und legitimiert.

3.1.2. Institutionalisierung von Menschenrechten

In den vorangegangenen Überlegungen klang bereits an, daß ein wesentlicher Bestandteil der Entwicklung der weltgesellschaftlichen Rechtsordnung seit 1945 die Institutionalisierung von Menschenrechten ist.²⁴² Sowohl materiale als auch formale Rationalisierungsprozesse schließen unmittelbar an den in der UN-Charta proklamierten "Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit" an. Die subjektiven Rechte des Individuums, deren Garantie im klassischen Völkerrecht ausschließlich in den Hoheitsbereich souveräner Staaten fiel, wurde dadurch erstmals internationalisiert.²⁴³ So ist eines der zentralen Ziele der Vereinten Nationen,

"[...] eine internationale Zusammenarbeit herbeizuführen, um internationale Probleme wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und humanitärer Art zu lösen und die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion zu fördern und zu festigen" (Art. 1(3) UNCH).

Aus diesen Zielbestimmungen werden in Art. 55 und 56 UNCH Verpflichtungen sowohl der Organisation als auch der Mitgliedstaaten abgeleitet. Obwohl die UN-Charta also den materialen Gehalt der Menschenrechte zunächst nicht weiter definierte, wies sie die Autorität zu ihrer weiteren Definition eindeutig den Vereinten Nationen zu. Die Generalversammlung spricht nach Art. 13(1b) Empfehlungen zur "Verwirklichung der Menschenrechte" aus, und auch der Wirtschafts- und Sozialrat (ECOSOC) gibt nach Art. 62(2) Empfehlungen ab, setzt nach Art. 68 aber darüber hinaus Kommissionen zur Förderung der Menschenrechte ein. Auf der Grundlage dieser Bestimmungen hat sich im Rahmen der Vereinten Nationen zwischen 1945 und 2001

²⁴² "[M]odern international human rights law differs most significantly from its historical antecedents in that today individual human beings are deemed to have internationally guaranteed rights as individuals and not as nationals of a particular state", Buergenthal 1995: 19.

²⁴³ Zu dem mit der UNCH einsetzenden Prozeß der "internationalization of human rights and the humanization of international law" vgl. Buergenthal 1997: hier 722.

eine allmähliche Institutionalisierung der Menschenrechte vollzogen, in deren Folge der normative Gehalt der Menschenrechte weiter spezifiziert und diversifiziert sowie in positives Völkerrecht überführt wurde. In einer ersten Phase, die mit der Verabschiedung der wichtigsten Menschenrechtskonventionen im Jahr 1966 ihren Abschluß fand, erfolgte die Konsolidierung des Bestands allgemeiner und spezieller Menschenrechtsnormen (a). Darauf aufbauend erfolgte in einer zweiten, von 1966 bis 1989 andauernden Phase die Etablierung internationaler Regime zur Kontrolle von Menschenrechten, deren Effektivität allerdings begrenzt blieb (b). Ansätze zu einer effektiven Implementierung fallen vielmehr in den Zeitraum von 1989 bis 2001, in dem auch ein weiterer Schub der Spezifikation und Diversifikation von Menschenrechtsnormen zu beobachten ist (c).

(a) Die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und des Holocausts waren in den vierziger Jahren Anlaß zu einer Reihe von Initiativen, einen völkerrechtlich verbindlichen Katalog von Menschenrechten zu formulieren. Der amerikanische Präsident Franklin D. Roosevelt beispielsweise entwarf 1941 die Vision einer Weltordnung, die u.a. auf den Prinzipien der Rede- und Meinungsfreiheit, der Religionsfreiheit, der Freiheit von Not und der Freiheit von Angst basieren sollte.²⁴⁴ Intergouvernementale Organisationen (z.B. die ILO), einige nationale und internationale NGO (z.B. American Institute of Law, Inter-American Judicial Committee) und prominente Völkerrechtler (z.B. Hersch Lauterpächt), legten zwischen 1943 und 1945 konkrete Entwürfe für eine "international bill of human rights" vor. Bei der Gründung der Vereinten Nationen in San Francisco wurde von Chile und Panama jeweils einer dieser Entwürfe mit dem Vorschlag eingebracht, die Generalversammlung möge eine verbindliche Menschenrechtskonvention in die UN-Charta einbeziehen; Kuba schloß sich dieser Forderung mit einem eigenen Konventionentwurf an. Daß diese Initiativen nicht umgehend aufgegriffen wurden, lag v.a. am Widerstand der Großmächte, die dadurch eigene Interessen berührt sahen; England und Frankreich verfügten noch über koloniale Herrschaftssysteme, die USA nahmen eine *de jure* Diskriminierung der schwarzen Bevölkerung in den Südstaaten hin, und spätestens mit den Gulags hatte sich das Herrschaftssystem der UdSSR als repressiv erwiesen (Buergenthal 1997: 706f.). Sowohl die USA als auch die UdSSR machten ihren Einfluß auch nach Verabschiedung der UN-Charta dahingehend geltend, daß der ECOSOC zunächst keine Konvention, sondern nur eine rechtlich unverbindliche

²⁴⁴ So in seiner "list of four freedoms"; wieder abgedruckt in Roosevelt 1984.

Deklaration der Menschenrechte formulieren solle. So bestand die Aufgabe der Menschenrechtskommission, die auf der Grundlage von Art. 68 UNCH vom Wirtschafts- und Sozialrat geschaffen worden war und im Januar 1947 unter Leitung von Eleanor Roosevelt ihre Arbeit aufnahm, zunächst in der Erstellung eines Deklarationsentwurfs.

Der mehrstufige Prozeß, in dem die aus Vertretern von achtzehn Mitgliedstaaten zusammengesetzte Kommission einen Textentwurf erstellte, der nach einigen Änderungen schließlich am 10. Dezember 1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen in Paris als UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS (UDHR) verabschiedet wurde, muß hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden (vgl. v.a. Morsink 1999). Es lohnt sich aber, drei Merkmale der *travaux préparatoires* festzuhalten, die darauf hinweisen, daß es sich bei der weltgesellschaftlichen Institutionalisierung der Menschenrechte um eine originäre Neu-Interpretation der universalistischen Bezugspunkte der Moderne handelt.

Ein erstes und zentrales Merkmal ist der universalistische Geltungsanspruch der Menschenrechtserklärung. Es war die bewußte Intention der Autoren, zu denen neben Eleanor Roosevelt v.a. John P. Humphrey (Kanada), René Cassin (Frankreich), Peng-Chun Chang (China), Habib Malik (Libanon), Hernan Santa Cruz (Chile) und Alexie P. Pavlov (UdSSR) gehörten, bei aller Kontinuität zur amerikanischen und französischen Menschenrechtserklärung doch ein grundsätzlich neues Rechtsdokument von universaler Geltung zu schaffen. Einerseits zeigt sich dies daran, daß sie es vermieden, den Geltungsanspruch der Menschenrechte theologisch oder philosophisch zu begründen. Vorschläge, die Menschenrechte in einem Verweis auf "Gott" oder "Natur" zu verankern, wurden mit dem Argument abgelehnt, die UDHR solle universal, für Menschen aller Zivilisationen zustimmungsfähig sein.²⁴⁵ Angesichts der Tatsache, daß im

²⁴⁵ V.a. die Eingaben der brasilianischen und niederländischen Vertreter zu Artikel 1 enthielten Verweise auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen; sie wurden nicht nur von den kommunistischen Staaten abgelehnt, sondern auch von Chile und dem damals noch von der Kuomintang regierten China. Chang argumentierte beispielsweise, daß China "represented a large segment of humanity [with] ideals and traditions different from that of the Christian West. Those ideals included good manners, decorum, propriety, and consideration of others. Yet [...] the Chinese representative would refrain from proposing that mention of them should be made in the declaration. He hoped that his colleagues would show equal consideration and withdraw some of the amendments to article 1 which raised metaphysical problems. For Western civilization, too, the time for religious intolerance was over." Ähnlich hatte auch der philippinische Vertreter betont, die Erklärung "should take the different cultural systems of the world into account"; beide Zitate nach Morsink 1999: 286 und 21.

Verlauf der Beratungen mehrfach Vorschläge von Regierungen, NGO und Einzelpersonen aus verschiedenen Zivilisationen eingeholt und diskutiert wurden, konnten die Autoren andererseits auch den Vorwurf des Ethnozentrismus zurückweisen, der bereits damals, beispielsweise von der American Anthropological Association, gegenüber dem Projekt einer universalen Menschenrechtserklärung erhoben wurde und noch heute ein allgemeiner Topos des Menschenrechtsdiskurses ist.²⁴⁶ In der endgültigen Textfassung, die schließlich ohne Gegenstimmen und bei acht Enthaltungen mit einer Mehrheit von 48 Staaten angenommen wurde,²⁴⁷ verkündete die Generalversammlung daher

"[...] die vorliegende Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von *allen* Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal, damit jeder einzelne und alle Organe der Gesellschaft sich diese Erklärung stets gegenwärtig halten und sich bemühen, durch Unterricht und Erziehung die Achtung dieser Rechte und Freiheiten zu fördern und durch fortschreitende Maßnahmen im nationalen und internationalen Bereiche ihre allgemeine und tatsächliche Anerkennung und Verwirklichung bei der Bevölkerung sowohl der Mitgliedstaaten wie der ihrer Oberhoheit unterstehenden Gebiete zu gewährleisten" (Präambel, UDHR, Hv. M.K.).

Daß die Institutionalisierung der Menschenrechte in der *world polity* auf einer originären Neu-Interpretation der universalistischen Bezugspunkte der Moderne basiert, zeigt zweitens auch die Idee der Unteilbarkeit der Menschenrechte. Die UDHR umfaßt nicht nur die liberalen und politischen Abwehrrechte, wie sie für die westliche Verfassungstradition charakteristisch sind, sondern auch eine Reihe von ökonomischen, sozialen und kulturellen Anspruchsrechten, die eher der Verfassungstradition der lateinamerikanischen Staaten entsprachen, wie sie sich insbesondere seit der Mexikanischen Revolution (1917) entwickelt hatte.²⁴⁸ Zwar wird die zweite Gruppe von Rechten durch Art. 22 deutlich von der ersten Gruppe abgegrenzt, indem sie dem allgemeinen Recht auf soziale Sicherheit zugeordnet werden. Bei genauer Analyse der Entstehung gerade dieses Artikels wird indessen deutlich, daß die Autoren der Erklärung damit gerade die

²⁴⁶ Vgl. Herskovits 1947 und zur gegenwärtigen Diskussion Abou 1995.

²⁴⁷ Die Enthaltungen kamen von den sechs kommunistischen Staaten, Saudi-Arabien und Südafrika, zugestimmt haben 36 in der christlichen Tradition stehende Staaten, zehn muslimische Staaten, darunter der Iran, Pakistan, Syrien und die Türkei, sowie vier buddhistische bzw. konfuzianische Staaten (vgl. Morsink 1999: 21).

²⁴⁸ Morsink (1999: 130-134, 157) weist im einzelnen nach, daß eine Reihe von Artikeln (so z.B. die Rechte auf Arbeit, soziale Fürsorge, Erholung und Freizeit sowie die Teilnahme am kulturellen Leben) in dem ersten, von Humphrey – übrigens selbst ein sozialistischer Völkerrechtlicher – verfaßten Textentwurf der Kommission direkt aus lateinamerikanischen Verfassungen oder aus den von Panama, Chile und Kuba eingebrachten Menschenrechtskataloge übernommen wurden.

Bedeutung der "neuen" ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte unterstreichen wollten und insgesamt von einer organischen Einheit aller Rechte ausgingen (Morsink 1999: 222-238). Wenn in der westlichen Rechtsphilosophie häufig das Argument vorgetragen wird, Menschenrechte im eigentlichen Sinne seien ihrer logischen Form nach auf die liberalen Freiheitsrechte zu beschränken, da nur sie universal begründet werden könnten,²⁴⁹ so verkennt dies die Intentionen der UDHR.²⁵⁰ Die Eigenart der weltgesellschaftlichen Institutionalisierung der Menschenrechte besteht gerade in der Formulierung umfangreicher normativer Erwartungszusammenhänge gegenüber Staaten und einer entsprechend diversifizierten Liste von "Rechten", denen sowohl formal normative Ideen von Freiheit und Gleichheit als auch material normative Ideen von sozialer Gerechtigkeit zugrunde liegen.

Ein drittes Merkmal der Debatten anlässlich der Verabschiedung der UDHR ist schließlich, daß Menschenrechte dezidiert als von der internationalen Gemeinschaft zu schützende, unveräußerliche Rechte verstanden wurden. Gegenüber Forderungen der sowjetischen Delegation, Menschenrechte nur abhängig von der Erfüllung der Funktionsbedingungen des Staates zu garantieren, wurde mehrfach betont, daß die Rechte des Individuums dem Staat vorgelagert seien.²⁵¹ Zum anderen wurden in der Menschenrechtserklärung auch Rechte proklamiert, deren Schutz nicht anders als durch internationale Kooperation zu erzielen ist und die daher in den meisten der damaligen Verfassungen nicht enthalten waren. Dies sind neben den Rechten auf soziale Sicherheit und eine angemessene soziale und internationale Ordnung insbesondere auch die direkt unter dem Eindruck des Holocausts formulierten Rechte auf Freizügigkeit und Aus-

²⁴⁹ So v.a. Maurice Cranston (1983: 12): "A human right, by definition, is something that no one, anywhere, may be deprived of without a grave affront to justice. There are certain actions that are never permissible, certain freedoms that should never be invaded, certain things that are sacred. If a declaration of human rights is to be what it purports to be, a declaration of universal moral rights, it must be confined to this sphere of discourse".

²⁵⁰ Auch die gelegentlich anzutreffende Periodisierung der Entwicklung internationaler Menschenrechte, die von einer Abfolge liberaler, sozialistischer und schließlich von Entwicklungsländern geprägter Generationen ausgeht (so z.B. Cassese 1986: 293-315), ist daher mißverständlich, wenngleich die Unterschiede der Menschenrechtspolitik dieser drei Staatengruppen nicht zu leugnen ist; vgl. *ibid.*: 105-125 sowie Falk 1981: 125-152.

²⁵¹ Vgl. Morsink 1999: 22f., 38. Das Verhältnis von Staat und Individuum war daher der Anlaß für die sechs kommunistischen Mitgliedstaaten, sich ihrer Stimme zu enthalten; in einer klassenlosen Gesellschaft wie der Sowjetunion, so die wohl nicht anders als ideologisch zu bezeichnende Begründung, bildeten die Interessen von Staat und Individuum grundsätzlich eine Einheit.

wanderungsfreiheit (Art. 13), das Asylrecht (Art. 14) und das Recht auf Staatsangehörigkeit (Art. 15) – also Hannah Arendts "Recht auf Rechte".²⁵²

Mit der Formulierung universaler, unteilbarer und unveräußerlicher Menschenrechte wurden die Prinzipien des "Kults des Individuums" in juristische Normen übersetzt, die den Ausgangspunkt für Prozesse der weiteren internationalen Verrechtlichung darstellten. Aufbauend auf der UDHR wurde am 16. Dezember 1966 der INTERNATIONAL COVENANT ON ECONOMIC, SOCIAL AND CULTURAL RIGHTS (ICESCR)²⁵³ sowie der INTERNATIONAL COVENANT ON CIVIL AND POLITICAL RIGHTS (ICCPR)²⁵⁴ mit seinem ersten Fakultativprotokoll verabschiedet. Daneben wurden bis 1966 insgesamt mehr als zwanzig spezialisierte Menschenrechtskonventionen abgeschlossen (vgl. Annex III), darunter z.B. die CONVENTION ON THE PREVENTION AND PUNISHMENT OF GENOCIDE (1948)²⁵⁵, die CONVENTION ON THE POLITICAL RIGHTS OF WOMEN (1953)²⁵⁶ und die CONVENTION ON THE ELIMINATION OF ALL FORMS OF RACIAL DISCRIMINATION (ICERD, 1965)²⁵⁷. Der Moment, an dem diese internationalen Verträge eine rechtliche und politische Wirkung zu entfalten begannen, markiert den Übergang zur zweiten Phase der Institutionalisierung der Menschenrechte.

(b) Nachdem sich in der ersten Phase der Bestand an juristischen Menschenrechtsnormen konsolidiert hatte, wurden in der zweiten Phase Verfahren zur Kontrolle ihrer Umsetzung durch die Mitgliedstaaten entwickelt und entsprechende Durchführungsorgane eingerichtet. Insofern läßt sich erst von diesem Zeitpunkt an sinnvoll von der Existenz allgemeiner internationaler Menschenrechtsregime sprechen.²⁵⁸ Das allgemeine Menschenrechtsregime im Rahmen der Vereinten Nationen basiert dabei einerseits auf den juristischen Normen der

²⁵² Vgl. zur Diskussion dieser Rechte vor dem Hintergrund der Vertreibungen und des Entzugs der Staatsbürgerschaft in Nazi-Deutschland Morsink 1999: 72-83.

²⁵³ UNTS, Vol. 993: 171, in Kraft getreten am 3. Januar 1976.

²⁵⁴ UNTS, Vol. 999: 171, in Kraft getreten am 23. März 1976.

²⁵⁵ UNTS, Vol. 78: 277, in Kraft getreten am 12. Januar 1951.

²⁵⁶ UNTS, Vol. 193: 135, in Kraft getreten am 7. Juli 1954.

²⁵⁷ UNTS, Vol. 660: 195, in Kraft getreten am 4. Januar 1969.

²⁵⁸ Zum Menschenrechtsregime vgl. aus der Perspektive der Internationalen Beziehungen Donnelly 1986 und 1989: 205-228. Eine quantitative Analyse der in Kraft getretenen Konventionen gibt nur geringen Aufschluß über die Entwicklung internationaler Menschenrechtsregime; man würde dann eine Häufung von Verträgen in den fünfziger Jahren und danach eine stetige Entwicklung konstatieren; so Beisheim et al. (1999: 343). Demgegenüber ist zu betonen, daß beinahe alle mit Durchführungsorganen ausgestatteten Menschenrechtsinstrumente erst in den siebziger Jahren in Kraft getreten sind (vgl. *Anhang III*). Insgesamt ist den Autoren aber zuzustimmen, daß von einer "langsamen Zunahme der Verregelung im Menschenrechtsbereich auszugehen" (338) ist.

UN-Charta, andererseits auf denen der beiden oben genannten Pakte von 1966 (ICCPR, ICESCR). Auf der Basis der UN-Charta ermächtigte ECOSOC in seiner Resolution 1235(XLII) von 1967 die Menschenrechtskommission und ihre aus unabhängigen Experten bestehende Unterkommission zur Verhinderung von Diskriminierung und zum Schutz von Minderheiten dazu, Informationen zu gravierenden Menschenrechtsverletzungen zu untersuchen bzw. durch Arbeitsgruppen, Sonderberichterstatter und *in situ* Investigationen selbst zu beschaffen. Eine weitergehende Kompetenz wurde 1970 durch die Resolution 1503(XLVIII) des ECOSOC geschaffen, die ein individuelles Petitionsverfahren etablierte, das allerdings recht hochschwellig ist, weil nur Beschwerden über eine systematische Verletzung grundlegender Menschenrechte zulässig sind.²⁵⁹ Gerade wegen ihres informellen Charakters, der einen kontinuierlichen Dialog mit den Regierungen ermöglicht, werden diese Mechanismen für vergleichsweise effektiv befunden.²⁶⁰ Durch sie können die Erwartungen an die Implementierung von Menschenrechtsnormen gegenüber den einzelnen Staaten direkt kommuniziert werden.

Mit Inkrafttreten des Zivilpakts (ICCPR) nach seiner Ratifikation durch 35 Mitgliedsstaaten nahm 1976 mit der Bildung des Menschenrechtsausschusses (HRC) ferner das für die Implementierung zuständige Durchführungsorgan seine Arbeit auf. Der Ausschuß ist dabei für das Berichtsverfahren nach Art. 40 ICCPR zuständig, wonach jeder Signatarstaat regelmäßig über die zur Umsetzung der Rechtsnormen getroffenen Maßnahmen zu berichten hat. Im Laufe der Zeit konnte die Effektivität dieses Verfahrens dadurch gesteigert werden, daß Informationen von NGO in die turnusmäßigen Beratungen über die Staatenberichte aufgenommen wurden und die Ergebnisse dieser Beratungen wiederum der UN Generalversammlung und damit einer internationalen Öffentlichkeit vorgelegt wurden. Eine gewisse Kontrollfunktion gewann der Ausschuß durch das Individualbeschwerdeverfahren auf der Grundlage des ersten Fakultativprotokolls zum ICCPR. Bei Verletzung einer der in ICCPR kodifizierten juristischen Normen können sich Einzelpersonen nach Ausschöpfen aller innerstaatlichen Rechtsmittel direkt an den Menschenrechtsausschuß wenden. Auch dieses Verfahren hat im Laufe der Zeit an Bedeutung gewonnen, da der Ausschuß auf der Grundlage der Entscheidungen zu den Individualbeschwerden

²⁵⁹ Vgl. Buergenthal 1997: 709f. Bis zum Jahr 2000 hatte die Menschenrechtskommission mit Hilfe des 1503-Verfahrens 78 Staaten untersucht, darunter auch Großbritannien (1974-75) und die Bundesrepublik Deutschland (1995).

²⁶⁰ Zur Effektivität der auf der UN-Charta basierenden Verfahren vgl. z.B. Flood 1998: 31-48; 116-132.

eigenes case-law entwickelt und damit zur weiteren juristischen Interpretation der Menschenrechtsnormen beigetragen hat.²⁶¹

Natürlich wäre es verfehlt zu meinen, mit diesen Verfahren sei ein effektives "enforcement regime" entstanden, in welchem die Durchführungsorgane über die anerkannte Kompetenz zu eigenen bindenden Entscheidungen und über einen Zwangsstab zu deren Durchsetzung verfügen würden. Vielmehr handelt es sich bei dem allgemeinen Menschenrechtsregime eher um ein "promotional regime", durch das völkerrechtlich kodifizierte Menschenrechte als normative Erwartungszusammenhänge gegenüber Staaten kommunikativ präsent gehalten werden.²⁶² Dasselbe gilt auch für die Durchführungsorgane des Sozialpakts (CESCR, 1976) und die vier spezialisierten Menschenrechtsregime, die ebenfalls in dieser zweiten Phase nach Inkrafttreten der entsprechenden Konventionen entstanden sind: zum Diskriminierungsverbot, übrigens auch mit einem Individualbeschwerdeverfahren (CERD, 1969)²⁶³, zu Frauenrechten (CEDAW, 1981), zum Folterverbot (CAT, 1987) und zu den Rechten des Kindes (CRC, 1990). All diese Menschenrechtsregime sind strukturelle Mechanismen, vermittels derer die *world polity* normativen Druck auf die staatlichen Akteure ausübt und den Rechten individueller Akteure Autorität verleiht.

Für einzelne Aspekte der Verrechtlichung der Menschenrechte in dieser zweiten Phase sind sicherlich auch politische Faktoren entscheidend gewesen, so z.B. die Tatsache, daß die Menschenrechte durch den KSZE-Prozeß in den siebziger Jahren Bestandteil des Dialogs zwischen den politischen Blöcken wurden, oder auch, daß die USA unter der Carter-Administration einen außenpolitischen Kurswechsel vollzogen, in dessen Folge die Menschenrechte eine höhere Aufmerksamkeit gewannen.²⁶⁴ Insgesamt aber läßt sich festhalten, daß sich nach der Emergenz der *world polity* in der unmittelbaren Nachkriegszeit auch in der Phase des Kalten Krieges eine durchaus kontinuierliche Rechtsentwicklung vollzogen hat. In ihrer Folge hat sich der normative Druck auf staatliche Akteure

²⁶¹ Zwischen 1977 und 1997 hat das HRC über 263 Fälle entschieden, von denen in 199 Fällen Rechtsverstöße gegen die Bestimmungen des ICCPR festgestellt wurden; weitere 242 Fälle wurden für nicht zulässig befunden; vgl. Harland 2000: 197.

²⁶² Donnelly unterscheidet "enforcement regimes" von "implementation regimes" und "promotional regimes", wobei letztere hauptsächlich dem Informationsaustausch über internationale Normen dienen; vgl. Donnelly 1986: 603-605 und 1989: 206.

²⁶³ Das Individualbeschwerdeverfahren nach Art. 14 ICERD ist allerdings weitaus weniger effektiv als dasjenige des ICCPR; bis 2001 waren nur 21 Fälle behandelt worden, davon einer zu Frankreich und keiner zu Deutschland, und Großbritannien nimmt an diesem Verfahrens gar nicht erst teil; wichtiger ist das Verfahren der Staatenberichte, das einen regelmäßigen Dialog mit den Regierungen erlaubt; vgl. Banton 1996: 112-121.

²⁶⁴ Zur Menschenrechtspolitik unter Carter vgl. Falk 1981: 9-31.

in dem Maße erhöht, in dem sich diese gegenüber einem zunehmend dichten kulturellen Erwartungszusammenhang legitimieren müssen.

(c) Diese Entwicklungstendenz hat sich, wenngleich unter neuen geo-politischen Vorzeichen, nach 1989 fortgesetzt. Der Schutz der Menschenrechte wurde nunmehr zu einem zentralen Querschnittsthema aller Aktivitäten der Vereinten Nationen. Dies zeigt sich z.B. auf der Weltkonferenz für Menschenrechte (Wien, 1993), die von dem damaligen Generalsekretär Boutros Boutros-Ghali unter das Motto "Human Rights: The Common Language of Humanity" gestellt worden war und die in ihrer Abschlusserklärung die zentralen Ideen des Menschenrechtsverständnisses der UN bekräftigte.²⁶⁵ Die Universalität und Unteilbarkeit aller Menschenrechte wurden bestätigt, die Positionen des kulturellen Relativismus kritisiert (Art. 5), und man betonte, daß Gegenstand der internationalen Staatengemeinschaft der Schutz *aller* Menschenrechte sei, von einer Trennung nationalstaatlich und international garantierter Rechte also nicht mehr sinnvollerweise gesprochen werden könne (Art. 4).

Auf der Wiener Konferenz deutete sich aber auch ein neuer Schub der Spezifikation und Diversifikation von Menschenrechtsnormen sowie der Stärkung ihrer Kontroll- und Durchsetzungsverfahren an. Im Blick auf die Normentwicklung zeigt sich das insbesondere an der Bekräftigung des Rechts auf Entwicklung (Art. 10) und der Rechte von Minderheiten (Art. 19), indigenen Bevölkerungen (Art. 20) und Arbeitsmigranten (Art. 24), für die jeweils in den neunziger Jahren eigene Deklarationen, teils auch Konventionen verabschiedet wurden.²⁶⁶ Die Durchsetzungsverfahren von Menschenrechtsnormen sind besonders durch die Gründung von ad-hoc-Tribunalen infolge der Bürgerkriege in Jugoslawien und Ruanda sowie des Internationalen Strafgerichtshofs durch das Statut von Rom (1993) gestärkt worden. Die Implementierung der Menschenrechte ist ferner durch die Etablierung des UN Hochkommissariats für Menschenrechte (UNHCHR, 1997) sowie durch die Stärkung der Rolle von NGO mit Konsultativstatus beim ECOSOC vorangetrieben worden.²⁶⁷ Aber

²⁶⁵ Vgl. UN Doc. A/Conf.157/24 [25. Juni 1993].

²⁶⁶ Die DECLARATION ON THE RIGHT TO DEVELOPMENT stammt bereits aus dem Jahr 1986; eine Deklaration zu den Rechten indigener Bevölkerungen ist seit Anfang der neunziger Jahren in Arbeit; auf die Deklaration zu Minderheitenrechten und die Konvention zu den Rechten von Wanderarbeitern wird weiter unten eingegangen (3.2.). Beisheim et al. (1999: 324f.) konstatieren insgesamt einen signifikanten Anstieg an menschenrechtsbezogenen Deklarationen in den neunziger Jahren; vgl. dazu auch Buergenthal 1997: 712-722 sowie den *Anhang III*.

²⁶⁷ In Fortschreibung der Praxis aus der Zeit des Völkerbundes, gab es auf der Grundlage von Art. 71 UNCH seit 1945 einen Konsultativstatus für NGO. Bereits 1968 wurde er durch die

auch die etablierten Durchführungsorgane (HRC, CERD etc.) haben ihre Verfahren zur Implementierung der Menschenrechtsnormen straffen können.²⁶⁸ Offensichtlich, so scheint es, hat das Ende des Kalten Krieges eine stärkere internationale Kooperation ermöglicht, in deren Folge die Menschenrechtsregime der Vereinten Nationen von bloßen "promotional regimes" zu "implementation regimes" wurden, die staatlicher Souveränität klare Grenzen setzen und damit endgültig den Übergang zu einem "post-Westfälischen" Völkerrecht markieren.

3.1.3. Transnationale Staatsbürgerschaft?

Während Hannah Arendt die Möglichkeit der völkerrechtlichen Verankerung von Menschenrechten noch äußerst skeptisch beurteilte (1986 [1951]: 616f.), deutet die vorangegangene Analyse insgesamt darauf hin, daß die Menschenrechte im Rahmen der Völkerrechtsentwicklung des 20. Jahrhunderts durchaus in allgemeinen und spezialisierten Regimen institutionalisiert worden sind. Im Zuge der formalen und materialen Rationalisierung des Völkerrechts wurden Individuen als autonome Akteure konstituiert und ihre Relationen zu Staaten normiert. Rechte besitzen Individuen nicht mehr nur qua Mitgliedschaft in einem Staat, sondern qua bloßer Zugehörigkeit zur Kategorie der "Menschheit". Anders gesagt, nicht als Staatsangehöriger, sondern als Mensch ist das Individuum Träger subjektiver Rechte. Die Elemente von staatlicher Mitgliedschaft und individuellen Rechten scheinen damit allmählich voneinander differenziert worden zu sein. Genau dies ist zunächst auch das Argument von Soysals (1994) neo-institutionalistischer Studie westeuropäischer Immigrationspolitik, an der sich die bereits angesprochene Debatte um das Konzept "transnationaler Staatsbürgerschaft" entzündet hatte (vgl. 1.1.2.). Vor dem Hintergrund der rekonstruktiven Analyse des Völkerrechts und des globalen Menschenrechtsdiskurses läßt sich dieses Konzept nun genauer bestimmen.

Zunächst ist festzuhalten, daß die internationalen Durchführungsorgane der völkerrechtlich kodifizierten Menschenrechtsnormen noch weit davon entfernt sind, rechtlich bindende Entscheidungen über Menschenrechte treffen und v.a. durchsetzen zu können. Insofern handelt es sich bei den Menschenrechten weni-

Resolution 1296 (XLIV) des Wirtschafts- und Sozialrats gestärkt und ist seit 1993 erneut im Wandel begriffen; vgl. Buergenthal 1995: 318-329 und Otto 1996: 109f. Zur Bedeutung der NGO für den Wandel staatlicher Souveränität vgl. auch Falk 1981: hier 4.

²⁶⁸ So formulierte das CERD nunmehr "Concluding Observations" zu den Staatenberichten, in denen die jeweilige Staatenpraxis direkt kritisierte; vgl. dazu Banton 1996: 144-150.

ger um eine strukturelle Beziehung, die auf der faktisch bestehenden Chance der Durchsetzung von Ansprüchen eines Akteurs (Individuum) gegenüber einem anderen Akteur (Staat) basiert. Die effektive Garantie subjektiver Rechte in diesem Sinne ist vielmehr nach wie vor an den bürokratischen Staat gebunden, der schließlich nach wie vor das einzige volle Völkerrechtssubjekt bleibt. In dieser Hinsicht ist die weltgesellschaftliche Institutionalisierung von Menschenrechten *nicht* mit der Entstehung transnationaler Staatsbürgerschaft oder gar einer Weltbürgerschaft gleichzusetzen.

Die Menschenrechte stellen aber durchaus einen kulturellen Erwartungszusammenhang dar, durch den sowohl Individuen als auch Staaten als rationale Akteure in der *world polity* konstituiert und ihre Beziehungen zueinander normiert werden.²⁶⁹ Dabei wird das Individuum aufgrund seiner Kategorisierung als "Mensch" zum Träger zunehmend spezifizierter und diversifizierter Rechte und der Staat zur zentralen Instanz ihrer Verwirklichung.²⁷⁰ Mit den Menschenrechten als einem komplexen kulturellen Erwartungszusammenhang werden in der *world polity* daher neue Modelle von politischer Organisation institutionalisiert, die als "scripts" für die Formulierung staatlicher Politik fungieren. Zwar bleibt weiterhin der Staat die zentrale organisatorische Instanz der Verwirklichung von Rechten, ebenso wie weiterhin Staatsangehörigkeit die zentrale Form organisatorischer Inkorporation darstellt, der Gehalt von Rechten wird aber zunehmend auf der Ebene der *world polity* und im kulturellen Idiom der Menschenrechte definiert. In diesem und nur in diesem Sinne läßt sich die Institutionalisierung der Menschenrechte als Entstehung "transnationaler Staatsbürgerschaft" deuten. Die global institutionalisierten Menschenrechte repräsentieren gewissermaßen die weltpolitische Verfassungskultur und beeinflussen insofern die Beziehungen zwischen Staat und Individuum. Um den institutionellen Wandel von Staatsbürgerschaft zu beschreiben, ist es daher erforderlich, ein genaueren Blick auf den Gehalt der völkerrechtlich kodifizierten Menschenrechte zu werfen.

²⁶⁹ "[M]embers of nation-states are to be defined as citizens, as individuals with a standardized and elaborate set of rights and responsibilities" (Berkovitch 1999: 8).

²⁷⁰ In gewisser Weise entspricht diese Rechtsentwicklung Durkheims – natürlich in enger Anlehnung an Kants Schrift *Zum Ewigen Frieden* entwickelter – Idee einer Vermittlung von Kosmopolitismus und Patriotismus, von "nationalem Ideal" und "Menschheitsideal": "Die einzelnen Staaten müßten sich dazu selbst, ein jeder nach seiner Kraft, zu Organen machen, durch die sich dieses allgemeine Ideal verwirklicht" (Durkheim 1991 [1950]: 109).

3.2. Zur Differenzierung von Mitgliedschaft und Identität

Betrachtet man den langfristigen Wandel der *world polity* im Blick auf die in ihr institutionalisierten Modelle politischer Organisation, so muß man für den Anfang des 20. Jahrhunderts zunächst die Institutionalisierung des klassischen Modells des Nationalstaats und nationaler Staatsbürgerschaft konstatieren. In der Zwischenkriegszeit war es Wilsons Idee nationaler Selbstbestimmung, welche die Unabhängigkeitsbewegungen in den Kolonien der europäischen Großmächte legitimierte. Ebenso basierte der Verlauf der Dekolonialisierung in den vierziger und fünfziger Jahren auf dem in Art. 1(2) und Art. 55 UNCH, später auch in Art. 1 ICCPR und Art. 1(1) ICESCR, völkerrechtlich kodifizierten Selbstbestimmungsrecht der Völker.²⁷¹ Die weltgesellschaftliche Institutionalisierung des klassischen Modells des Nationalstaats in der Zwischenkriegszeit verlief indessen nicht ohne Widersprüche. Die territoriale Neugliederung des sogenannten "belt of mixed populations" in Mittel- und Osteuropa nach dem Prinzip nationaler Selbstbestimmung bedeutete zwangsläufig die Schaffung von Bevölkerungsgruppen, die, obwohl Staatsangehörige, nicht zur Titularnation des jeweiligen Staates gehörten. Die im klassischen Modell des Nationalstaats stets unterstellte Einheit von politischer Organisation und kollektiver Identität ließ sich hier faktisch nicht herstellen. Völkerrechtlich versuchte man diesem Problem 1919/1920 durch die Einrichtung eines Minderheitensystems unter Aufsicht des Völkerbundes Rechnung zu tragen.²⁷² Neben dem individuellen Recht auf Rechtsgleichheit wurden den Minderheiten auch der Gebrauch der eigenen Sprache in Öffentlichkeit, Verwaltung und Rechtswesen sowie der Erhalt eigener Grundschulen garantiert. In den Vertragstexten war man dabei bemüht, die Minderheiten nicht als "nationale", sondern als "ethnische, religiöse und sprachliche Minderheiten" zu klassifizieren, eine Semantik, die am ehesten der Situation der Juden, der "minorité par excellence", entsprach. Das Minderheitensystem, dessen Legitimität von vornherein dadurch beschränkt war, daß die westlichen Staaten sich seiner Geltung entzogen, konnte letztlich weder die Assimilationspolitik der Titularnationen noch die nationalistischen Aspirationen

²⁷¹ Vgl. zum kolonialen Nationalismus der Unabhängigkeitsbewegungen Anderson 1991: 113-140 und zur Analyse der Dekolonialisierung Strang 1990.

²⁷² Das System basierte auf Bestimmungen in den Friedensverträgen mit Österreich, Bulgarien, Ungarn und der Türkei sowie auf speziellen Minderheitenverträgen mit Polen, der Tschechoslowakei, Jugoslawien, Rumänien und Griechenland und Verpflichtungen zum Minderheitenschutz neuer Beitrittsstaaten des Völkerbundes (Albanien, Litauen, Lettland, Estland, Irak); vgl. aus völkerrechtlicher Sicht Lerner 1991: 11-14 und aus der Perspektive Internationaler Beziehungen Bartsch 1995; Preece 1997: 81-84.

einiger, v.a. der deutschen und ungarischen Minderheiten begrenzen. Die dem klassischen Modell des Nationalstaats inhärenten Widersprüche zwischen nationaler Souveränität und Menschenrechten traten in dieser Situation offen zutage. Sie resultierten letztlich, wie Hannah Arendt (1986 [1951]: 575) gezeigt hat, in der "Eroberung des Staates durch die Nation", so daß die innere Zersetzung des Nationalstaats " in genau dem historischen Augenblick [begann], als zum ersten Male das Recht zur nationalen Selbstbestimmung in ganz Europa anerkannt worden war" (ibid.: 576).

Aus den prägenden Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs erklärt sich, daß den Prinzipien staatlicher Souveränität und nationaler Selbstbestimmung 1945 die wertrationalen Prinzipien der Menschenrechte gegenübergestellt wurden. Durch deren Diversifikation und Spezifikation sind nun die Elemente von staatlicher Mitgliedschaft und nationaler Identität allmählich entkoppelt, ist also das klassische Modell nationaler Staatsbürgerschaft in der *world polity* de-institutionalisiert worden. Nicht aufgrund der Identifikation mit einer nationalen Gemeinschaft, sondern aufgrund seines Menschseins galt das Individuum nunmehr als Akteur mit subjektiven Rechten; nicht in seiner Funktion der Repräsentation einer nationalen Gemeinschaft, sondern als Garant einer Pluralität von Identitäten sollte der Staat die Rechte des Individuums verwirklichen. Mit dieser Differenzierung von Mitgliedschaft und nationaler Identität veränderten sich auch die kulturellen Rahmenbedingungen staatlicher Religionspolitik, die im Mittelpunkt der folgenden rekonstruktiven Analyse völkerrechtlich kodifizierter Menschenrechte stehen. Die in ihnen artikulierten konstitutiven und normativen Regeln zeigen, daß "Religion" in der *world polity* zunächst als Attribut des Individuums und damit als Grenze staatlicher Souveränität klassifiziert (3.2.1.), in der zweiten und dritten Phase der Institutionalisierung der Menschenrechte aber zunehmend als ein Attribut von Gruppen definiert und dadurch zum Gegenstand aktiver staatlicher Politik in den Bereichen der Anti-Diskriminierung (3.2.2) und des Minderheitenschutzes (3.2.3) gemacht wurde.

3.2.1. Religionsfreiheit und die Konstitution von Individualität

In der Phase der normativen Konsolidierung der Menschenrechte (1945-1966) kam dem Recht des Individuums auf Religionsfreiheit in der *world polity* zunächst eine prominente Bedeutung zu. Darauf weist allein schon die Vielzahl neu gegründeter internationaler NGO hin, die sich auf den Schutz der Religions-

freiheit spezialisierten.²⁷³ Auch in Roosevelts "list of four freedoms" war bereits die "freedom of every person to worship God in his own way – everywhere in the world" enthalten. Anders als noch Wilsons Forderung nach einer internationalen Garantie von Religionsfreiheit durch den Völkerbund, fanden entsprechende Vorschläge bei der Gründung der Vereinten Nationen vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Völkermords an den europäischen Juden umgehend Gehör.²⁷⁴ So war es von vornherein ein zentrales Anliegen der Verfasser der Menschenrechtserklärung, die staatliche Souveränität im Bereich der Religionspolitik zu beschränken. Im Rahmen der *travaux préparatoires* zur Menschenrechtserklärung wurde von Großbritannien ein detaillierter Textentwurf zur Religionsfreiheit eingebracht, der u.a. vom libanesischen Delegierten Malik mit dem Verweis auf das "fundamental right of differing fundamental human convictions, as in religion, to exist in the same national entity" unterstützt wurde: "The fact that a single nation is obligated by international law, to recognize the diversity of fundamental points of view on ultimate matters should [...] be considered an essential and fundamental right" (zitiert nach Morsink 1999: 260). Resultat der Beratungen war, abgesehen von der Aufnahme der Glaubensfreiheit in die Präambel,²⁷⁵ ein Artikel zur Religionsfreiheit, der über die damaligen Verfassungen, in denen das Recht auf Religionsfreiheit oftmals der expliziten und impliziten Anerkennung einer dominanten Religion beigeordnet war, hinausging und damit normative Standards für die staatliche Rechtsentwicklung setzte:

²⁷³ So die u.a. von Adventisten gegründete International Religious Liberty Association (1946), die International Association for the Defense of Religious Liberty (1946) und die Commission of the Churches on International Affairs of the World Council of Churches (1948). Die katholische Kirche stand dem Recht auf Religionsfreiheit in dieser Phase noch kritisch gegenüber, änderte ihre Haltung aber nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65). Vgl. Herzka 1995: 107f. und zum Verhältnis von Religionen und Menschenrechten allgemein Rouner 1988; Gustafson / Juviler 1999. An dieser Stelle ließe sich die Frage nach dem Einfluß von Religionen auf das Völkerrecht anschließen, die gerade deswegen naheliegt, weil das Völkerrecht selbst charismatische bzw. "religiöse" Züge besitzt (vgl. 3.1.). Dieser Frage kann hier nicht weiter nachgegangen werden; es möge daher der Verweis auf die – Parsonisch orientierten – Überlegungen zu diesem Thema bei Lechner (1991) genügen.

²⁷⁴ Wilson konnte sich mit seinem Entwurf, der eng an das "First Amendment" der amerikanischen Verfassung angelehnt war und von den Staaten das Versprechen forderte, "that they will make no law prohibiting or interfering with the free exercise of religion", schon innerhalb der amerikanisch-britischen Delegation nicht durchsetzen; vgl. dazu Dickson 1995: 330

²⁷⁵ In ihr wird "die Schaffung einer Welt, in der den Menschen, frei von Furcht und Not, Rede- und Glaubensfreiheit zuteil wird, als das höchste Bestreben der Menschheit" bezeichnet (Präambel, Abs. 2 UDHR).

"Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden" (Art. 18 UDHR).

Bereits in dieser Anfangsphase war die Kodifizierung spezifischer religiöser Rechte allerdings auch mit besonderen Problemen behaftet. Eine erste Konfliktlinie verlief zwischen den USA und der Sowjetunion und bezog sich auf den Geltungsbereich des Rechts auf Religionsfreiheit bzw. auf die Definition des Religionsbegriffs. Während die Delegierten der kommunistischen Staaten die Gleichbehandlung von religiösem und atheistischem Glauben forderten, insistierten die Vertreter der Vereinigten Staaten auf dem besonderen Schutz von Religion im Sinne des klassischen okzidentalen Religionsbegriffs (vgl. 2.1.1.). Mit der Formulierung "Religion oder Überzeugung" ("religion or belief") fand man bei den Beratungen zur Menschenrechtserklärung zwar einen Kompromiß, auf den auch bei der Abfassung späterer Rechtsinstrumente zurückgegriffen werden konnte; bis zum Ende des Kalten Krieges blieben die unterschiedlichen Akzentuierungen des Religionsbegriffs aber bestehen. Ein zweiter grundsätzlicher Konflikt betraf – und betrifft – das Recht auf Religionswechsel, das aus islamischer Sicht als ein Recht auf Apostasie gedeutet und aus theologischen Gründen abgelehnt wurde. Bei den Beratungen zur Menschenrechtserklärung beispielsweise widersetzten sich die meisten der anwesenden muslimischen Staaten einer Aufnahme des Passus über Religionswechsel, und für Saudi-Arabien war dies sogar ein Grund zur Enthaltung bei der endgültigen Abstimmung über die UDHR.²⁷⁶

Diese Konflikte schlugen sich auch in der Textfassung des Artikels zu Religionsfreiheit nieder, der 1966 im Rahmen des Zivilpakts völkerrechtlich bindend kodifiziert wurde. Im Sinne der kommunistischen Staaten wurde die Formulierung "religion or belief" gewählt, und als Zugeständnis an die muslimischen Staaten wurde die explizite Erwähnung eines Rechts auf Religionswechsel vermieden, wenngleich dieses in der Rechtsauslegung weiterhin als impliziter Bestandteil betrachtet wurde.

²⁷⁶ Vgl. Morsink 1999: 24f.; Lerner 2000: 22. Zur der v.a. von Abu I-A'la Mawdudi vertretenen konservativen Theologie, vgl. Bielefeldt 1995: 602-606. Bielefeldt betont, daß liberale islamische Theologen ein positiveres Verständnis der Religionsfreiheit entwickeln konnten; *ibid.*: 606-610.

"(1) Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfaßt die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden.

(2) Niemand darf einem Zwang ausgesetzt werden, der seine Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, beeinträchtigen würde.

(3) Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind.

(4) Die Vertragsstaaten verpflichten sich, die Freiheit der Eltern und gegebenenfalls des Vormunds oder Pflegers zu achten, die religiöse oder sittliche Erziehung der Kinder in Übereinstimmung mit ihren eigenen Überzeugungen sicherzustellen" (Art. 18 ICCPR).

Bis auf den Passus zum Religionswechsel ist Art. 18(1) ICCPR sehr eng an die Formulierung von Art. 18 UDHR angelehnt und erkennt zunächst das Recht auf Religionsfreiheit und dann das Recht zur Ausübung von Religion in ihren vier Manifestationen ("worship", "observance," "practice", "teaching") an. Nur die praktische Ausübung von Religion kann seitens des Staates eingeschränkt werden, nicht aber die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, bei der es sich nach Art. 4(2) ICCPR vielmehr um ein fundamentales Menschenrecht ("non-derogable right") handelt.²⁷⁷ Dieses fundamentale Recht auf Religionsfreiheit wurde im Laufe der Institutionalisierung der Menschenrechte auch durch eine Reihe anderer Rechtsinstrumente bekräftigt, etwa durch Art. 1(1) und Art. 4 der Genfer Flüchtlingskonvention (1951). Seine weitere Spezifizierung ist indessen vergleichsweise langsam verlaufen und hat erst in den achtziger Jahren neue Impulse erhalten.

Für die erste Phase der Institutionalisierung religiöser Rechte in der *world polity* lassen sich zwei Beobachtungen festhalten. Interpretiert man das Recht auf Religionsfreiheit als normative Regel, so liegt der Akzent auf der strikt individualrechtlichen Ausrichtung dieser Norm. Zwar wird zugestanden, daß Religion auch kollektiv ("in community with others") ausgeübt werden kann, der Rechtsträger ist aber alleine das Individuum. Entsprechend zurückhaltend ist der internationale Menschenrechtsdiskurs auch in der Beurteilung unterschiedlicher Modelle der Beziehungen von Staat und Kirche (Staatskirche, Laizität, Kooperation); sie würden, so die allgemeine Meinung, durch das Recht auf

²⁷⁷ Vgl. zur Problematik der Schranken der Religionsfreiheit aus dem völkerrechtlichen Schrifttum Kimminich 1990: 106; Dickson 1995: 341; Lerner 2000: 15.

Religionsfreiheit nicht weiter angetastet.²⁷⁸ Das in dem Recht auf Religionsfreiheit implizierte Modell politischer Organisation verpflichtet den Staat mithin auf Neutralität und auf die Toleranz individueller religiöser Überzeugungen, nicht aber auf die Anerkennung kollektiver religiöser Identitäten.

Damit ist bereits eine zweite Beobachtung angedeutet. Liest man das Recht auf Religionsfreiheit nämlich als konstitutive Regel, so läßt sich erkennen, daß Religion und Individualität sich wechselseitig definieren. In der Definition von Religion als einem "fundamental point of view of ultimate matters" (s.o.) spiegelt sich die Idee des Individuums als eines rationalen und im Blick auf die Wahl seines Selbst- und Weltverständnisses autonomen Akteurs wider. Umgekehrt wird Religion als Attribut von Individuen und weniger von Gruppen kategorisiert, wobei eine eindeutige Definition von Religion im globalen Menschenrechtsdiskurs zumeist vermieden wird.²⁷⁹ Nur implizit lassen die entsprechenden Dokumente eine spezifische Definition von Religion erkennen, die in ihren wesentlichen Zügen dem Religionsbegriff der europäischen Moderne entspricht.²⁸⁰

3.2.2. Gleichheit und die Konstitution von Kollektiven

Zwei völkerrechtliche Prinzipien, die ebenfalls in der ersten Phase der Institutionalisierung von Menschenrechten formuliert wurden und ebenfalls eine strikt individualrechtliche Ausrichtung haben, sind das Gebot der Gleichheit und das Verbot von Diskriminierung. Beide Prinzipien, die v.a. aufgrund des politischen Drucks der kommunistischen Staaten Eingang ins Völkerrecht fanden,²⁸¹

²⁷⁸ In einem Bericht zu religiöser Diskriminierung wurde 1959 bereits angemerkt, es sei unmöglich, ein spezifisches Modell der Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu empfehlen. Und in einem Konventionsentwurf der UN Menschenrechtskommission von 1965, 1966 und 1967 heißt es "Neither the establishment of a religion nor the recognition of a religion or a belief by a State nor the separation of Church from State shall by itself be considered religious intolerance or discrimination on the ground of religion or belief", Art. 1(d), zitiert nach Lerner 2000: 132.

²⁷⁹ "Human rights law has thus far avoided a definition of religion, except to ensure that it includes the concept of belief", Lerner 2000: 5. Zum Verständnis von Religion als einem personalen Attribut des Individuums vgl. auch Dickson 1995: 327.

²⁸⁰ Im völkerrechtswissenschaftlichen Diskurs wird dabei gelegentlich auch auf das Argument recurriert, die Idee der Menschenrechte sei grundsätzlich in der christlichen Idee des Individuums verankert und Religionsfreiheit sei insofern das Fundament menschlicher Freiheit; so z.B. Kimminich 1990: 75-91. Wie wir gesehen haben (3.1.1.), entspricht diese Deutung jedoch nicht den Intentionen der Verfasser der Menschenrechtserklärung.

²⁸¹ Art. 2(1) UDHR wurde von den kommunistischen Staaten, v.a. der Sowjetunion und Jugoslawien, als Korrektiv gegenüber der Diskriminierung der schwarzen Bevölkerung in den

werden in den wichtigsten Texten im Bereich des internationalen Menschenrechtsschutzes an prominenter Stelle erwähnt: in Art. 1(3), 13 und 55(c) UNCH, Art 2(1) UDHR, Art. 2(1) und 26 ICCPR und Art. 2(2) ICESCR, ferner auch in Art. 1 und 5(1) der UNESCO CONVENTION AGAINST DISCRIMINATION IN EDUCATION (1960).²⁸² In der zweiten Phase (1966-1989) hat sich von diesen Prinzipien ausgehend eine Rechtsentwicklung vollzogen, in deren Folge die Staaten zunehmend auf die aktive Gleichstellung von Gruppen verpflichtet wurden. Wenngleich dabei in der Semantik des internationalen Menschenrechtsdiskurses Gruppen zunächst anhand primordialer Sozialkategorien klassifiziert wurden, etwa "Rasse", "Hautfarbe" oder "ethnische Herkunft", ganz zu schweigen natürlich von der Kategorie des "Geschlechts", ist diese Entwicklung auch in religionspolitischer Hinsicht von Relevanz.

Schon in den ersten Formulierungen des Gleichheits- und Nicht-Diskriminierungsprinzips war regelmäßig auch "Religion" als ein möglicher Grund von Benachteiligung erwähnt worden. In den fünfziger Jahren hatte die UN Menschenrechtskommission eigens eine Studie zu religiöser Diskriminierung in Auftrag gegeben und auf ihrer Grundlage einen Prinzipienkatalog zu religiösen Rechten verfaßt (1956).²⁸³ Unter dem Eindruck antisemitischer Übergriffe Ende der fünfziger Jahre sprach sich die UN Generalversammlung für eine Deklaration und Konvention zur Verhinderung religiöser Diskriminierung aus, die gemeinsam mit separaten Instrumenten zur Rassendiskriminierung verabschiedet werden sollte. Tatsächlich wurde zunächst aber, nach einer vorbereitenden Deklaration, nur die zuvor bereits erwähnte Konvention zur Rassendiskriminierung (ICERD, 1965) verabschiedet, während die Deklaration zu religiöser Diskriminierung erst 1981, eine entsprechende Konvention gar nicht zustande kam. Ganz abgesehen von den bereits erwähnten Konflikten um religiöse Rechte lagen die unmittelbaren Hintergründe hierfür im starken Interesse der unabhängig gewordenen Staaten an der Beendigung kolonialer Praktiken der Segregation und Diskriminierung,²⁸⁴ sowie in der diplomatischen Sensibilität des

USA und Südafrika sowie der Praktiken in den europäischen Kolonien verstanden; vgl. dazu Morsink 1999: 93-96.

²⁸² UNTS, Vol. 429: 93, in Kraft getreten am 22. Mai 1962.

²⁸³ Die Studie von Arcot Krishnaswami (Indien), "Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices", die einen Überblick über die Rechtslage in 82 Staaten gab, war prägend für die weitere Rechtsauslegung durch die zuständigen Organe; sie enthält auch die "Draft Principles on Freedom and Non-Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices" der Unterkommission; UN Doc. E/CN.4/Sub.2/200/Rev.1 und dazu Lerner 2000: 11-14.

²⁸⁴ In der Präambel der Erklärung werden der Kolonialismus und das System der Apartheid in Südafrika direkt kritisiert; vgl. UN Doc. A/Res/1904 (XVIII) [10 November 1963].

Religionsthemas im Zusammenhang des Konflikts zwischen Israel und den arabischen Staaten.²⁸⁵ In der weiteren Rechtsentwicklung wurde daher dem Verbot der Rassendiskriminierung, nach allgemeiner Meinung mittlerweile sogar eine *ius cogens*-Norm, eine eindeutige Priorität gegenüber dem Problem religiöser Diskriminierung gegeben (Lerner 1990: 24). Daß "Rasse" im globalen Menschenrechtsdiskurs als zentrales soziales Problem behandelt wurde, zeigen auch die vielfältigen Aktivitäten internationaler Organisationen (UN, UNESCO, ILO) in diesem Bereich.²⁸⁶

Dabei zeigt sich nun, daß aus den ursprünglich individualrechtlichen Prinzipien zunehmend Verpflichtungen des Staates gegenüber primordial codierten Gruppenidentitäten abgeleitet wurden. Bereits Art. 2(2) ICERD forderte von den Staaten, "besondere und konkrete Maßnahmen" zu ergreifen, um Gleichheit zwischen ethnischen Gruppen herzustellen, wobei Art. 1(4) eigens betonte, daß solche "Sondermaßnahmen" zur Gleichstellung von ethnischen Gruppen oder Personen nicht ihrerseits als Diskriminierung im Sinne der Konvention gelten sollten. Das Durchführungsorgan der Konvention (CERD) interpretierte diese Normen in den siebziger Jahren zusehends als Pflicht des Staates zur "affirmative action", also zur Herstellung nicht nur rechtlicher, sondern auch faktischer Gleichheit. Als diskriminierend konnte bereits eine neutrale Politik eingestuft werden, nämlich dann, wenn sie bereits vorhandene Ungleichheiten perpetuiert.²⁸⁷ Das hier implizierte Problem der Definition ethnischer Gruppen wurde vom Ausschuß vielfach diskutiert, ohne allerdings abschließend gelöst werden zu können. Zunehmend wurde aber deutlich, daß die Merkmale ethnischer Gruppen im Sinne der ICERD neben Rasse auch Sprache und Religion umfassen. Anläßlich eines Rechtsstreits in Norwegen, in dem die diskriminierende Darstellung islamischer Immigranten auf Flugblättern in zweiter Instanz für gesetzeswidrig befunden worden war, diskutierte der Ausschuß 1984 die mögliche Ausweitung des Rassismusverbots in Art. 4 ICERD auf religiöse Diskriminierung. Sie wurde dann für zulässig befunden, wenn die entsprechenden

²⁸⁵ Zu Einzelheiten der Verhandlungen vgl. Lerner 1991: 77f. und 2000: 21 sowie Banton 1996: 51-62.

²⁸⁶ Seit 1951 gab die UNESCO eine Publikationsserie unter dem Titel "Race Relations and Modern Thought", seit 1970 fortgesetzt unter dem Titel "Race and Society" heraus, in der gewissermaßen die alltagssoziologischen Wissensbestände der *world polity* formuliert und verbreitet wurden (zu den prominenteren Autoren gehörten u.a. Marie Jahoda, Claude Lévi-Strauss und John Rex). Im Rahmen der UN wurden drei Dekaden zur Bekämpfung des Rassismus ausgerufen (1973-1983; 1983-1993; 1993-2003), in deren Kontext regelmäßige Weltkonferenzen organisiert wurden (1978, 1983, 2001); vgl. Banton 1996: 28-34.

²⁸⁷ Zur "equality in law and in fact" und den Pflichten des Staates zu aktiver Anti-Diskriminierungspolitik vgl. Meron 1986: 36-44 sowie Lerner 1991: 27.

Äußerungen sich konkret auf die religiöse Gruppe bzw. deren Mitglieder und nicht generell auf die Religion als ein Glaubenssystem bezögen.²⁸⁸ Religion wird hier also als ein Element primordialer Gruppenidentität kategorisiert.

Ausgehend vom Topos der Rassendiskriminierung ist im globalen Menschenrechtsdiskurs zunehmend der Topos der "kulturellen Identität" relevant geworden. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang v.a. die UNESCO DECLARATION ON RACE AND RACIAL PREJUDICE (1978).²⁸⁹ Obwohl es sich bei diesem Dokument allenfalls um "soft law" handelt, ist es im Blick auf die Entwicklung juridischer Normen doch insofern aufschlußreich, als hier sowohl Individuen als auch Gruppen ein "Recht auf Differenz" bzw. ein "Recht auf kulturelle Identität" zugebilligt wird.²⁹⁰ Vor allem in den achtziger Jahren rückt der Topos der kulturellen Identität, der zumeist die traditionellen Gruppenbindungen des Individuums bezeichnet, allmählich ins Zentrum des globalen Menschenrechtsdiskurses. Auch Religion ist in diesem Zusammenhang als Element traditionaler Gruppenidentität kategorisiert worden.

Darüber hinaus fällt in diese Phase die weitere Kodifizierung speziell religiöser Rechte. So wurde 1981 nach langwierigen Verhandlungen die DECLARATION ON THE ELIMINATION OF ALL FORMS OF INTOLERANCE AND DISCRIMINATION BASED ON RELIGION OR BELIEF verabschiedet.²⁹¹ Diese Deklaration, ebenfalls "soft law", bestätigt zunächst das allgemeine Recht auf Religionsfreiheit (Art. 1) und das Verbot religiöser Diskriminierung (Art. 2), um dann beide Prinzipien in detaillierter Weise zu spezifizieren. Einerseits wird eine Reihe von Teilaspekten des Rechts auf Religionsfreiheit genannt, die, wie auch die implizite Definition von Religion als "one of the fundamental elements of [one's] conception of life", weitgehend der klassischen Form rechtsstaatlicher Neutralität entsprechen: so etwa neben dem Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder im Sinne ihrer Religion (Art. 5), die Freiheit zum Gottesdienst, zur Gründung karitativer Vereinigungen, zur Nutzung ritueller Gerätschaften, zur öffentlichen Verbreitung religiöser Schriften, zur religiösen Unterweisung, zur Erhebung freiwilliger finanzieller Beiträge, zur eigenständigen Ausbildung und

²⁸⁸ Der Rechtsstreit betraf eine Güterabwägung zwischen dem Recht auf Meinungsfreiheit und dem Verbot rassistischer Propaganda; vgl. zur Diskussion im CERD Meron 1986: 35; Sullivan 1988: 509.

²⁸⁹ Zitiert nach Centre for Human Rights 1988: 135-142.

²⁹⁰ In Art. 1(2) heißt es: "All individuals and groups have the right to be different, to consider themselves as different and to be regarded as such". Zum "right of all groups to their own cultural identity" vgl. Art 5(1); vgl. dazu auch Lerner 1991: 35.

²⁹¹ Vgl. UN Doc. A/Res/36/55 [25 November 1981]. Zu den Hintergründen der Deklaration vgl. Sullivan 1988: 487f.; Lerner 2000: 20f.

Auswahl religiöser Personals, zum Einhalten von Feiertagen und zur Aufrechterhaltung religiöser Kommunikation auf nationaler und internationaler Ebene (Art. 6). Andererseits aber geht die Deklaration über diese Konzeption hinaus, indem sie Staaten dazu auffordert, effektive Maßnahmen zu ergreifen, um religiöse Diskriminierung zu verhindern:

"(1) All States shall take effective measures to prevent and eliminate discrimination on the grounds of religion or belief in the recognition, exercise and enjoyment of human rights and fundamental freedoms in all fields of civil, economic, political, social and cultural life.

(2) All States shall make all efforts to enact or rescind legislation where necessary to prohibit any such discrimination, and to take all appropriate measures to combat intolerance on the grounds of religion or other beliefs in this matter (Art. 4 1981 Declaration).²⁹²

Die Funktionen des Staates werden durch diese Weiterentwicklung von Menschenrechtsnormen um eine aktive Religionspolitik erweitert. Die Implementierung der Deklaration wurde in den achtziger Jahren durch die Menschenrechtskommission und ihre Unterkommission mit Hilfe thematischer Sonderberichterstatter und unter Einbeziehung religiöser NGO vorangetrieben – ein Prozeß, der sich nach 1989 weiter fortsetzte.²⁹³ So bekräftigte man die in der Deklaration geforderte Pflicht der Staaten, "to formulate and implement a suitable policy to guarantee religious tolerance, protect freedom of conscience and eliminate discrimination on the grounds of religion or belief", und identifizierte als zentrale Themen die durch die Beziehungen zwischen Staat und Kirche möglicherweise entstehenden Benachteiligungen sowie den Bereich staatlicher Erziehungspolitik.²⁹⁴ Das Recht auf religiöse Nicht-Diskriminierung

²⁹² Dickson urteilt dazu: "This represents a bold attempt to require countries to outlaw private discrimination as well as discrimination at the hands of a body representing the State itself", Dickson 1995: 344f.; gleichwohl werden die Anti-Diskriminierungs-Bestimmungen hier weniger detailliert festgelegt, als dies in der ICERD oder in der CEDAW der Fall ist; vgl. Sullivan 1988: 507-510.

²⁹³ Zum Sonderberichterstatter der Kommission wurde 1986 Angelo Vidal d'Almeida Ribeiro (Portugal) ernannt, der sich auf die Vorarbeiten zur Verabschiedung einer Konvention zu religiösen Rechten konzentrierte; vgl. Flood 1998: 72-77. 1993 wurde Abdelfattah Amor (Tunesien) zu seinem Nachfolger. Sonderberichterstatterin der Unterkommission wurde 1983 Elizabeth Odio Benito (Costa Rica), deren Hauptaufgabe die Erstellung einer Studie zu Problemen religiöser Intoleranz war; zur Implementierung der Deklaration von 1981 vgl. Lerner 2000: 29-32.

²⁹⁴ So die Formulierung von Benito in ihrem Bericht "Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief", UN Doc E/CN.4/Sub.2/1987/26, hier para. 207; zum Problem der Beziehungen von Staat und Kirche vgl. para. 88, zur Erziehungspolitik paras. 241-257.

wird dabei explizit in das semantische Feld des Rechts auf Differenz eingeordnet.²⁹⁵

Aus der hier nachgezeichneten Rechtsentwicklung lassen sich zwei Aspekte kulturellen Wandels in der *world polity* ablesen. Die Spezifizierung der Menschenrechtsnormen weist zum einen darauf hin, daß neben dem Individuum zunehmend auch primordial oder traditional codierte Kollektive als eigenständige Akteure konstituiert werden. Besonders offensichtlich wird der konstitutive Charakter völkerrechtlicher Verregelung in der routinemäßigen Empfehlung des CERD, die Staaten sollen in ihren demographischen Statistiken auch ethnische Gruppen identifizieren.²⁹⁶ Neben solchen kognitiven Erwartungszusammenhängen, durch die Gruppen konstituiert werden, werden in der *world polity* normative Erwartungen gegenüber dem Staat formuliert, solche Gruppen durch aktive Politik zu schützen und ihre Identität zu fördern. Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen wird, obwohl exakte juristische Definitionen von Religion weiterhin vermieden werden,²⁹⁷ Religion innerhalb des semantischen Feld der "Rasse" primordialisiert oder durch Einbeziehung in das semantische Feld der "Kultur" traditionalisiert. In beiden Bedeutungsdimensionen wird Religion als eine vom Staat aktiv zu schützende "Identität" von Gruppen kategorisiert; die Pluralität religiöser Gruppen soll vom Staat nicht mehr nur toleriert, sondern aktiv gestaltet werden.

3.2.3. Recht auf Identität und die Konstitution von Minderheiten

In der dritten Phase der Institutionalisierung der Menschenrechte schließlich, also in den neunziger Jahren, haben die zuvor bereits einsetzenden Entwicklungen eine Reihe neuer Impulse erfahren. Ganz allgemein ist dem Religionsthema im völkerrechtswissenschaftlichen Diskurs eine, verglichen mit den ersten

²⁹⁵ So formuliert Benito: "A régime of absolute respect for human rights must reconcile *unity with diversity*, interdependence with liberty. The equal dignity owed to all seeks respect for the *difference in the identity of each person*. It is in absolute respect for the *right to be different* that we find authentic equality and the only possibility of the full enjoyment of human rights without racial, sexual, or religious discrimination", UN Doc E/CN.4/Sub.2/1987/26, para. 17 (Hv. M.K.).

²⁹⁶ So der CERD in mehreren Kommentaren zu Staatenberichten, mit Verweis auf seine Empfehlung No. IV; UN Doc. CERD/General recom. 4 [25/08/1973].

²⁹⁷ So z.B. in Benitos Bericht von 1989; in diesem Text wird immerhin geäußert, daß Religion als "an explanation of the meaning of life and how to live accordingly" beschrieben werden könne und daß jede Religion mindestens "a creed, a code of action and a cult" habe, UN Doc E/CN.4/Sub.2/1987/26, para. 19.

beiden Phasen, gesteigerte Aufmerksamkeit zuteil geworden.²⁹⁸ Vor allem aber haben sich die für die Rechtsentwicklung zuständigen internationalen Organe verstärkt dem Thema der Religion zugewandt. So haben die Generalversammlung sowie die Menschenrechtskommission und ihre Unterkommission die Staaten in einer Reihe von Resolutionen aufgefordert, die in der Erklärung von 1981 formulierten normativen Standards zu implementieren, wobei wiederholt die Bedeutung des Erziehungssystems für die Beseitigung von religiöser Intoleranz hervorgehoben wurde.²⁹⁹ Auf Expertentagungen zum Thema religiöser Erziehung wurden Informationen über die staatlichen Praktiken in diesem Bereich gesammelt und Perspektiven einer möglichen Standardisierung der Erziehung zur Respektierung von religiöser Pluralität erwogen. Ferner hat der Menschenrechtsausschuß (HRC) eine detaillierte Auslegung des Rechts auf Religionsfreiheit nach Art. 18 ICCPR vorgelegt, in der er u.a. betont, daß die staatliche Bevorzugung einer Religion keine Diskriminierung anderer Religionen implizieren dürfe.³⁰⁰ Eine Konkretisierung der Definition von Religion ist indessen auch hier nicht erfolgt, vielmehr wird lapidar festgestellt: "The terms 'belief' and 'religion' are to be broadly construed".³⁰¹ Allerdings setzte sich der Trend der Traditionalisierung von Religion in dieser Phase fort; Religion wurde zum "cultural human heritage" und, wie z.B. die UNESCO DECLARATION ON THE ROLE OF RELIGION IN THE PROMOTION OF A CULTURE OF PEACE (1994) zeigt, zu einem der zentralen Faktoren von "cultural diversity".³⁰²

Der Bereich, in dem in dieser Phase die eigentlichen Neuerungen erfolgten und der auch staatliche Religionspolitik tangierte, war jedoch der völkerrechtliche Schutz von Minderheiten. Sowohl in der UN-Charta als auch in der Menschenrechtserklärung war auf jegliche Bestimmungen zum Minderheitenschutz verzichtet worden, obwohl einer der Entwürfe durchaus einen solchen Artikel

²⁹⁸ Vgl. nur Kimminich 1990; Lerner 2000; van der Vyver / Witte 1996.

²⁹⁹ So z.B. in UN Doc. A/Res/48/128 [14 February 1994]; UN Doc. E/CN.4/Res/1994/18 [25 February 1994]; UN Doc. A/Res/53/140 [1 March 1999]. Hervorgehoben wird dabei u.a. der "deep concern that Islam is frequently and wrongly associated with human rights violations and with terrorism", UN Doc. E/CN.4/Res/2001/4 [18 April 2001].

³⁰⁰ "The fact that a religion is recognized as a state religion or that it is established as official or traditional or that its followers comprise the majority of the population, shall not result in any impairment of the enjoyment of any of the rights under the Covenant [...] nor in any discrimination against adherents to other religions or non-believers" (UN Doc. CCPR General Comment 22 [30 July 1993], para. 9).

³⁰¹ UN Doc. CCPR/General Comment 22 [30 Juli 1993], para. 2.

³⁰² Vgl. zu dieser Erklärung UNESCO Doc. SHS-98/WS/2: 25f; vgl. auch die UNESCO DECLARATION ON CULTURAL DIVERSITY, UNESCO Doc. 31C/Res/25 [2 November 2001].

enthielt.³⁰³ Ein erster Schritt zur Kodifizierung von Minderheitenrechten erfolgte dagegen mit der Verabschiedung des Zivilpakts von 1966:

"In Staaten mit ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minderheiten darf Angehörigen solcher Minderheiten nicht das Recht vorenthalten werden, gemeinsam mit anderen Angehörigen ihrer Gruppe ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen, ihre eigene Religion zu bekennen und auszuüben oder sich ihrer eigenen Sprache zu bedienen" (Art. 27 ICCPR).

Anfangs wurde dieser Artikel weitgehend im Rahmen des individualrechtlichen Verständnisses der Menschenrechte interpretiert, das auch in der Formulierung der Rechtsträger ("Angehörige solcher Minderheiten"/"persons belonging to minorities") zum Ausdruck kommt.³⁰⁴ Dennoch wurden in der Rechtsauslegung durch das HRC sowie in den Aktivitäten der Menschenrechtskommission und ihrer subsidiären Organe zunehmend die kollektivrechtlichen Dimensionen des Artikels betont. In seiner "Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities" präziserte beispielsweise Francesco Capotorti (1977),³⁰⁵ den Begriff der "Minderheiten", der von den UN Mitgliedsstaaten unterschiedlich verstanden wurde, in zweierlei Hinsicht.³⁰⁶ Einerseits stellte er fest, daß es sich bei Minderheiten grundsätzlich um Gruppen handle, deren Mitglieder die Staatsangehörigkeit des betreffenden Staates besäßen, d.h. ausdrücklich nicht um Immigranten. Diese Definition trug einer seit 1945

³⁰³ Der Artikel, der von Humphrey auf der Grundlage eines Texts von Lauterpächt formuliert worden war und v.a. bei der Sowjetunion, Jugoslawien, dem Libanon und anfangs auch Frankreich Unterstützung fand, hätte gelaute: "In states inhabited by a substantial number of persons of a race, language, or religion other than those of the majority of the population, persons belonging to such ethnic, linguistic, or religious minorities shall have the right, as far as compatible with public order and security to establish and maintain schools and cultural or religious institutions and to use their own language in the Press, in public assembly and before the courts and other authorities of the State" (zitiert nach Morsink 1999: 272; vgl. auch Sohn 1981: 272). Aufschlußreich an dem komplizierten Diskussionsprozeß dieses Artikels ist, daß der Widerstand gegen seine Aufnahme in die UDHR v.a. von den USA und einigen lateinamerikanischen Staaten kam, und zwar mit der Begründung, es gebe dort keine Minderheiten; vgl. Morsink 1999: 274.

³⁰⁴ Formulierungsvorschläge von Rechten für Minderheiten als Gruppen wurden in den *travaux préparatoires* zum ICCPR abgelehnt; vgl. Sohn 1981: 274f.

³⁰⁵ UN doc. E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1 [1977]. Die Studie war von der Unterkommission zur Verhinderung von Diskriminierung und zum Schutz von Minderheiten in Auftrag gegeben worden.

³⁰⁶ Capotortis Definition einer Minderheit lautete: "A group numerically inferior to the rest of the population of a State, in a non-dominant position, whose members – being nationals of the State – possess ethnic, religious or linguistic characteristics differing from those of the rest of the population and show, if only implicitly, a sense of solidarity, directed towards preserving their culture, traditions, religion or language" (UN Doc. E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1 [1977], para. 568).

wiederholt von westlichen Staaten geäußerten Sorge Rechnung, die Kodifizierung von Minderheitenrechten im Rahmen des universalen Menschenrechtsschutzes könne die von ihnen praktizierte Assimilationspolitik in Frage stellen. Andererseits betonte Capotorti, daß über die Existenz oder Nicht-Existenz von Minderheiten auf einem Staatsgebiet allein anhand des objektiven Merkmals von Differenz, verbunden mit dem subjektiven Willen der Aufrechterhaltung einer eigenen "Identität" befunden werden könne, daß Minderheiten also nicht, wie dies beispielsweise Frankreich in seiner Zusatzklärung zum Zivilpakt tat, durch den Staat zu definieren seien.³⁰⁷ Ähnlich wie bei der Interpretation des Diskriminierungsverbots in jener Phase meinte auch Capotorti, der Staat müsse zur Garantie der besonderen Rechte von Minderheiten aktive Maßnahmen ("special measures of protection") ergreifen, auch im Bereich der Religionspolitik (paras. 386, 614).

Trotz dieser ersten Ansätze eines völkerrechtlichen Minderheitenschutzes waren es aber erst der Zerfall der Sowjetunion und die Entstehung neuer Minderheitenlagen in ihren Nachfolgestaaten, die diese Thematik auf die Agenda internationaler Organisationen rückte. Nachdem die KSZE bereits 1990 in Kopenhagen die Rechte von Minderheiten zum Thema internationaler Kooperation gemacht hatte, verabschiedete die UN Generalversammlung am 18. Dezember 1992 eine DECLARATION ON THE RIGHTS OF PERSONS BELONGING TO NATIONAL OR ETHNIC, RELIGIOUS OR ETHNIC MINORITIES.³⁰⁸ Auch sie wiederholt in Art. 2(1) und 2(5) die Prinzipien von Gleichheit und Nicht-Diskriminierung, geht aber bereits in ihrem programmatischen Artikel 1(1) deutlich darüber hinaus, indem sie den Staat verpflichtet, die Identität von Minderheiten, u.a. auch von religiösen Minderheiten, zu schützen und die Bedingungen zur deren Aufrechterhaltung aktiv zu fördern:

"States shall protect the existence and the national or ethnic, cultural, religious and linguistic identity of minorities within their respective territories and shall encourage conditions for the promotion of that identity" (Art. 1(1) 1992 Declaration).

Wie Artikel 4(2) zeigt, ist die dabei zugrunde gelegte Überzeugung, daß nur durch die aktive Förderung der kollektiven Identität von Minderheiten die

³⁰⁷ Frankreich trat 1980 dem Zivilpakt mit der Zusatzklärung bei: "In the light of article 2 of the Constitution of the French Republic, the French Government declares that article 27 is not applicable so far as the Republic is concerned", zitiert nach Centre for Human Rights 1987: 37.

³⁰⁸ UN Doc. A/Res/47/135 [18 December 1992]; vgl. zu dieser Deklaration Thornberry 1995a.

Gleichheit und Nicht-Diskriminierung der ihnen zugehörigen Personen gewährleistet werden kann. In eine ähnliche Richtung weist auch der Kommentar des Menschenrechtsausschusses (HRC) zu Art. 27 ICCPR.³⁰⁹ Auch auf der Wiener Menschenrechtskonferenz (1993) wurde die Bedeutung des aktiven Schutzes der Rechte von Personen, die Minderheiten angehören, hervorgehoben, wobei als alltagssoziologische Erklärung unterstellt wird, der Schutz von Minderheitenrechten würde zur politischen und sozialen Stabilität der Staaten beitragen.³¹⁰

Im Rahmen dieser Entwicklung fanden zunehmend auch die aufgrund von internationaler Migration entstandenen Minderheitengruppen Berücksichtigung. Obwohl in der europäischen Semantik der Begriff der Minderheiten weiterhin hauptsächlich für nationale "Volksgruppen" verwendet wurde, konnte ihn der globale Menschenrechtsdiskurs deswegen um Immigrantengruppen erweitern, weil er nunmehr – anders als noch in der Definition von Capotorti – vorrangig an die subjektive Wahrnehmung einer Diskriminierungssituation geknüpft und nicht mehr nur auf Staatsangehörige beschränkt wurde.³¹¹ An dieser Stelle trifft sich die Entwicklung im Bereich der Minderheitenrechte mit derjenigen der Rechte von Arbeitsmigranten. Die Spezifikation dieser Rechte reicht ihrerseits in die erste Phase zurück, in der v.a. die ILO eine Reihe von Konventionen zum Schutz von Wanderarbeitern formulierte, die allerdings nur von wenigen Staaten ratifiziert wurden. Auch die oben erwähnte UNESCO-Erklärung von 1978 hatte in Art. 9(3) angemessene staatliche Maßnahmen zur Anerkennung der "kulturellen Werte" von Migranten eingefordert. Daß das Thema internationaler Migration in den achtziger und neunziger Jahren nun eine höhere Aufmerksamkeit erhielt, zeigt v.a. die 1990 verabschiedete INTERNATIONAL

³⁰⁹ "Although the rights protected under article 27 are individual rights, they depend in turn on the ability of the *minority group* to maintain its culture, language or religion. Accordingly, *positive measures* by States may also be necessary to *protect the identity* of a minority and the rights of its members to enjoy and develop their culture and language and to practise their religion, in community with the other members of the group", UN doc. CCPR General Comment 23: The rights of minorities [8 April 1994], para. 6.2., Hv. M.K.

³¹⁰ Vgl. UN Doc. A/Conf/157/24 [25 Juni 1993], para. 19.

³¹¹ So in dem Bericht "Possible Ways and Means of Facilitating the Peaceful and Constructive Solution of Problems Involving Minorities" des Völkerrechtlers Asbjørn Eide (UN doc. E/CN.4/Sub.2/1993/34 [10 August 1993]), para. 41: "It [the working definition of minorities, M.K.] includes not only settled groups but also recent immigrants, although those who have arrived after the independence of the State may have somewhat lesser rights than those who were already settled there before the State emerged or re-emerged as an independent State". Auch der Kommentar des HRC zu Art. 27 ICCPR betont, der Status der Staatsbürgerschaft sei für den Begriff der Minderheiten irrelevant; vgl. UN doc. CCPR General Comment 23: The rights of minorities [8 April 1994], para. 5.2; vgl. auch Scherer-Leydecke 1997: 270-279; 327-333. Banton (1996: 38) urteilt in diesem Zusammenhang: "National minorities may be the pace-makers for other kinds of minorities."

CONVENTION ON THE PROTECTION OF THE RIGHTS OF ALL MIGRANT WORKERS AND MEMBERS OF THEIR FAMILIES (MWC).³¹² Neben einer Reihe sozialer und ökonomischer Rechte bekräftigt Art. 12 der Konvention das Recht der Arbeitsmigranten auf Religionsfreiheit, insbesondere auf die religiöse und moralische Erziehung ihrer Kinder gemäß ihrer eigenen Überzeugungen. Selbst im Falle des Freiheitsentzugs wird ihnen der Respekt vor ihrer "kulturellen Identität" garantiert (Art. 17(1)), gleichzeitig werden sie aber ihrerseits verpflichtet, die "kulturelle Identität" der Bewohner des Aufenthaltsstaates zu respektieren (Art. 34). In der weiteren Auslegung und Implementierung der Konvention durch eine Arbeitsgruppe und eine Sonderberichterstatterin der Menschenrechtskommission, wurden das "labelling" der Migranten als eine der Hauptquellen ihrer Benachteiligung als "vulnerable group" gedeutet.³¹³ In einer Reihe von Texten wurden Staaten daher aufgefordert, aktiv zur Bekämpfung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit sowie zur Förderung von "cultural diversity" beizutragen.³¹⁴

Wenngleich die juristische Frage der Gruppenrechte im völkerrechtswissenschaftlichen Schrifttum weiterhin kontrovers diskutiert wird,³¹⁵ läßt sich zusammenfassend sagen, daß im Zuge der Diversifikation und Spezifikation von Menschenrechtsnormen der Schutz von Minderheiten wieder völkerrechtlich relevant geworden ist. Als konstitutive Regeln tragen die Menschenrechte damit zur kulturellen Konstruktion von Minderheiten bei, und als normative Regeln binden sie die Legitimität von Staaten an die aktive Förderung einer Pluralität von primordial oder traditional codierten Identitäten – von "cultural diversity". Forderungen von Immigranten nach der öffentlichen Anerkennung ihrer

³¹² Vgl. UN Doc. A/Res/45/158 [18. Dezember 1990]. Die Konvention konnte erst 2003, nach einem langwierigen Ratifikationsprozeß, an dem sich bislang außer Bosnien-Herzegowina und der Türkei übrigens kein einziger europäischer Staat beteiligte, in Kraft treten.

³¹³ So mit expliziter Referenz auf das Buch *Outsider* des Soziologen Howard S. Beckers das Arbeitspapier Jorge A. Bustamante UN Doc. E/CN.4/AC.46/1998/5 [8 October 1998], para. 33; vgl. auch UN Doc. E/CN.4/2000/82 [6 January 2000].

³¹⁴ So die Empfehlungen der Arbeitsgruppe zu Migration; UN Doc. E/CN.4/1999/80 [9 March 1999], para. 110. Im globalen Menschenrechtsdiskurs wird regelmäßig konstatiert, daß Staaten durch Migration "more multi-ethnic, multi-cultural, multi-religious, and multilingual" werden und daß Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung gegenüber Migranten Gegenstand der Menschenrechtspolitik sein sollten; vgl. Taran 2000: 9, 31-33.

³¹⁵ Eher kritisch zu Gruppenrechten vgl. z.B. Rodley 1995: 64; positiv zum Schutz von Gruppenidentitäten vgl. dagegen Eide 1995; Pejic 1998, Stavenhagen 1995 und 1996: 191-202. Daß trotz der Normierung staatlicher Verpflichtungen gegenüber Minderheiten diese bis heute nicht als Völkerrechtssubjekte anerkannt sind, betonen Kimminich und Hobe 1999:160f.

religiösen Identität können sich damit auf global institutionalisierte Repertoires der Kritik und der Rechtfertigung stützen.

3.2.4. Multikulturelle Staatsbürgerschaft?

Geht man davon aus, daß im kulturellen Idiom der Menschenrechte Modelle politischer Organisation formuliert und verbreitet werden, so deuten die Entwicklungstendenzen im Völkerrecht und im globalen Menschenrechtsdiskurs darauf hin, daß spätestens in der dritten Phase das klassische Modell nationaler Staatsbürgerschaft mit seiner Kopplung von Mitgliedschaft und Identität in der *world polity* de-institutionalisiert wurde. Durch die Verpflichtung der Staaten auf die aktive politische Förderung der differenten Gruppenidentitäten ihrer Staatsangehörigen werden Mitgliedschaft und Identität zunehmend voneinander differenziert. Es wurde also, um an dieser Stelle auf die Diskussion um den Wandel von Staatsbürgerschaft zurückzukommen (vgl. 1.1.2.), ein Modell "multikultureller Staatsbürgerschaft" institutionalisiert.

Mit dem Begriff der "multikulturellen Staatsbürgerschaft" wird hier ein Begriff aus dem Diskurs der politischen Philosophie aufgegriffen, einem Diskurs, der die normativen Entwicklungen der *world polity* systematisiert und an die klassischen Traditionen politischen Denkens anschlussfähig hält.³¹⁶ Das damit angesprochene Modell politischer Organisation wird aber durchaus auch im globalen Menschenrechtsdiskurs systematisch expliziert. Asbjørn Eide, Völkerrechtler und Mitglied verschiedener Arbeitsgruppen der UN Menschenrechtsorgane, faßt die Rechtsentwicklung in der Formel des "pluralism in togetherness" zusammen; in einer "separate domain" würde die Konstruktion pluraler kollektiver Identitäten ermöglicht und seitens des Staates gefördert, während die Prinzipien der Gleichheit und der Nicht-Diskriminierung das Zusammenleben in einer "common domain" garantieren.³¹⁷ Für Immigrations- und Integrationspolitik bedeutet dieses Modell von Staatsbürgerschaft den Verzicht auf assimilatorische und die Formulierung "multikultureller" Programme. In religionspolitischer Hinsicht impliziert dies eine aktive staatliche Regu-

³¹⁶ Vgl. v.a. Kymlicka 1995, der die Begründbarkeit von Gruppenrechten im Kontext des politischen Liberalismus nachzuweisen versucht. Zu den demokratietheoretischen Implikationen kultureller Gruppenrechte vgl. auch Beetham 1998: 88- 94.

³¹⁷ So Eide 1994; vgl. auch seinen bereits zitierten Bericht an den UN Menschenrechtsausschuß UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1993/34, v.a. paras. 131ff. Die Parallelen zu Habermas' Konzeption der Trennung einer Sphäre "ethischer" von der Sphäre "politischer Integration" sind unübersehbar; Habermas 1996: 237ff.

lierung religiöser Pluralität, die sich im Kontext europäischer Einwanderungsländer auf die Garantie von Gruppenrechten für muslimische Minderheiten erstrecken kann.³¹⁸

3.3. Re-Institutionalisierung von Staatsbürgerschaft

Die Analyse von Entwicklungstendenzen des Völkerrechts und des globalen Menschenrechtsdiskurses hat gezeigt, daß Staatsbürgerschaft im Rahmen der *world polity* re-institutionalisiert worden ist. Die klassische Form nationaler Staatsbürgerschaft mit ihrer Kopplung von Mitgliedschaft, Rechten und Identitäten, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunächst selbst weltgesellschaftlich institutionalisiert worden war, ist allmählich durch andere Formen von Staatsbürgerschaft überlagert worden. Die Beziehungen zwischen Staat und Individuum wurden erstens in die kulturellen Erwartungszusammenhänge der völkerrechtlich kodifizierten Menschenrechte eingebettet ("transnationale Staatsbürgerschaft"). Sie wurden zweitens an einem Modell politischer Organisation orientiert, das den Staat als Garanten einer Pluralität von kollektiven Identitäten konstituiert und legitimiert ("multikulturelle Staatsbürgerschaft"). Der Ein Teilaspekt dieser Re-Institutionalisierung von Staatsbürgerschaft ist die Normierung staatlicher Religionspolitik, die, so die Annahme, auch die religionspolitischen Diskurse und Praktiken in europäischen Nationalstaaten beeinflusst. Bevor diese Annahme in *Kapitel 4* am Beispiel der organisatorischen und symbolischen Inkorporation muslimischer Immigranten in Westeuropa überprüft wird, seien einige Mechanismen benannt, durch die den kulturellen Erwartungszusammenhängen der *world polity* auf staatlicher Ebene Wirkung verliehen wird.

Mit dieser Frage nach kausalen Mechanismen ist eine mittlerweile vielfach konstatierte Schwäche der neo-institutionalistischen Weltgesellschaftstheorie angeschnitten. Zunächst ist nämlich unklar, warum und wie die weltgesellschaftlich institutionalisierten Erwartungszusammenhänge, Normen und Modelle die politischen Diskurse und Praktiken in Staaten mit historisch heterogenen organi-

³¹⁸ So die Argumentation bei Barbieri 1999. Das Recht auf Religionsfreiheit beinhalte, so Barbieri, neben individuellen Rechten auch Gruppenrechte: "At root [...] religions function as communal phenomena not reducible to the beliefs of their individual members – who, after all, are partly constituted by their religious context" (ibid.: 920); für die muslimischen Minderheiten zählt Barbieri eine Reihe solcher kollektiver und korporativer Rechte auf, darunter u.a. ein Recht auf das Tragen eines Kopftuchs, ein Recht auf die Einhaltung von Feiertagen und ein Recht auf rituelles Schlachten, (ibid.: 926).

satorischen Strukturen beeinflussen und zunehmend standardisieren. Der zumeist anhand quantitativer Daten erhärtete Verweis auf die Isomorphie staatlicher Organisationsformen und deren Korrelation mit *world polity*-Modellen ist dabei insofern unbefriedigend, als so die sozialen Prozesse der Standardisierung nicht rekonstruiert werden können. Dafür wären vielmehr qualitative Fallanalysen erforderlich, in denen auch die Akteursgruppen spezifiziert würden, die zwischen weltgesellschaftlicher und staatlicher Ebene vermitteln.³¹⁹ Damit ist sogleich ein weiterer Kritikpunkt verbunden. Wenn man die sozialen Prozesse der Standardisierung im einzelnen rekonstruiert, wird man auf das Phänomen stoßen, daß globale Vorgaben zumeist in Abhängigkeit von lokalen institutionellen Gegebenheiten implementiert werden und daher unterschiedliche organisatorische Formen hervorbringen können. Eine kulturtheoretisch fundierte Makrosoziologie mit historisch-komparativen Forschungsinteressen wird beide Punkte berücksichtigen und sowohl Mechanismen der Standardisierung durch globale Menschenrechtsnormen (3.3.1.) als auch deren Kontextualisierung (3.3.2.) skizzieren müssen.

3.3.1. Standardisierung durch Menschenrechte

Das Problem kausaler Mechanismen ist innerhalb des soziologischen Neo-Institutionalismus durchaus bereits traktiert worden, allerdings v.a. im Rahmen der Organisationssoziologie.³²⁰ Betrachtet man Staaten als organisatorische Einheiten, die eingebettet sind in das gemeinsame institutionelle Feld der *world polity*, in dem kulturelle Modelle politischer Organisation formuliert und verbreitet werden, so lassen sich die hier gewonnen Einsichten theoretisch weiterentwickeln. Dabei können analytisch drei Mechanismen unterschieden werden, die den Einfluß weltgesellschaftlich institutionalisierter Menschenrechte auf Strukturangleichungsprozesse von Staaten erklären, wobei jeder dieser Mechanismen von spezifischen Akteursgruppen geprägt ist, die als Träger von *world polity*-Modellen, so auch des Modells "multikultureller" Staatsbürgerschaft fungieren.

³¹⁹ Zu dieser Kritik vgl. z.B. Finnamore 1998: 339f. und Tilly 1999b: 408; in seiner Kritik an Meyers Weltgesellschaftstheorie entwickelt Tilly ein Set kausaler Mechanismen, das neben der "emulation", die dem Meyerschen Konzept der Übernahme kultureller Modelle entspricht, "inventions", "network ramification" und "adaptation" unterscheidet; vgl. *ibid.*: 408f.

³²⁰ Vgl. im folgenden v.a. die an Webers Bürokratisierungskonzept anschließenden organisationssoziologischen Überlegungen von DiMaggio und Powell (1991).

Zwang. Mit dem Begriff des "coercive isomorphism" bezeichnen DiMaggio und Powell (1991: 62) einen Typus organisatorischer Isomorphie, der v.a. auf der Einbettung von Organisationen in ein gemeinsames Rechtssystem basiert. Die Standardisierung von Mustern staatsbürgerlicher Inkorporation würde nach diesem Mechanismus direkt auf die Einbettung in das internationale Rechtssystem zurückzuführen sein. Nun hat die bisherige Analyse jedoch gezeigt, daß die Menschenrechtsregime im Rahmen der UN keine Durchsetzungsautorität beanspruchen können, Menschenrechte also nicht im strikten Sinne durchsetzbare Rechte, sondern ein kulturelles Idiom der Formulierung politischer Ansprüche sind. Erst in den neunziger Jahren lassen sich, wie die völkerrechtliche Legitimation humanitärer Interventionen zeigt, Ansätze zu einer Erzwingung der Rechtsbefolgung internationaler Menschenrechtsnormen erkennen.³²¹ Bei den gegebenen Machtkonstellationen im internationalen Staatensystem dürfte dieser Mechanismus allerdings nur für politische Systemwechsel in Staaten der nicht-westlichen Peripherie relevant sein.

Ein rechtsförmiger Einfluß ist den völkerrechtlich kodifizierten Menschenrechtsnormen aber dennoch zu konzederen, nämlich insofern als sie im Rahmen staatlicher Rechtsprechung Anwendung finden. Wie eine Studie zur Implementierung des ICCPR zeigt, gilt dies sogar unabhängig davon, ob Staaten diesen Pakt direkt in die staatliche Rechtsordnung inkorporiert haben – so insgesamt 80 Staaten, darunter die meisten kontinentaleuropäischen, islamischen und post-sozialistischen Staaten – oder nicht – so die Staaten mit einer common-law Tradition, die skandinavischen und sozialistischen Länder.³²² In beiden Fällen werden Artikel des ICCPR von den Gerichten in ihren Entscheidungen routinemäßig berücksichtigt.³²³ Detaillierte Untersuchungen der Wirkung völkerrechtlicher Menschenrechtsnormen in Entscheidungen westeuropäischer Gerichte zu Ausländerrechten legen aber dennoch die Vermutung nahe, daß der Mechanismus des "coercive isomorphism" bei der makrosoziologischen Erklärung der

³²¹ Vgl. dazu v.a. Falk 1998: 49-108.

³²² In Deutschland und Frankreich ist der ICCPR in nationales Recht inkorporiert, und zwar oberhalb einfachrechtlicher, allerdings unterhalb verfassungsrechtlicher Normen; in Großbritannien dagegen ist der ICCPR nicht Bestandteil der nationalen Rechtsordnung; vgl. Harland 2000: 199, 252.

³²³ In seinen Kommentaren zu den Staatenberichten über die Umsetzung des ICCPR hat der HRC die Staatenvertreter regelmäßig nach seiner Anwendung bei Gerichtsentscheidungen gefragt. 1990 gab die BRD an, seit 1981 sei der Zivilpakt in 13 Fällen angewandt worden; vgl. UN Doc. A/45/40 [1990]: para. 72. In Frankreich wurden im Zeitraum zwischen 1991 und 1997 allein 81 Entscheidungen des Cour de cassation und 145 Entscheidungen der Verwaltungsgerichte unter Zuhilfenahme des Zivilpakts entschieden; vgl. Harland 2000: 218.

organisatorischen Inkorporation muslimischer Immigranten weitgehend zu vernachlässigen ist.³²⁴

Imitation. Anders verhält es sich dagegen mit dem zweiten Mechanismus der Strukturangleichung, nämlich dem "mimetic isomorphism".³²⁵ Dieser Mechanismus ist insbesondere für solche Situationen typisch, in denen organisatorische Einheiten mit neuen Situationen konfrontiert sind und Handlungsunsicherheiten durch die Übernahme der Problemlösungen anderer Organisationen abzubauen versuchen. Entsprechend orientieren sich Staaten bei der Entwicklung neuer politischer Programme an Modellen, die im institutionellen Feld der *world polity* als vorbildhaft definiert werden. Die sozialen Trägergruppen der Definition solcher oftmals in Katalogen von "best practices" konkretisierten Modelle sind v.a. internationale Organisationen und transnationale Diskursgemeinschaften von Intellektuellen, nicht zuletzt auch von Sozialwissenschaftlern.³²⁶

Die Reaktionen von Staaten auf die Folgen internationaler Arbeitsmigration in den siebziger Jahren sind ein gutes Beispiel für diesen Mechanismus. So ist "Multikulturalismus" als politisches Programm in den siebziger Jahren zunächst in den Immigrationsländern Australien und Kanada entstanden und dort gesetzlich verankert worden.³²⁷ Es wurde dann in internationalen Organisationen (UN, UNESCO) sowie im transnationalen Diskurs der politischen Philosophie aufgegriffen, systematisiert, generalisiert und in die allgemeine Rechtsentwicklung der *world polity* eingebettet, um schließlich auch in westeuropäischen Staaten diskutiert und von einigen Staaten (z.B. den Niederlanden, Schweden) übernommen zu werden.³²⁸ Auch die Ausweitung "multikultureller" Politik auf den Bereich religiöser Vielfalt in den neunziger Jahren hat in Australien ihren

³²⁴ Vgl. dazu v.a. Guiradon 1998.

³²⁵ So der Terminus von Powell und DiMaggio (1991: 69f.).

³²⁶ Zur Bedeutung solcher transnationaler Diskursgemeinschaften, in denen die Wissensbestände der *world polity* konstruiert werden und die daher in der Literatur der Internationalen Beziehungen auch als "epistemic communities" bezeichnet werden vgl. v.a. Haas 1992.

³²⁷ Kanada formulierte 1971 eine "policy of multiculturalism within a bilingual framework", die nach einigen Änderungen 1988 mit dem Multiculturalism Act gesetzgeberisch bestätigt wurde; in Australien reicht die Abkehr von assimilationsorientierter zu multikultureller Integrationspolitik ebenfalls in die siebziger Jahre zurück, war aber zunächst rein ökonomisch motiviert und wurde erst in den achtziger Jahren normativ begründet; vgl. zu politischen Programmen des Multikulturalismus v.a. Inglis 1996.

³²⁸ Schierup spricht in diesem Kontext sogar von einem "institutionalized multiculturalism"; Schierup 1997: 111.

Ausgang genommen und ist vermittelt über die organisatorischen Strukturen der *world polity* als Modell nach Europa exportiert worden.

Normativer Druck. Der dritte Mechanismus organisatorischer Strukturangleichung schließlich wird von Powell und DiMaggio (1991: 70) als "normative isomorphism" bezeichnet und v.a. auf Professionalisierung innerhalb eines Feldes von Organisationen zurückgeführt. Um den von der *world polity* ausgehenden normativen Druck auf Staaten zu erklären, wird man indessen neben den Professionen auch andere soziale Trägergruppen berücksichtigen, v.a. transnationale NGO und internationale Organisationen. In ihrer an die konstruktivistische Schule in den Internationalen Beziehungen anschließenden Theorie der Internalisierung von Menschenrechtsnormen durch einzelne Staaten haben v.a. Risse, Ropp und Sikkink (1999) auf die Bedeutung der Koalitionen von transnationalen NGO und lokalen Akteuren hingewiesen. Global institutionalisierte Menschenrechtsnormen werden von ihnen im öffentlichen Diskurs als Repertoires der Kritik und der Rechtfertigung genutzt und können auf diesem Wege zur Veränderung politischer Praktiken beitragen. Auch Forderungen von Immigranten nach Anerkennung ihrer religiösen Identitäten und die entsprechenden Formen symbolischer und organisatorischer Inkorporation lassen sich durch diesen Mechanismus erklären.³²⁹

Eine weitere Trägergruppe, deren Bedeutung in den vorangegangenen Ausführungen zum globalen Menschenrechtsregime bereits mehrfach genannt wurde (vgl. 3.1.2.), sind die internationalen Durchführungsorgane des Völkerrechts. Gegenüber den einzelnen Staaten repräsentieren sie routinemäßig die kognitiven und normativen Erwartungen der *world polity*, etwa im Blick auf die Aufnahme ethnischer Kriterien in amtliche Statistiken oder die Formulierung von Anti-Diskriminierungspolitik, von multikultureller Integrationspolitik und einer entsprechenden aktiven Religionspolitik.

Die angegebenen drei Mechanismen, hier ergänzt um eine Bestimmung der jeweils relevanten Akteursgruppen, erklären aus der Sicht des soziologischen Neo-Institutionalismus allgemein die Standardisierungsprozesse der Organisa-

³²⁹ Das Projekt von Risse, Ropp und Sikkink konzentriert sich zwar auf osteuropäische und außereuropäische Staaten (Kenia, Uganda, Südafrika, Tunesien, Marokko, Indonesien, Philippinen, Chile, Guatemala), es ist aber nicht prinzipiell auszuschließen, daß es auch innerhalb westlicher Staaten angewandt werden kann; sie selbst deuten diesbezügliche Forschungsperspektiven im Bereich der Identitätspolitik an; vgl. Risse / Ropp / Sikkink 1999: 274.

tionsformen von Staaten innerhalb des gemeinsamen institutionellen Feldes der *world polity*. Vor dem Hintergrund der Ausführungen zur sukzessiven Institutionalisierung der Menschenrechte (3.1.2.) ist davon auszugehen, daß alle drei Mechanismen in den unterschiedlichen Phasen seit 1945 zunehmend relevant geworden sind.³³⁰ Gewisse Schwierigkeiten bereitet dieser Theorieperspektive aber die Erklärung weiterbestehender Unterschiede zwischen Staaten hinsichtlich der praktischen Umsetzung normativer Vorgaben der *world polity*. Solche Unterschiede sind schon aus theorieimmanenten Gründen wahrscheinlich, da der soziologische Neo-Institutionalismus im Unterschied zu älteren Institutionentheorien von der Widersprüchlichkeit institutionalisierter Normen und Modelle ausgeht.³³¹ So stellen auch die in den Menschenrechten institutionalisierten Erwartungszusammenhänge kein logisch kohärentes System dar, sondern sind durchaus widersprüchlich. Konfligierende Erwartungen können z.B. zwischen dem Recht auf Religionsfreiheit und den Rechten der Frau oder zwischen dem Recht der Eltern auf religiöse Erziehung ihrer Kinder und den Rechten des Kindes entstehen.³³² Wenngleich der globale Menschenrechtsdiskurs solche Rechtsgüterkonflikte interpretatorisch zu überbrücken versucht, eröffnen solche institutionalisierten Widersprüche doch Spielräume für heterogene, aber jeweils legitimierbare politische Praktiken.

Meyer und andere Neo-Institutionalisten führen an dieser Stelle den Begriff des "decoupling" ein, um damit die zunehmende Diskrepanz zwischen der diskursiven Orientierung an *world polity* Vorgaben und tatsächlichen politischen Praktiken zu bezeichnen.³³³ Für eine kulturtheoretisch fundierte Makrosoziologie mit historisch-komparativen Forschungsinteressen bleibt dieses Argument jedoch unbefriedigend. Man will schließlich beschreiben und erklären können, warum und wie bestimmte kulturelle *world polity*-Vorgaben, z.B. Menschenrechtsnormen, von einigen Staaten in politischen Praktiken umgesetzt werden

³³⁰ Zur Bedeutung der "world time" für den zunehmenden Einfluß des globalen Menschenrechtsregimes vgl. mit einer ähnlichen zeitlichen Gliederung wie der hier zugrunde gelegten Risse / Ropp / Sikkink 1999: 19-22 und 264-267.

³³¹ Vgl. zu diesem Punkt Friedland / Alford 1991: v.a. 256-259.

³³² Vgl. z.B. zur Diskussion des Verhältnisses von religiösem Familienrecht und der Gleichstellung der Frau aus völkerrechtswissenschaftlicher Sicht Meron 1986: 77-79, 153-160 sowie Sullivan 1988: 510-518.

³³³ "The decoupling enables organizations to maintain standardized, legitimating, formal structures while their activities vary in response to practical considerations", Meyer / Rowan 1991: 57f.; zum "decoupling" von Recht und sozialen Praktiken vgl. Boyle / Meyer 1998: 223f.

und von anderen nicht. Aus diesem Grund ist es erforderlich, sich systematisch mit der Kontextualisierung globaler Menschenrechtsnormen zu befassen.

3.3.2. Kontextualisierung von Menschenrechten

Mit dem Hinweis auf mögliche Erwartungskonflikte zwischen den in unterschiedlichen Menschenrechten artikulierten *world polity*-Vorgaben ist der Gedanke institutioneller Widersprüche bei weitem noch nicht ausgeschöpft. Viel weitreichender sind solche Erwartungskonflikte, die aus der Einbettung politischer Praktiken in heterogene gesellschaftliche Ordnungen entstehen. Im hier zugrunde gelegten Begriffsrahmen sind dies unterhalb der weltgesellschaftlichen Ebene v.a. staatliche und zivilisatorische Ordnungen, für die eine eigene historische Pfadabhängigkeit charakteristisch ist (vgl. 1.2.2.). In ihnen werden daher die weltgesellschaftlich institutionalisierten Menschenrechtsnormen re-kontextualisiert.

Nationalstaatliche Adaptation. Daß globale Menschenrechtsnormen in Abhängigkeit von historisch entwickelten staatlichen Organisationsformen implementiert werden, liegt schon deswegen auf der Hand, weil der souveräne Staat selbst ja als autonomer und rationaler Akteur in der *world polity* institutionalisiert ist. Zu diesem Befund kommt auch Soysal in ihrer Studie über die Inkorporationsformen von Immigranten in Europa.³³⁴ Und entsprechend berücksichtigt sie in ihrer Untersuchung nicht nur die standardisierenden *world polity* Vorgaben, sondern auch die spezifischen *polity*-Modelle der europäischen Nationalstaaten, die unterschiedliche Formen der organisatorischen Inkorporation legitimieren. Globale Menschenrechtsnormen werden also bei ihrer praktischen Umsetzung an den spezifischen Kontext staatlicher Organisationsformen adaptiert. Auch mit Blick auf die Umsetzung globaler religionspolitischer Vorgaben wird mit einer solchen staatlichen Adaptation zu rechnen sein. Der globale Menschenrechtsdiskurs unterstellt schließlich selbst, wie wir gesehen haben (3.2.1.), die Möglichkeit unterschiedlicher Gestaltungen der Beziehungen zwischen Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften, in deren Rahmen

³³⁴ "The apparent paradoxes reflected in postwar international migration emanate from the institutionalized duality between the two principles of the global system: national sovereignty and universal human rights. The same global-level processes and institutional frameworks that foster postnational membership also reify the nation-state and its sovereignty", Soysal 1994: 157; vgl. auch Gurowitz 1999: 417f. Zur Analyse der Entwicklung staatlicher Organisationsformen im Kontext der weltpolitischen Verfassungskultur vgl. auch Arjomand 1992.

das Recht auf Religionsfreiheit, auf Nicht-Diskriminierung und auf eine eigene Identität implementiert wird.

Neben der historischen Pfadabhängigkeit staatlicher Organisationsformen und der Muster organisatorischer Inkorporation sind ferner auch nationale Identitätsdiskurse und die entsprechenden Muster symbolischer Inkorporation zu berücksichtigen. Nationale Staatsbürgerschaft wird durch das globale Modell "multikultureller Staatsbürgerschaft" nicht einfach ersetzt, sondern dadurch überlagert. Im Prozeß der Re-Institutionalisierung von Staatsbürgerschaft erfolgt daher auch eine Adaptation der Codierung nationaler Identität an neue Situationen von religiöser Pluralität.

Regionalisierung. Der zweite Aspekt der Kontextualisierung globaler Menschenrechtsnormen betrifft deren Einbettung in zivilisatorische Traditionen. Sie erfolgt insbesondere über den Mechanismus der Regionalisierung, der sich zunächst sogar als eine Form der Standardisierung in der *world polity* deuten läßt.³³⁵ Im Zusammenhang der Entwicklung des Völkerrechts und des globalen Menschenrechtsdiskurses seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs sind auch eine Reihe von regionalen Menschenrechtsregimen entstanden, in denen Menschenrechtsnormen teilweise sogar effektiver implementiert werden als im globalen Menschenrechtsregime. Gegenwärtig existieren drei regionale Menschenrechtsregime, die auf völkerrechtlich verbindlichen regionalen Konventionen beruhen, nämlich auf der EUROPEAN CONVENTION ON HUMAN RIGHTS (ECHR, 1950; in Kraft seit 1953), der AMERICAN CONVENTION ON HUMAN RIGHTS (ACHR, 1969; in Kraft seit 1978) und der AFRICAN CHARTER ON HUMAN AND PEOPLES' RIGHTS (ACHPR, 1981; in Kraft seit 1986).³³⁶ V.a. das auf der Basis der ECHR entwickelte Regime läßt sich dabei als ein "implementation regime" im eigentlichen Sinne bezeichnen, da es mit dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg über eine eigenständige Judikatur verfügt, deren Entscheidungen von den Mitgliedsstaaten des Europarats anerkannt werden (vgl. Donnelly 1989: 213-215). Auf regionaler Ebene erfolgen damit Strukturangleichungsprozesse, die nicht nur über die Mechanismen der Imitation und des normativen Drucks, sondern auch des Zwangs funktionieren.

Doch inwiefern läßt sich Regionalisierung nun als eine Kontextualisierung von *world polity*-Vorgaben begreifen? Weist nicht die Prominenz des

³³⁵ Zu Prozessen der Regionalisierung im Bereich der NGO, die seit Ende der fünfziger Jahre, nach Entstehen universalistischer NGO einsetzen, vgl. Boli / Thomas 1999: 30f.

³³⁶ Vgl. zu den rechtlichen Grundlagen Buergenthal 1995: 102ff; 174ff; 228ff.

europäischen Menschenrechtsregimes darauf hin, daß jene weltgesellschaftlichen Modelle gerade umgekehrt eine Verlängerung der okzidentalen Rechtsentwicklung sind, von einer Kontextualisierung von Menschenrechten also eigentlich nur in nicht-okzidentalen Regionen gesprochen werden kann? Dies, so das hier vertretene Argument, ist nicht der Fall; der Inhalt der *world polity* läßt sich gerade *nicht* mit der europäischen Interpretation des politischen Programms der Moderne gleichsetzen.³³⁷ Gewiß waren die nordamerikanische und die französische Menschenrechtserklärung wichtige Vorbilder für die internationale Formulierung von Menschenrechten, und tatsächlich haben sich auch seit den siebziger Jahren, verstärkt noch seit den neunziger Jahren v.a. westliche Staaten im Bereich internationaler Menschenrechtspolitik engagiert. Dennoch, bei den nach 1945 formulierten Prinzipien der Menschenrechte handelt es sich, wie wir gesehen haben, um eine originäre Neu-Interpretation der transzendentalen Vision der Moderne, und auch die eigengesetzliche Logik der Diversifikation und Spezifikation von Menschenrechtsnormen zeigt, daß das kulturelle Idiom der Menschenrechte sich von seinem okzidentalen Entstehungskontext gelöst hat und diesen nun wiederum beeinflußt. Fragt man aus der Perspektive einer historisch-komparativen Makrosoziologie nach den zivilisationsspezifischen Interpretationen der Menschenrechtsideen (vgl. Eisenstadt 1992b), so wird man auch für die europäische Zivilisation von einer spezifischen Kontextualisierung globaler Menschenrechte ausgehen dürfen. Das Modell "multikultureller Staatsbürgerschaft", so die Annahme, wird im Rahmen der religionspolitischen Kultur der europäischen Moderne mit ihren Meta-Erzählungen der "Säkularisierung" spezifische Ausprägungen erfahren. Sie gilt es nun näher zu beleuchten.

³³⁷ Zu diesem Kritikpunkt an Meyers Konzeption der *world polity* vgl. Finnamore 1996: 341.

4. Staatsbürgerliche Inkorporation muslimischer Immigranten in Westeuropa

"For Europe, Islam was a lasting trauma" (Edward Said, *Orientalism*, 1978).

"It is often asked whether Muslim communities can really adjust to Europe. The question is more rarely raised as to whether the institutions and ideologies of Europe can adjust to a modern world of which culturally diverse immigrants are an integral part" (Talal Asad, *Europe Against Islam: Islam in Europe*, 1997).

Nachdem ich in *Kapitel 2* und *3* die nationalstaatlichen sowie die weltgesellschaftlichen Ordnungsmodelle rekonstruiert habe, die jeweils spezifische religionspolitische Diskurse und Praktiken bedingen, wende ich mich nunmehr der exemplarischen Analyse der staatsbürgerlichen Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland zu. Folgende Fragen stehen dabei im Mittelpunkt: Welche Reaktionen auf die Anerkennungsforderungen von Muslimen sind für diese drei Länder charakteristisch, durch welche Faktoren bzw. Faktorenkonstellationen sind sie bestimmt, und inwieweit lassen sie sich als Indikatoren eines Wandels der religionspolitischen Form des klassischen europäischen Nationalstaats interpretieren? Um den Zugriff auf die Analyse der Inkorporation muslimischer Minderheiten näher zu präzisieren, möchte ich an dieser Stelle einige der in *Kapitel 1* gespannten Fäden der soziologischen Debatten um Staatsbürgerschaft, Immigration und Islam wieder aufnehmen.

Wie wir sahen, läßt sich die sozialwissenschaftliche Forschungsliteratur zu muslimischen Immigranten in Europa in drei Phasen unterteilen, in denen – bei aller Kontinuität der von Edward Said (1978) analysierten "orientalistischen" Diskursformationen – doch je spezifische Schemata der Wahrnehmung und Interpretation des Islam in Europa dominierten: der Islam der "Ausländer", der "transplantierte" Islam der Immigranten und der "transformierte" Islam der neuen Staatsbürgerinnen und Staatsbürger (vgl. 1.1.1.). Aufgrund der hohen Abhängigkeit gerade dieser Forschungsliteratur von öffentlichen Problemdefinitionen deuten diese Phasen bereits den sequentiellen Verlauf der Inkorporation muslimischer Minderheiten an. Die erste Phase, in der Arbeitsmigranten aus islamisch geprägten Ländern im Kontext einer ökonomischen Wachstumsphase nach Europa kamen, kann dabei in der Analyse insofern weitgehend unberücksichtigt bleiben, da sowohl die Fremd- als auch die Selbstwahrnehmung der muslimi-

schen Immigranten als "aliens", "étranger" bzw. "Ausländern" es zunächst verhinderte, daß diese überhaupt Forderungen nach einer öffentlichen Anerkennung ihrer religiösen Identitäten artikulierten und somit religionspolitische Reaktionen provozierten. Solche Forderungen gewannen erst mit der Formierung eines autonomen Feldes der Immigrations- und Integrationspolitik, also etwa seit Beginn der weltwirtschaftlichen Rezessionsphase Anfang der siebziger Jahre, an Gewicht. Der genaue *terminus a quo* dieser zweiten Phase, in welcher der Islam im Rahmen immigrations- und integrationspolitischer Diskurse und Praktiken wahrgenommen wurde, ist in den einzelnen europäischen Ländern allerdings variabel; für Großbritannien kann er bereits 1966 angesetzt werden, für Frankreich 1973/1974, für Deutschland wohl noch später. Erst nach der allmählichen Routinisierung von Immigrations- und Integrationspolitik rückten muslimische Anerkennungsforderungen, die grundsätzliche Fragen der Verhältnisbestimmung von "Religion" und "Politik" aufwarfen, ins Zentrum öffentlicher Diskurse. In Großbritannien und Frankreich beginnt diese dritte Phase, in der sich das Feld der Religionspolitik neu formiert, im Jahr 1989, wiederum mit einer deutlichen Verzögerung in Deutschland.³³⁸ Die so vorgenommene Periodisierung ist auch aus einem weiteren Grund naheliegend. Sie korrespondiert nämlich mit den drei Phasen der weltgesellschaftlichen Institutionalisierung der Menschenrechte seit 1945 und kann daher phasenspezifische Einflüsse von *world polity*-Faktoren erkennen lassen (vgl. 3.1.2.). Vor dem Hintergrund der Entwicklung des globalen Menschenrechtsdiskurses ist z.B. zu erwarten, daß öffentliche Diskurse und politische Praktiken im Bereich der Immigrations- und Integrationspolitik in der Phase zwischen 1966 und 1989 auf Probleme der Rassendiskriminierung fokussiert sind und Religion vorwiegend als ein Merkmal von Ethnizität kategorisiert wird. Für die neunziger Jahre muß man dagegen annehmen, daß Probleme des aktiven staatlichen Schutzes religiöser Minderheiten in den Vordergrund treten und die institutionelle Logik der Religionspolitik in den einzelnen Ländern – zumal angesichts der gleichzeitigen Verfestigung globaler Menschenrechtsregime – einem beträchtlichen Veränderungsdruck unterworfen wird. Welche konkreten religionspolitischen Fragen im Prozeß der nationalstaatlichen Adaptation von *world polity*-Vorgaben dabei Gegenstand öffentlicher Konflikte werden, ist einerseits durchaus von den institutionalisierten *polity*-Modellen der einzelnen Nationalstaaten abhängig. Andererseits lassen sich aber Konvergenzen bzw. Standardisierungsprozesse vermuten, die durch parallel laufende Prozesse der

³³⁸ Vgl. z.B. Lewis 1994: 4-5; Tietze 2001: 26, 39. Zum Wendepunkt des Jahres 1989 in immigrations- und integrationspolitischer Hinsicht vgl. Favell 1998: 22-26; Brubaker 2001.

Regionalisierung auf europäischer Ebene noch verstärkt werden. Die Muster der staatsbürgerlichen Inkorporation muslimischer Immigranten sind somit von einer komplexen und in den drei Phasen sich verändernden Konstellation von Kausalfaktoren auf verschiedenen gesellschaftlichen Ordnungsebenen abhängig. In den folgenden Fallstudien konzentriere ich mich nach einführenden Vorbemerkungen zur ersten Phase und den sich aus ihr entwickelnden immigrations- und integrationspolitischen Rahmenbedingungen jeweils auf die zweite und dritte Phase der Inkorporation muslimischer Minderheiten.

Um die unterschiedlichen Inkorporationsmuster in den drei untersuchten Fällen näher charakterisieren zu können, will ich zuvor jedoch einen weiteren Aspekt der soziologischen Debatten um Immigration und Staatsbürgerschaft aufgreifen. In ihnen wird, wie wir sahen (vgl. 1.1.2.), Immigration in doppelter Hinsicht als Herausforderung nationaler Staatsbürgerschaft diskutiert: einmal im Blick auf das Verhältnis von formaler Mitgliedschaft (Staatsangehörigkeit) und nationaler Identität, sodann hinsichtlich des Zusammenhangs von Rechten und Identität bzw. Identitäten. Wenngleich der formale Mitgliedschaftsstatus muslimischer Immigranten durchaus von erheblicher Bedeutung für ihre politischen Partizipationschancen und insofern ein wichtiger kausaler Faktor der Erklärung der fallspezifischen Muster ihrer Inkorporation ist, sind diese doch primär von den Arrangements von Rechten und Identität geprägt, die der jeweiligen institutionellen Logik von Religionspolitik entspringen. Insofern tangiert das Thema der Inkorporation muslimischer Minderheiten primär die zweite, unter dem Stichwort der "multikulturellen" Staatsbürgerschaft debattierte Problematik. In der soziologischen Forschungsliteratur dominiert dabei eine in unterschiedlichen Nuancen formulierte Unterscheidung zwischen differentialistischen, assimilationistischen und pluralistischen bzw. "multikulturellen" Typen der Inkorporation. Die wohl einflußreichste, vor dem Erfahrungshintergrund der australischen Einwanderungspolitik formulierte Version dieser Typologie stammt von Stephen Castles (1995).³³⁹ Differentialistische Politik, so Castles, reagiere auf migrationsbedingte Pluralisierung durch Exklusion bzw. durch die Schaffung segregierter sozialer Sphären. Assimilationspolitik dagegen inkludiere Immigranten in eine gemeinsame öffentliche Sphäre, allerdings unter der Bedingung, daß sie ihre partikularen Identitäten aufgäben. "Multikulturelle" Politik schließlich ziele auf

³³⁹ In früheren Publikationen bezeichnet Castles diese Typen als "exclusion model", "republican model" und "multicultural model"; vgl. Castles / Miller 1993. Zu dieser Typologie vgl. auch Inglis 1996 sowie Vermeulen 1997: 6-8.

die öffentliche Anerkennung der Pluralität partikularer Identitäten bei gleichzeitiger politischer Inklusion.

Eine andere, weniger auf staatliche *policies* als vielmehr auf öffentliche Diskurse abhebende Variante dieser Typologie findet sich bei Jeffrey C. Alexander (2001). Alexander gibt ihr allerdings eine theoretisch schärfer profilierte Interpretation, indem er sie aus einer Kombination zweier analytischer Dimensionen von Anerkennung in den öffentlichen Diskursen der Zivilgesellschaft herleitet: einerseits der Anerkennung von Personen, andererseits derjenigen ihrer Attribute bzw. Qualitäten. Der Typus "multikultureller" Inkorporation zeichne sich dabei gegenüber den anderen Typen dadurch aus, daß Außenseiter nicht nur als Personen inkludiert, sondern vielmehr auch ihre partikularistischen Attribute bzw. Qualitäten (z.B. Hautfarbe, Geschlecht etc.) symbolisch anerkannt würden: "In a multicultural community, incorporation is not celebrated as inclusion but as the achievement of diversity" (Alexander 2001: 246).³⁴⁰

Für eine komparative Analyse der Inkorporation muslimischer Minderheiten in Europa kann diese Typologie – oder eine andere ihrer zahlreichen, v.a. in der politischen Philosophie formulierten Varianten³⁴¹ – zwar eine erste Orientierung verschaffen, sie bedarf jedoch einer teilweise weitreichenden Modifikation, und dies aus drei Gründen. Erstens: Sowohl Castles' Begriff des "nation-state" als auch Alexanders Konzept der "multicultural community", das offenkundig eine theoretische Fortentwicklung des Parsonischen Konzepts der "societal community" darstellt (vgl. Parsons 1972 [1971]: 22f.), deuten darauf hin, daß in diesen Typologien ein territorial- und nationalstaatlich geprägter Gesellschaftsbegriff unterstellt wird; die Ordnung, in die Immigranten inkorporiert werden, wird als ein integriertes soziales System konzipiert, in dem, ähnlich wie in Marshalls (1964) Konzeption von *citizenship*, politische Organisation und kollektive Identität zur Deckung kommen. Genau diese Unterstellung ist jedoch nicht nur aus theoretischen Gründen unhaltbar (vgl. 1.2.). Auch in empirischer Hinsicht deuten neuere Untersuchungen der Migrationssoziologie darauf hin, daß die klassi-

³⁴⁰ Daß Alexander hier die normativen Prinzipien des Modells "multikultureller" Staatsbürgerschaft reformuliert, wie es sich im globalen Menschenrechtsdiskurs entwickelt hatte (vgl. 3.2.4.), wird insbesondere aus seiner theoretischen Interpretation deutlich: "Multiculturalism is a project that can be attempted only in a situation of increasing, not diminishing, feelings of *common humanity*. Only when solidary feelings have been extended significantly to persons can they finally begin to be extended to their qualities" (Alexander 2001: 248, Hv. M.K.).

³⁴¹ Neben Kymlickas Konzeption der "multicultural citizenship" (1995a) ist hier insbesondere das Pluralismuskonzept von Bhiku Parekh (2000) zu nennen. Zumeist handelt es sich dabei meist um ad hoc Typologien, die an die soziologische Theoriebildung nur bedingt angeschlossen sind.

sche Konzeption einer integrierten Gesellschaft der sozialen Wirklichkeit internationale Migration im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts nicht adäquat ist; sie zeigen, daß vielfach "transnationale" Gemeinschaften entstehen, die auf dichten, quer zu nationalstaatlichen Grenzen stehenden Netzwerken sozialer Beziehungen basieren und daher neue Formen sozialer Solidarität und kollektiver Identität freisetzen.³⁴² Auch manche der muslimischen Immigranten in Westeuropa sind in solche transnationalen sozialen Figurationen eingebettet oder beziehen sich mit der Idee der *umma* auf eine imaginierte transnationale Gemeinschaft. Man muß daher damit rechnen, daß die Inkorporation des Fremden in die politische Organisation des Staates und die Inkorporation in die imaginierte Gemeinschaft der Nation nicht notwendigerweise Hand in Hand gehen, und aus diesem Grund halte ich es für sinnvoll, die symbolische und organisatorische Inkorporation von Immigranten analytisch zu trennen. Zweitens: Da Castles' und Alexanders Typologien weitgehend aus der normativen Optik eines liberalen *polity*-Modells formuliert sind, dessen institutionelle Logik der Staatsbürgerschaft von derjenigen der republikanischen und korporatistischen *polity*-Modelle signifikant abweicht (vgl. 2.2.1.), können sie die Variationsbreite der "multikulturellen" Inkorporation zumeist nicht adäquat erfassen. Eine solche Variationsbreite indiziert allein schon die Semantik in öffentlichen Diskursen über Immigration; in Frankreich beispielsweise wird der "multiculturalisme" häufig als eine illegitime Politisierung partikularer Identitäten verstanden, der – nicht anders als der bloß sozio-ökonomischen "insertion" – ein "modèle d'intégration" gegenüberzustellen sei, durch das die Einheit der politischen Sphäre trotz differenter Identitäten gewährleistet ist.³⁴³ Und in Deutschland wird seit den neunziger Jahren dem "Multikulturalismus", der hier mit einer entweder folkloristischen oder relativistischen Verharmlosung von Vielfalt gleichgesetzt wird, ein "pluralistisches" Modell der Einbeziehung von Fremden kontrastiert.³⁴⁴ Aufgabe einer kulturtheoretisch orientierten komparativen Makrosoziologie ist es, solche Unterschiede in der Semantik zu erhellen, sie systematisch auf die jeweils institutionalisierten *polity*-Modelle zu beziehen und damit die Variationsbreite "multikultureller" Inkorporation zu erfassen. Drittens bedürfen die genannten Typologien insofern der Modifikation, als sie die Besonderheiten solcher Anerkennungskonflikte vernachlässigen, in denen die für die europäische Interpretation der Moderne zentrale Trennung von "Religion" und "Politik" gegenständlich wird. Nicht nur

³⁴² Vgl. zu dieser Diskussion v.a. die Beiträge in Pries 1997, Bommes / Halfmann 1998 sowie in Kaelble / Kirsch / Schmidt-Gernig 2002.

³⁴³ So z.B. bei Schnapper 1994: 100; anders Wieworka 1997a: 39.

³⁴⁴ So z.B. bei Oberndörfer 1996; Tibi 2002: 45.

werden in der *citizenship*-Debatte institutionelle Arrangements religiöser Pluralität unzureichend behandelt, oftmals wird Religion lediglich als ein Aspekt von Ethnizität bzw. als Träger einer partikularen Identität wahrgenommen und interpretiert.³⁴⁵ Nun läßt sich die Ethnisierung des Islam im Zuge von Migrationsprozessen zwar nicht abstreiten, man würde aber den komplexen diskursiven Effekten der semantischen Dichotomie von "Religion" und "Politik" nicht gerecht, wenn man religiöse Anerkennungsforderungen auf die Logik ethnischer Identitätspolitik verkürzte. Anerkennungsforderungen, die als "religiöse" auftreten oder als solche öffentlich kategorisiert werden, setzen im Rahmen der religionspolitischen Kultur der europäischen Moderne eigenständige Wahrnehmungs- und Interpretationsschemata in Gang und resultieren daher in einer spezifischen Handlungslogik.

Aus diesen drei Einwänden heraus versuche ich, die genannten Typologien in meiner Analyse der staatsbürgerlichen Inkorporation muslimischer Minderheiten theoretisch weiterzuentwickeln. Ausgangspunkt für meine Konzeptionalisierung solcher Inkorporationsmuster sind dabei die von muslimischen Minderheiten artikulierten öffentlichen Anerkennungsforderungen, die sich in Anlehnung an Eisenstadts Analyse typischer Protestthemen der Moderne sinnvoll systematisieren lassen (vgl. z.B. Eisenstadt 2000a: 34-38). Da Politik im kulturellen Programm der Moderne die zentrale Arena der innerweltlichen Realisierung transzendenter und transzendentaler Visionen ist, können sich Anerkennungsforderungen muslimischer Minderheiten einerseits auf die Re-Definition des Politischen, d.h. auf eine veränderte Grenzziehung zwischen öffentlicher und privater Sphäre und die Neugestaltung der Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie richten. Andererseits können sie sich auf den Zugang zum politischen Zentrum und die Re-Definition seiner zentralen Symbole und Institutionen richten. Angesichts der Tatsache, daß das politische Programm der Moderne zunächst in der Form einer Kopplung von politischer Organisation ("Staat") und kollektiver Identität ("Nation") institutionalisiert wurde, können diese Anerkennungsforderungen dabei entweder als Kritik an der vorgefundenen Kombination von Symbolen nationaler Identität oder aber an der Organisation der staatlichen *polity* auftreten. Kombiniert man diese beiden analytischen Unterscheidungen, so läßt sich zunächst eine Typologie von unterschiedlichen Anerkennungsforderungen gewinnen, die sich überdies auf jeweils spezifische Repertoires der Kritik des globalen Menschenrechtsdiskurses stützen können.

³⁴⁵ So z.B. Castles / Davidson 2000: 138; vgl. dazu *Kapitel 1*, Fn. 27. Eine ähnliche Kritik formulieren auch Soper / Fetzer 2003: 3.

Auf jede dieser öffentlich kommunizierten "claims" kann sodann entweder zustimmend oder ablehnend reagiert werden. Zustimmende Reaktionen, sofern sie sowohl im öffentlichen Diskurs artikuliert als auch in politische Praktiken übersetzt werden, resultieren dabei in einer "multireligiösen" bzw. pluralistischen Inkorporation (vgl. *Abbildung 2*).

Abbildung 2: Öffentliche Anerkennungsforderungen religiöser Minderheiten

| <i>Inhalt</i> | <i>Adressat</i> | |
|----------------------|-----------------|---------|
| | "Nation" | "Staat" |
| Separate Sozialräume | (a) | (b) |
| Zugang zu Zentrum | (c) | (d) |

Symbolische Inkorporation
Organisatorische Inkorporation

(a) Minderheiten können zunächst die Legitimität politisierter Symbole nationaler Identität anfechten und Freiheiten für die Artikulation eigener partikularer Identitäten fordern. Forderungen nach der Duldung ("toleration") des sichtbaren Tragens "religiöser" Zeichen in der Öffentlichkeit (z.B. des in Frankreich umstrittenen *foulard*), der Akzeptanz ritueller Schlachtungsmethoden etc. sind Beispiele für diesen Typus; sie berufen sich zumeist auf die normativen Regeln des Rechts auf Religionsfreiheit. (b) Wesentlich anspruchsvoller sind Anerkennungsforderungen, die sich im Gegensatz zu bloßer Duldung auf echte Toleranz ("tolerance"), also auf die Re-Kombination der zentralen Symbole nationaler Identität richten, wie z.B. durch die Einführung neuer religiöser Feiertage, die Ausweitung von eventuell vorhandenen Blasphemiegesetzen etc. (c) Minderheiten können ferner eine Autonomie in organisatorischen Teilbereichen der Gesellschaftsgestaltung fordern, wie z.B. die Einrichtung eigener Schulen oder die Gewährleistung von Freiräumen innerhalb des staatlichen Erziehungssystems. Solche Forderungen lassen sich entweder durch die normativen Regeln des Minderheitenschutzes oder, sofern es sich um pluralistisch organisierte *politiques* handelt, durch Verweis auf das Gleichheitsprinzip legitimieren. (d) Und schließlich können sich Minderheiten für einen gleichberechtigten Zugang zum

politischen Zentrum einsetzen, der es ermöglicht, die allgemeine Gesellschaftsgestaltung über die regulären politischen Prozesse zu beeinflussen, ohne daß religiöse Identitäten und Überzeugungen prinzipiell auf Vorbehalte stoßen müßten; v.a. das Diskriminierungsverbot bietet eine normative Grundlage für solche Anerkennungsforderungen.

Natürlich handelt es sich bei diesen Unterscheidungen um Idealtypen im Weberschen Sinne, die in der sozialen Wirklichkeit nie in Reinform auftreten. Vielmehr treten sie in den Mustern der staatsbürgerlichen Inkorporation von muslimischen Immigranten in vielfältigen Kombinationen auf. Als strikt analytische Unterscheidungen tragen sie aber dazu bei, die charakteristischen Reaktionen auf muslimische Anerkennungsforderungen der einzelnen Ländern schärfer zu profilieren und sie theoretisch auf die für die jeweiligen Fälle charakteristische institutionelle Logik der Religionspolitik sowie die Kritik- und Rechtfertigungsrepertoires des globalen Menschenrechtsdiskurses zu beziehen.

Die komparative Analyse der drei Fälle Großbritannien, Frankreich und Deutschland zeigt nun, daß die staatsbürgerliche Inkorporation muslimischer Minderheiten v.a. in ihrer ersten und zweiten Phase in hohem Ausmaß von der institutionellen Logik von Religionspolitik des betreffenden Nationalstaats geprägt ist. Die jeweilige Kombination religiöser und säkularer Symbole nationaler Identität bedingt unterschiedliche symbolische Inkorporationsmuster, das jeweilige Verhältnis von Staat und Zivilgesellschaft unterschiedliche organisatorische Inkorporationsmuster. Die Analyse zeigt aber auch, daß symbolische und organisatorische Inkorporation v.a. in der dritten Phase unter dem Einfluß von *world polity*-Faktoren zunehmend voneinander entkoppelt werden. Ich beginne meine vergleichende Analyse mit Großbritannien (4.1.), da sich dort im Kontext eines institutionalisierten liberalen *polity*-Modells multireligiöse Inkorporationsmuster deutlich früher entwickelt haben als in Frankreich und Deutschland. Gerade in den öffentlichen Diskursen Frankreichs stellte das britische Modell sogar vielfach eine Kontrastfolie für die Re-Formulierung des eigenen, republikanisch-laizistischen *polity*-Modells dar (4.2.). Dieses wiederum diente in Deutschland, einer auch in dieser Hinsicht vielleicht "verspäteten Nation", als Vergleichsmodell für die Formulierung religionspolitischer Konzepte zur "Einbürgerung" des Islam, die auf das dominante korporatistische Modell einer staatlichen Einbindung von Religionsgemeinschaften aufbaute (4.3.). In einem abschließenden Teil fasse ich die Charakteristika der Inkorporationsmuster muslimischer Minderheiten in diesen Ländern zusammen, prüfe sie auf die in der dritten Phase zu beobachtenden Konvergenzen und beziehe sie schließlich auf die

parallel sich vollziehenden religionspolitischen Entwicklungen auf europäischer Ebene (4.4.).

4.1. Islam und britische Religionspolitik

Daß die staatsbürgerliche Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien deutlich früher multireligiöse Muster ausgebildet hat als in Frankreich und Deutschland, läßt sich nicht durch die kollektive Mobilisierung großer Bevölkerungsgruppen erklären. Waren doch weitaus weniger Personen aus islamisch geprägten Staaten nach Großbritannien eingewandert als in die beiden anderen Ländern; Anfang der achtziger Jahre lag ihre Zahl noch deutlich unter 500.000, und gegenwärtig geht man von knapp 1,5 Millionen im Vergleich zu beinahe 7 bzw. 3 Millionen Personen muslimischer Herkunft in Frankreich bzw. Deutschland aus (vgl. *Anhang I (c)*). Vielmehr ist – abgesehen von der Tatsache, daß aufgrund der britischen Kolonialgeschichte bereits im 19. Jahrhundert muslimische Gemeinden in England entstanden waren³⁴⁶ – insbesondere auf die institutionelle Form von Staatsbürgerschaft einzugehen, in deren Kontext die zumeist aus dem indischen Subkontinent stammenden muslimischen Arbeitsmigranten ihre religiösen Anerkennungsforderungen erhoben. Der wichtigste Aspekt ist dabei der zunächst weitgehend unproblematische Zugang zur britischen Staatsangehörigkeit und zu den an sie geknüpften politischen Rechten. Aus Pakistan, Bangladesch und Indien, also aus Ländern des *New Commonwealth* kommend, konnten sich die vorwiegend sunnitischen muslimischen Immigranten umgehend oder zumindest nach vergleichsweise kurzer Frist als britische "citizens" registrieren lassen, in zweiter und dritter Generation erhielten sie die britische Staatsangehörigkeit *iure soli*. Wenngleich das Staatsangehörigkeitsrecht sowie die Einreisebestimmungen und Aufenthaltstitel durch den Commonwealth Immigration Act (1962), den Immigration Act (1971) und v.a. durch den Nationality Act (1981) sukzessive erschwert wurden,³⁴⁷ bestand für die Mehrheit der Muslime aufgrund ihres vergleichsweise gesicherten Mitglied-

³⁴⁶ So waren als Ergebnis der Anti-Sklaverei-Bewegung Mitte des 19. Jahrhunderts "boarding houses" für asiatische Seeleute gegründet worden; zunehmend gründeten die dort wohnenden Muslime in London und Liverpool auch eigene *zawiyahs*, Zentren sozialen und religiösen Lebens, und später auch Moscheen. Anfang des 20. Jahrhunderts stellte George VI. im Gegenzug für den Bau einer Anglikanischen Kirche in Kairo der Nizamiah Mosque Foundation einen Bauplatz für eine Moschee im Regents Park zur Verfügung, die indessen erst 1977 eröffnet wurde; vgl. dazu Nielsen 1992: 4f.

³⁴⁷ Zur Deutung dieses Prozesses als einer "Ethnisierung" des Staatsangehörigkeitsrechts vgl. Bös 1993; ähnlich Joppke 1996: 477 und 1999a: 223-259.

schaftsstatus von vornherein die Möglichkeit, ihre Forderungen nach Anerkennung innerhalb des regulären politischen Prozesses auf lokaler und nationaler Ebene zu artikulieren. Nachdem ihre anfängliche Orientierung an der Politik ihrer Herkunftsländer allmählich gewichen war, wurde diese Möglichkeit zu politischer Partizipation von muslimischen Immigranten auch bald genutzt. Vor allem in Städten bzw. Stadtteilen mit hohem Immigrantenanteil, wie z.B. in Birmingham und Bradford, gewannen Muslime, deren parteipolitische Präferenz zumeist bei der Labour Party lag, seit den siebziger Jahren an kommunalpolitischen Einfluß, und seit 1987 sind Muslime regelmäßig im britischen Parlament vertreten.³⁴⁸

Neben den immigrationspolitischen Aspekten des institutionellen Arrangements von Staatsbürgerschaft waren auch dessen integrationspolitische Implikationen von Bedeutung für die Muster der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien.³⁴⁹ Insbesondere gehört dazu der bereits angedeutete frühzeitige Übergang zu öffentlichen Diskursen und politischen Praktiken "multikultureller" Inkorporation. Nachdem den Arbeitsmigranten aus den unabhängigen Commonwealth Staaten zunächst mit einer klassischen Assimilationspolitik begegnet wurde, kündigte der Home Secretary der damaligen Labour-Regierung, Roy Jenkins, 1966 eine neue Integrationspolitik an.

"Integration is perhaps a rather loose word. I do not regard it as meaning the loss, by immigrants, of their own national characteristics and culture. [...] I define integration, therefore, not as a flattening process of assimilation but as equal opportunity, coupled with cultural diversity, in an atmosphere of mutual tolerance".³⁵⁰

Die Einführung dieser Integrationspolitik war alles andere als prinzipiengeleitet; als Ausgleich für die Erschwernis des Staatsangehörigkeitserwerbs durch den Commonwealth Immigration Act von 1962 war sie vielmehr eine Konzession an die immigrierten Bevölkerungsgruppen.³⁵¹ Gleichwohl markierte sie die allmäh-

³⁴⁸ Bereits 1970 hatten drei Muslime, allerdings erfolglos, für die Liberal Party kandidiert. In den Wahlen von 1987 gewannen vier von 29 muslimischen Kandidaten, v.a. für die Labour Party, einen Sitz im Parlament; vgl. Husband 1994 und Joly 1995: 11. Gegenwärtig ist ein Muslim im House of Commons vertreten, drei Muslime wurden zu Mitgliedern des House of Lords ernannt; vgl. Maréchal 2002: 163.

³⁴⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang Soysal 1994: 54-58; Joppke 1996: 479-486; Favell 1998: 94-149.

³⁵⁰ Hier zitiert nach Poulter 1987: 592.

³⁵¹ Vgl. dazu z.B. Banton 1996: 183f. Joppke (1999a: 226-233) betont die Vorbildfunktion der US-amerikanischen Antidiskriminierungspolitik nach dem *civil rights movement* für die Formulierung der britischen Integrationspolitik.

liche Dominanz der Semantik des "multiculturalism" und entsprechender politischer Theorien des Pluralismus im öffentlichen Diskurs. Politische Praktiken "multikultureller" Inkorporation basierten dabei insbesondere auf der gesetzlichen Grundlage der 1968 bzw. 1976 vom Parlament verabschiedeten Race Relations Acts (RRA). Insbesondere der Race Relations Act von 1976 enthielt ein vergleichsweise weit gefaßtes Diskriminierungsverbot, das jegliche unmittelbare oder mittelbare Form der nachteiligen Ungleichbehandlung auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt, im Vereinswesen und im Erziehungssystem rechtlich sanktionierte.³⁵² Ferner wurde Rassendiskriminierung durch eine eigens geschaffene zentrale "enforcement agency" sanktioniert, die Commission for Racial Equality (CRE). Ihre Befugnisse erstreckten sich auf Rechtsbeistand, Politikberatung und Öffentlichkeitsarbeit.³⁵³ Gerade weil diese Politik in der französischen Semantik oftmals als Beispiel eines auf den Schutz von Minderheiten "multiculturalisme" oder "modèle des minorités" gedeutet wird, ist an dieser Stelle zu betonen, daß die für Großbritannien charakteristischen politischen Praktiken des "multiculturalism", entsprechend dem hier institutionalisierten liberalen *polity*-Modell, auf die Gleichbehandlung von Individuen bezogen waren.³⁵⁴

Verglichen mit Frankreich und Deutschland kann Großbritannien aufgrund der frühen Einführung einer "equal opportunities policy" in gewisser Hinsicht als ein *early adopter* des weltgesellschaftlich institutionalisierten Modells "multikultureller" Staatsbürgerschaft eingestuft werden. Insbesondere den aus dem Gleichheitsprinzip und dem Diskriminierungsverbot abgeleiteten Menschenrechten der ICERD, die das Vereinigte Königreich 1969 ratifiziert hatte, scheint die britische Politik mit der Einführung des RRA weitgehend Rechnung getragen zu haben. Ferner interpretierte die Regierung die an der Gleichbehandlung von Individuen orientierten Bestimmungen des RRA gegenüber dem Menschenrechtsausschuß als Umsetzung von Art. 27 ICCPR, womit Immigrantengruppen

³⁵² "A person discriminates against another in any circumstances relevant for the purposes of any purposes of any provision of this Act if (a) on racial grounds he treats that other less favourably than he treats or would treat other persons (...)" RRA (1976) s 1(1), zitiert nach Walker / Reidman 1977: 164; vgl. allgemein auch Commission for Racial Equality, *Advice and Assistance from the CRE*, London, 1994. Zu den juristischen Aspekten des RRA (1976) vgl. Davy 2001: 848-852.

³⁵³ Vgl. RRA (1976) s 43; zur Relevanz der CRE vgl. Boothman / MacEwen 1997.

³⁵⁴ "In this context, 'favorable race relations' means employing legal actions against discrimination in individual cases rather than acting on behalf of any particular group or creating special mechanisms to deal with migrant groups as separate entities", Soysal 1994: 55.

als Minderheiten kategorisiert wurden.³⁵⁵ Dieser Befund sollte indessen nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch das Vereinigte Königreich, v.a. seit den neunziger Jahren, einem wachsenden normativen Druck der *world polity* ausgesetzt gewesen ist. Abgesehen von den mit der uneingeschränkten Souveränität des Parlaments verbundenen Defiziten eines verfassungsrechtlich garantierten Grundrechtsschutzes wurde der Mitgliedsstaat von den Durchführungsorganen der globalen Menschenrechtsregime, etwa dem HRC, routinemäßig dafür kritisiert, daß der 1976 ratifizierte ICCPR nicht in binnenstaatliches Recht überführt und das 1. Zusatzprotokoll des ICCPR nicht unterzeichnet worden war.³⁵⁶ Kritik wurde aber v.a. auch mit Blick auf die Integrationspolitik gegenüber Immigranten bzw. ethnischen Minderheiten artikuliert. So wurde das Vereinigte Königreich mehrmals dazu aufgefordert, die Bestimmungen des RRA von 1976 auszuweiten und staatliche Organe zu einer aktiven Gleichstellungspolitik zu verpflichten.³⁵⁷ Mit der Gesetzesrevision des Race Relations Amendment Act von 2000 wurde dieser Forderung, die in den neunziger Jahren zunehmend von europäischen Organen unterstützt wurde, nachgekommen.³⁵⁸ Ferner kritisierte das HRC mehrfach, daß die gesetzgeberischen Schritte zur Umsetzung der normativen *world polity*-Regeln zum Schutz von Minderheiten ungenügend seien.³⁵⁹

Welche Muster hat die organisatorische und symbolische Inkorporation muslimischer Minderheiten nun im Kontext dieser spezifischen immigrations- und integrationspolitischen Rahmenbedingungen angenommen? Die institutio-

³⁵⁵ So wird bereits im ersten Staatenbericht des Vereinigten Königreichs zur Implementierung von Artikel 27 ICCPR direkt auf die von Jenkins geprägte Formel Bezug genommen: "Although it is hoped that minority groups will ultimately be fully integrated into British society, integration is seen not as a flattening process of assimilation, but as equality in opportunity accompanied by cultural diversity in an atmosphere of mutual tolerance", UN Doc. CCPR/C/1/Add.17 [18 August 1977].

³⁵⁶ Für die achtziger Jahre vgl. beispielsweise die Diskussion im Menschenrechtsausschuß UN Doc. A 40/40 [1985], para. 522-527. Ähnlich noch in den neunziger Jahren; vgl. UN Doc. CCPR/C/79/Add.55 [27 July 1995], para. 4. Allerdings wird im britischen juristischen Diskurs der achtziger Jahre bereits auf die gerichtliche Anwendbarkeit der internationalen Menschenrechtsnormen, z.B. zur Formulierung einer "public policy" des "cultural pluralism", hingewiesen; vgl. Poulter 1987: 594-598.

³⁵⁷ Vgl. z.B. noch UN Doc. CERD/C/304/Add.20 [23 April 1997], para. 13. Zum Dialog des CERD mit den europäischen Staaten allgemein Banton 1996: 182-223. Vor allem Schweden hat die Bestimmungen der ICERD in seiner Gesetzgebung Punkt für Punkt und in engem Dialog mit der CERD umgesetzt; vgl. *ibid.*: 223.

³⁵⁸ Dies wurde vom HRC umgehend als positive Entwicklung bewertet; vgl. CCPR/CO/73/UK [6 December 2001]: para. 5.

³⁵⁹ Vgl. z.B. UN Doc. CCPR/CO/73/UK [6 December 2001], para. 7 und 13. Zur Umsetzung von Art. ICCPR im britischen Rechtssystem vgl. ausführlich Thornberry 1995b.

nelle Logik der Religionspolitik, die dem liberalen *polity*-Modell auf der Grundlage einer protestantisch geprägten nationalen Identität entspricht, läßt zunächst eine Einbeziehung von Muslimen in das System zivilgesellschaftlicher Beziehungen erwarten, die von einer allmählichen Generalisierung der Symbole nationaler Identität begleitet ist und sich schließlich auch im Wandel staatlicher Praktiken niederschlägt. Die folgende Analyse zeigt, daß die Inkorporationsmuster durchaus dieser institutionellen Logik folgen (4.1.1.), daß zunehmend aber eine Entkopplung von organisatorischen und symbolischen Dimensionen der Inkorporation zu erkennen ist, die vor allem in der dritten Phase, also nach der Rushdie-Affäre (1989), sichtbar wird (4.1.2.).

4.1.1. Muslime im Politikfeld der "race relations"

Die geschilderten immigrations- und integrationspolitischen Rahmenbedingungen hatten zunächst zur Folge, daß, in Alexanders Terminologie gesprochen, die religiösen Attribute bzw. Qualitäten muslimischer Personen exkludiert blieben. Wie die Einführung eines ethnischen Klassifikationssystems in die amtlichen Statistiken und die Institutionalisierung der sozialwissenschaftlichen Subdisziplinen der "ethnic relations" und der "cultural studies" an britischen Universitäten zeigen, wurde migrationsbedingte Pluralität im öffentlichen Diskurs vielmehr in askriptiven bzw. primordialen Sozialkategorien wahrgenommen.³⁶⁰ Im Rahmen der "multi-ethnic and multicultural society", als welche die politischen und intellektuellen Eliten die britische Nation darstellten, blieben muslimische Minderheiten daher als solche weitgehend unsichtbar. Nur als ein Teilaspekt von Ethnizität fand Religion Beachtung. So erstreckte sich die Gesetzgebung des RRA, da Versuche der Berücksichtigung religiöser Diskriminierung 1976 gescheitert waren, ausschließlich auf Diskriminierung "on racial grounds", wobei dieser Begriff nach juristischer Definition die Kriterien der Hautfarbe, Rasse, Staatsangehörigkeit und der ethnischen bzw. nationalen Herkunft umfaßte.³⁶¹ Dies änderte sich nur scheinbar mit dem Präzedenzfall *Mandla*

³⁶⁰ Zum sozialwissenschaftlichen Diskurs über die "multi-ethnic and multicultural society" in dieser Phase vgl. exemplarisch Rex 1986: 119-135; zum Zensus von 1991 vgl. *Anhang I, Tabelle 4*. Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß diese "multikulturelle" Integrationspolitik in der Forschung kritisch beurteilt wurde; Asad beispielsweise deutete sie als eine Fortsetzung kolonialer Methoden der "indirect rule"; so z.B. Asad 1993: 248f.

³⁶¹ "In this Act, unless the context otherwise requires 'racial grounds' means any of the following grounds, namely colour, race, nationality or ethnic or national origins; 'racial groups' means a group of persons defined by reference to colour, race, nationality or ethnic or national origins (...)", RRA (1976) s 3(1), zitiert nach Walker / Reidman 1977: 165.

v Dowell Lee (1983), in dem das House of Lords das Verhalten eines Schulleiters, der einem jungen Sikh das Tragen seines Turbans auf dem Schulgelände verboten hatte, als Diskriminierung im Sinne des RRA einstuft.³⁶² Diese Entscheidung des House of Lords war im Rahmen des britischen Rechtssystems zwar insofern naheliegend, als seit dem Motor-Cycle Crash Helmets (Religious Exemption) Act von 1976 die religiöse Pflicht zum Tragen eines Turbans als hinreichender Grund für rechtliche Ausnahmeregelungen anerkannt war.³⁶³ Ausschlaggebend für die Entscheidung waren jedoch weniger Erwägungen zum Recht auf Religionsfreiheit, sondern vielmehr die Einstufung der Sikhs als einer "ethnic group" im Sinne des RRA, wobei dieser Begriff durch zwei Kriterien präzisiert wurde, nämlich eine gemeinsame Geschichte ("a long shared history") und eine eigene – oftmals auch an Religion geknüpfte – kulturelle Tradition. Im Unterschied zu Sikhs und Juden wurden Muslime jedoch von den Gerichten nicht oder nur bedingt als ethnische Gruppen klassifiziert. Im Fall *Nyazi v Rymans Ltd.* (1988) beispielsweise wurde eine Klage gegen einen Arbeitgeber, der seinen muslimischen Arbeitnehmern Sonderurlaub zur Einhaltung des *'id al-fitr*, dem Fest des Fastenbrechens am Ende des Ramadan, verweigert hatte, mit der Begründung abgewiesen, die Muslime gehörten unterschiedlichen regionalen und sprachlichen Gruppen an, es läge also keine Rassendiskriminierung vor.³⁶⁴ Nur in Fällen mittelbarer Diskriminierung, also wenn einer aufgrund ihrer religiösen Praktiken benachteiligten Personengruppe auch eine ethnische Identität zugeschrieben werden konnte, wurden muslimische Identitäten rechtlich relevant.

Wenngleich der Diskurs der "race relations" und des "multiculturalism" für religiöse Differenzen weitgehend unempfindlich war, plausibilisierte er doch die Art der von Muslimen erhobenen Anerkennungsforderungen. Diese konzentrierten sich weniger auf die Schaffung separater organisatorischer Sphären, als vielmehr auf Forderungen nach einer symbolischen Duldung religiöser Differenz sowie auf einen gleichberechtigten Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen und einen Abbau sozialer Ungleichheit. Wenngleich mit der Union of Muslim Organisations (UMO) bereits 1970 eine muslimische Dachorganisation ge-

³⁶² Vgl. dazu v.a. Poulter 1986: 185-186 sowie Vertovec 1996: 177.

³⁶³ Juristisch gesehen wird hier an die durch den Toleration Act von 1689 begründete Tradition rechtlicher Ausnahmeregelungen zum Schutz von Religionsfreiheit angeknüpft; vgl. Bradney 1993: 6.

³⁶⁴ "Muslims include people of many nations and colours, who speak many languages and whose only common denominator is religion and religious culture", zitiert nach Poulter 1997: 64.

schaffen worden war, erfolgte die politische Mobilisierung von Muslimen dabei primär auf lokaler Ebene.³⁶⁵ Fallstudien zu pakistanischen Vereinen aus jener Phase zeigen z.B., daß deren Aktivitäten sich, nach anfänglicher Fokussierung auf die Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen nach Pakistan, zunehmend auf den Aufbau einer Infrastruktur islamischer Religionsausübung sowie die Hilfestellung bei der Eingliederung in den Arbeits- und Bildungssektor konzentrierten.³⁶⁶ Gerade vor dem Hintergrund ihres kommunalpolitischen Einflusses in Stadtteilen mit hohen muslimischen Bevölkerungsanteilen konnten Muslime viele ihrer in diesem Kontext entstehenden Forderungen durchsetzen, so z.B. den Bau und die rechtliche Registrierung von Moscheen, die Errichtung muslimischer Friedhöfe, die Erlaubnis des Schächtens etc.³⁶⁷ Politische Praktiken multi-religiöser Inkorporation entstanden also zunächst auf lokaler Ebene unter direkter Beteiligung muslimischer Akteure, und nur wenn sich die hier entstehenden Konflikte nicht lösen ließen, wurden sie auf die zentrale staatliche Ebene transponiert.

Besonders anschaulich wird dieses Muster der Inkorporation des "transplantierten" Islam im Falle der Bildungspolitik.³⁶⁸ Die Rahmenbedingungen waren hier durch den Education Act von 1944 abgesteckt. Durch ihn hatten die christlichen Kirchen, die jüdischen und die privaten Stiftungen die Verantwortung für die schulische Erziehung an den Staat abgetreten, wobei ihnen im Gegenzug der Weiterbestand konfessioneller Privatschulen und die Einführung eines obligatorischen, im wesentlichen in der Vermittlung der christlichen Bibel bestehenden Religionsunterrichts sowie eines täglichen Schulgottesdiensts an staatlichen Schulen garantiert worden war.³⁶⁹ Der liberalen britischen Rechts-tradition folgend, wurde allerdings die Möglichkeit zur Befreiung vom Reli-

³⁶⁵ Daß es das liberale *polity*-Modell ist, welches die lokale Orientierung der Organisationsbildung unter Immigranten erklärt, betont Soysal 1994: 102-104. Zur Bedeutung der lokalen Ebene der politischen Mobilisierung von Muslimen vgl. Nielsen 1999:36-46

³⁶⁶ Vgl. dazu z.B. Joly 1995: 45-65.

³⁶⁷ Es bedurfte allerdings einer Beschwerde beim Secretary of State (1981), bis städtische Planungsbehörden einen flexibleren Umgang mit Moscheebauanträgen entwickelten. 1984 waren bereits 290 Moschee rechtlich registriert; vgl. Poulter 1986: 217.

³⁶⁸ Vgl. im folgenden v.a. die Analysen bei Joly 1995: 139-161; Dwyer / Meyer 1995: 43-46; Nielsen 1999: 47-67; Rath et al. 2001: 235-249.

³⁶⁹ Neben den staatlichen Schulen ("county schools" bzw. "grant-maintained schools") gibt es seither Privatschulen mit staatlicher Teilfinanzierung ("voluntary aided schools"), solche mit voller staatlicher Finanzierung ("voluntary controlled schools") und finanziell unabhängige Schulen ("independent schools"); vgl. zu den Rechtsgrundlagen Bradney 1993: 60-64. Von den etwa 4.500 staatlich finanzierten konfessionellen Privatschulen werden 99% von der Anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche kontrolliert; vgl. Cumper 1995: 381.

gionsunterricht und vom Schulgottesdienst eingeräumt.³⁷⁰ Die Kompetenz zur Formulierung der Curricula des Religionsunterrichts wurde einer lokalen Syllabus Conference zugesprochen, in der neben den Local Education Authorities und der Anglikanischen Kirche auch andere religiöse Gruppen vertreten sein konnten. Entsprechend bildeten sich seit den siebziger Jahren muslimische Elternvereinigungen, die ihre Interessen im Rahmen der lokalen Bildungspolitik durchzusetzen versuchten. Was den Religionsunterricht betrifft, war aufgrund der sinkenden Bindungen an die christlichen Kirchen seit den sechziger Jahren ein zunehmend offener Religionsunterricht praktiziert worden. Ganz auf der Linie dieses Trends einigten sich 1975 in Birmingham die beteiligten Akteure der Syllabus Conference, zu der auch das lokale Muslim Liaison Committee gehörte, auf die Einführung eines "multi-faith syllabus", der im wesentlichen als ein religionskundlich orientierter Unterricht konzipiert war.³⁷¹ Ebenfalls in Birmingham konnte das Muslim Liaison Committee im Rahmen von Verhandlungen zur lokalen Implementierung des RRA eine Liste von Forderungen gegenüber dem bildungspolitischen Ausschuß des Stadtrats durchsetzen.³⁷² 1986 verabschiedete dieser die "Guidelines on meeting the religious and cultural needs of Muslim pupils", in denen u.a. die Einrichtung von Gebetsräumen, der Respekt vor islamischen Kleidungsregeln und die Bereitstellung von *halal*- oder zumindest vegetarischen Schulmahlzeiten empfohlen wurde.³⁷³ Auch im Feld der Bildungspolitik entwickelten sich Praktiken multireligiöser Inkorporation also zunächst v.a. auf lokaler politischer Ebene.³⁷⁴

Gleichwohl schien sich ab Mitte der achtziger Jahren ein ähnlicher Trend der Bildungspolitik nun auch auf nationaler Ebene anzudeuten. Das wichtigste Zeugnis hierfür ist der Bericht "Education for All", den ein Ausschuß zur Verbesserung der Schulsituation ethnischer Minderheiten unter Leitung von Lord

³⁷⁰ Im Initialbericht zur Implementierung des ICCPR wird dies als eine Form der Umsetzung des Religionsfreiheitsartikels gedeutet; vgl. UN Doc. CCPR/C/1/Add.17 [18 August 1977].

³⁷¹ Vgl. dazu Rath et al. 2001: 238f.

³⁷² Zunächst hatte der konservativ dominierte City Council keine Initiativen zur Umsetzung des RRA ergriffen; erst nach kommunalpolitischen Erfolgen der Labour Party 1984 wurde ein "Race Relations and Equal Opportunities Committee" im City Council eingerichtet; vgl. Joly 1995: 97.

³⁷³ Vgl. dazu Joly 1995: 108-111, 146-159.

³⁷⁴ Vgl. Dwyer / Meyer 1995: 43. Vom HRC gefragt, welche Maßnahmen die Regierung ergriffen habe, die es Minderheiten ermögliche, ihre eigene Kultur zu pflegen (UN Doc. A/33/40 [1978], para. 211), antwortete der britische Vertreter entsprechend, diese bestünden in der finanziellen Unterstützung lokaler Verwaltungen zur allgemeinen Verbesserung des Schulangebots (ibid. 225).

Swann erstellt hatte und der im öffentlichen Diskurs auf breite Resonanz stieß.³⁷⁵ Dieser sogenannte "Swann Report" reflektiert zunächst die im öffentlichen Diskurs dominante Symbolisierung der britischen Nation als einer "multi-racial society" und eine entsprechende politische Theorie des Pluralismus:

"[...] A multi-racial society such as ours would in fact function most effectively and harmoniously on the basis of pluralism which enables, expects and encourages members of all ethnic groups, both minority and majority, to participate fully in shaping the society as a whole within a framework of commonly accepted values, practices and procedures, whilst also allowing and, where necessary, assisting the ethnic minority communities in maintaining their distinct ethnic identities within this common framework" (Swann Report: 5).

Neben einer Reihe von Vorschlägen zur multikulturellen Inkorporation ethnischer Minderheiten an staatlichen Schulen forderte der Ausschuß, die an vielen Schulen bereits anzutreffende Praxis eines überkonfessionellen und phänomenologisch ausgerichteten Religionskundeunterrichts nun auch gesetzlich zu bestätigen. Aufgabe der Vorbereitung junger britischer Bürger solle sein, "to enhance their understanding of a variety of religious beliefs and practices" (Swann Report: 466). Als Teil einer Gesetzesreform schlug der Swann Report darüber hinaus die Abschaffung des obligatorischen Religionsunterrichts, die Aufhebung der nunmehr unnötigen Befreiungsklausel und schließlich auch die allmähliche Abschaffung privater konfessioneller Schulen vor. Wenngleich die primären Sozialkategorien der Repräsentation von Pluralität weiterhin ethnische waren, hätte diese Reform, abgesehen von der mit ihr verbundenen Zentralisierung des Bildungswesens, eine Veränderung der religiösen Symbole nationaler Identität impliziert; insbesondere hätte sie die Bezüge auf die christliche Tradition der britischen Nation zugunsten der Idee religiöser Neutralität eingeebnet.³⁷⁶ Eine solche Reform war indessen im britischen Parlament nicht mehrheitsfähig und im übrigen aufgrund des Widerstands der Anglikanischen Kirche nicht durchsetzbar. Im Gegenteil, mit dem Education Reform Act von 1988 wurde erstmals gesetzlich festgelegt, daß der schulische Gottesdienst einen

³⁷⁵ Vgl. Lord Swann, *Education for All: The Report of the Committee of Inquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups*, London (HMSO), 1985, i.f. zitiert als Swann Report. Zu den Hintergründen und der Resonanz des Swann Reports vgl. Gouldbourne 1991: 212-214.

³⁷⁶ Aus diesem Grund war die Reaktion muslimischer Organisationen auf den Swann Report auch ambivalent; einerseits begrüßte man den Grundtenor des Programms, andererseits kritisierte man die Reduktion von "multiculturalism" auf ethnische Sozialkategorien und den säkularistischen Ansatz des Religionskundeunterrichts; vgl. Dwyer / Meyer 1995: 44.

allgemein christlichen Charakter haben müsse.³⁷⁷ Ferner wurden für den obligatorischen Religionsunterricht einheitliche Rahmenrichtlinien formuliert, zu denen u.a. die explizite Anforderung gehörte, er solle die Dominanz der christlichen Tradition wiedergeben.³⁷⁸ Indem ferner auch der Status der staatlich finanzierten konfessionellen Privatschulen ("voluntary-aided schools") bestätigt wurde, trug der Education Reform Act dazu bei, daß Muslime nun auch ihrerseits zunehmend die Einrichtung und Förderung eigener Schulen forderten. Zwar gingen Initiativen zur Gründung muslimischer Privatschulen bis in die siebziger Jahre zurück, und bereits 1983 hatte eine muslimische Grundschule in Brent, allerdings ohne Erfolg, um Anerkennung als "voluntary-aided school" er sucht.³⁷⁹ Erst Ende der achtziger Jahre entwickelte sich die Anerkennung muslimischer Privatschulen jedoch zu einem zentralen Anliegen muslimischer Forderungen – und einem zentralen Konfliktfeld des nationalen öffentlichen Diskurses.

Mit Blick auf die Inkorporation muslimischer Minderheiten in der Phase bis 1989 läßt sich festhalten, daß die Wahrnehmungs-, Interpretations- und Handlungsschemata der Praktiken sowohl der muslimischen Akteure als auch der politischen Eliten weitgehend vom Diskurs der "race relations" und den Leitideen einer "multicultural society" geprägt waren. Einerseits implizierte dies, daß religiöse Differenz als solche aus dem dominanten öffentlichen Diskurs ausgeklammert blieb, andererseits war mit der Implementierung des Gleichheitsgrundsatzes und des Diskriminierungsverbots durch den RRA der Weg für weitergehende Anerkennungsforderungen von Muslimen vorgezeichnet. Mit entsprechenden Forderungen nach einer staatlichen Sanktionierung religiöser Diskriminierung konnten sie sich durchaus auf die Normentwicklung im globalen Menschenrechtsdiskurs stützen. Im Rahmen der Diskussion zur staatlichen Umsetzung des Diskriminierungsverbots nach Art. 26 ICCPR fragten Mitglieder des Menschenrechtsausschusses z.B. 1985, "whether minorities,

³⁷⁷ Als "wholly or mainly of a broadly Christian character" wird ein Gottesdienst dann verstanden, wenn "it reflects the broad traditions of Christian belief without being distinctive of any particular Christian denomination", Education Act s 7(2), hier zitiert nach Bradney 1993: 65, dort auch weitere Details; vgl. dazu auch Beckford 1999: 31.

³⁷⁸ Der Religionsunterricht, so heißt es, solle "reflect the fact that religious traditions in Great Britain are in the main Christian, while taking account of the teaching and the practices of other principal religions represented in Great Britain", Education Act s 8(3).

³⁷⁹ Nachdem ein erster vergeblicher Versuch der Gründung einer muslimischen Privatschule 1974 in Reaktion auf die Einführung des koedukativen Sportunterrichts erfolgt war, richtete ein von der UMO eingerichteter National Muslim Education Council of the UK ein erstes privates Internat auf Sekundarstufe in Coventry ein, gefolgt 1982 von einem Mädchen-gymnasium; vgl. dazu Rath et al.: 2001: 240f.

particularly Muslims, were free to practice their religion without encountering difficulties".³⁸⁰ Der Repräsentant des Vereinigten Königreichs antwortete hier noch, es gebe keine systematische religiöse Diskriminierung und die Regierung würde sich vielmehr auf die Bekämpfung der Rassendiskriminierung konzentrieren.³⁸¹ Nach 1989 sollte sich diese Situation grundlegend ändern. Nachdem multireligiöse Inkorporationsmuster zunächst auf die lokale Ebene beschränkt blieben und auf nationaler Ebene vielmehr die symbolischen Grenzen nationaler Identität markiert worden waren, entstanden zunehmend Forderungen nach einer Anerkennung separater organisatorischer Räume für Muslime.³⁸² Die Voraussetzungen dafür, daß die politische Bedeutung von "Religion" im "säkularen" Staat nunmehr zu einem zentralen Konfliktgegenstand öffentlicher Diskurse wurde, waren jedoch bereits vorher geschaffen worden.

4.1.2. Re-Institutionalisierung des *establishment*

Den Auftakt öffentlicher Kontroversen um die politische Bedeutung von "Religion" markierten die Reaktionen auf die Veröffentlichung von Salman Rushdies Roman *The Satanic Verses* in den Jahren 1988/89.³⁸³ Nachdem das britische Verlagshaus Penguin das Buch am 26. September 1988 publiziert hatte, regte sich in islamischen Öffentlichkeiten außerhalb Großbritanniens ein starker Protest gegen die – so der Vorwurf – blasphemische Darstellung des Propheten Mohammed, ein Protest, der zuerst in Indien (5.10.1988), dann auch in etlichen anderen muslimischen und einigen nicht-muslimischen Ländern zum Verbot des Romans führte.³⁸⁴ Die *fatwa* des Ayatollah Khomeini vom 14. Februar 1989 ließ die Affäre schließlich zu einem weltpolitischen Ereignis werden, in dessen Folge nicht nur die diplomatischen Beziehungen zwischen europäischen und nordamerikanischen Staaten und dem Iran eingefroren, sondern sich auch die

³⁸⁰ UN Doc. A/40/40 [1985], para. 541.

³⁸¹ UN Doc. A/40/40 [1985], para. 547.

³⁸² Ähnlich konstatiert Vertovec, daß der britische "multiculturalism" in seinen nicht-intendierten Konsequenzen dazu beitrug, daß Muslime zunehmend "separatistische" Forderungen stellten; vgl. Vertovec 1996: 183.

³⁸³ Zur Dokumentation der Rushdie-Affäre vgl. Appignanesi / Maitland 1989; vgl. auch Modood 1990 und 1992; Bradney 1993: 85-91; Lewis 1994: 153-160; Joly 1995: 18-20; Davie 2000: 126-130.

³⁸⁴ Verboten wurde der Roman in Pakistan, Saudi-Arabien, Ägypten, Somalia, Bangladesch, Sudan, Malaysia, Indonesien und Qatar, sowie in China, Südafrika und Sri-Lanka; vgl. Appignanesi / Maitland 1989: 36. Die transnationale Dimension der Rushdie-Affäre betont v.a. Joppke 1999a: 250-255.

symbolischen Grenzen zwischen dem "Westen" und dem "Islam" bzw. liberaler Demokratie und Religion verfestigten.³⁸⁵

Unter dem Eindruck des Verbots der *Satanic Verses* in Indien, forderten am 28. Oktober 1988 auch britische Muslime, insbesondere das in diesem Zusammenhang eigens in London gegründete United Kingdom Action Committee on Islamic Affairs (UKACIA), die britische Regierung auf, die Verbreitung des Romans zu unterbinden.³⁸⁶ Nachdem dies mit dem Verweis auf das Recht auf Meinungsfreiheit abgelehnt worden war, organisierten einige Muslime unter maßgeblicher Beteiligung des Bradford Council of Mosques eine Reihe öffentlicher Protestaktionen und Demonstrationen, in deren Zusammenhang auch Exemplare des Buches verbrannt wurden – was die mediale Wahrnehmung der Affäre als eines Beispiels von islamischem Fundamentalismus nur verstärkte.³⁸⁷ Die Rezeption der Affäre unter westlichen Intellektuellen bzw. in der politischen Philosophie erfolgte vorwiegend im kulturellen Idiom der Menschenrechte, wobei die Gegenüberstellung des universalistischen Rechts auf Meinungsfreiheit und der Intoleranz partikularistischer religiöser Überzeugungen akzentuiert wurde. Rushdie selbst berief sich mehrfach, z.B. in seinem offenen Brief an den indischen Premierminister Rajiv Gandhi, auf das Recht auf Meinungsfreiheit als der normativen Basis einer jeden demokratischen Gesellschaft.³⁸⁸ Doch nicht nur ist, wie v.a. der Anthropologe Talal Asad (1993: 239-268) in einer hellsichtigen Diskursanalyse der Rushdie-Kontroverse betont hat, diese Verteidigung des Rechts auf Meinungsfreiheit weniger "säkular", als sie zu sein vorgibt. Die in der Affäre hervortretenden normativen Fragen sind durchaus komplexer als ein Rechtsgüterkonflikt zwischen dem Recht auf Meinungsfreiheit und dem Recht auf Religionsfreiheit. Ein Anliegen des UKACIA, das sich ausdrücklich von der *fatwa* des Ayatollah distanziert hatte, war nämlich neben einer Reform des RRA v.a. die Gleichbehandlung des Islam in der Anwendung des britischen Blasphemierechts, bezog sich also selbst auf das Gleichheitsprinzip der Menschen-

³⁸⁵ Vgl. Appignanesi / Maitland 1989: 127.

³⁸⁶ Zur Gründung des UKACIA, das durchaus unterschiedliche muslimische Gruppen in Großbritannien repräsentierte, vgl. Lewis 1994: 161f., Nielsen 1999: 45.

³⁸⁷ Vgl. dazu Lewis 1994: 158.

³⁸⁸ "The right to freedom of expression is at the very foundation of any democratic society"; für Rushdie ist die Frage des Buchverbots daher eine Grundsatzentscheidung über das politische Ordnungsmodell Indiens: "Is it to be an open, or a repressive society?", vgl. in Appignanesi / Maitland 1989: 42-45.

rechte, allerdings im Kontext der institutionellen Logik von Religionspolitik des britischen Nationalstaats.³⁸⁹

Aufschlußreich für die öffentlichen Reaktionen auf diese Forderung sind insbesondere die Diskursbeiträge der britischen Regierung, die die Rushdie-Kontroverse zum Anlaß nahm, ihre grundsätzliche Position zur "Integration" von Muslimen in Großbritannien zu äußern. Nachdem Douglas Hurd, damaliger Home Secretary, bereits am 25. Februar 1989 zu den in der Birmingham Central Mosque versammelten Muslimen über den "mainstream of British life" gesprochen hatte,³⁹⁰ betonte sein Stellvertreter John Patten in einem auf den 4. Juli 1989 datierten offenen Brief an Iqbal Sacranie, den Vertreter des UKACIA, der britische Staat würde "kulturelle" Differenzen, wie sie durch die Immigration nach 1945 entstanden seien, prinzipiell anerkennen und sogar als Bereicherung der britischen Gesellschaft sehen.³⁹¹ Auf die muslimische Kritik an der Fixierung des RRA auf "Ethnizität" bzw. "Rasse" und auf die Forderung nach einer Gleichbehandlung von Islam und Anglikanischer Kirche im Blasphemiegesetz reagierte Patten jedoch mit einer paternalistischen Belehrung über die Grundlagen der Gemeinschaft britischer Staatsbürger und die zu erfüllenden Bedingungen zur Einbeziehung in jene Gemeinschaft. So müsse es beispielsweise für die erfolgreiche "Integration" ethnischer Minderheiten – und so auch der Muslime – Begrenzungen von Differenz geben: "Modern Britain has plenty of room for diversity and variety. But there cannot be room for separation and segregation" (Patten Letter: 84). Patten interpretiert die Forderung nach einer Erweiterung des Rechtsschutzes vor Blasphemie also als Ausdruck separatistischer Tendenzen, der durch den semantischen Gegensatz zwischen der Religion des Islam und den Rechten und Pflichten britischer Bürger noch verstärkt wird:

"Of course, British children should be brought up faithful in the religion of Islam and well-versed in the Holy Koran according to the wishes of their parents. But if they are also to make the most of their lives and opportunities as British citizens, then they must also have a clear understanding of British democratic processes, of its laws, the system of Government and the history that lies behind them, and indeed of their own rights and responsibilities." (Patten Letter: 85).

³⁸⁹ Zu den komplexen Zusammenhängen der Debatte um Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit und Gleichheit vgl. z.B. die von der CRE initiierte Diskussion in Commission for Racial Equality, *Free Speech. Report of a seminar organised by the Commission for Racial Equality and the Policy Studies Institute*, London, 1990.

³⁹⁰ Vgl. Appignanesi / Maitland 1989: 134f.

³⁹¹ Der "Letter of 4 July 1989 from Mr John Patten, Minister of State at the Home Office, to a number of leading British Muslims" (i.f. zitiert als "Patten Letter") findet sich in: Commission on Racial Equality, *Law, Blasphemy and the Multi-Faith Society*, London 1990: 84-87.

Die wichtigsten Bedingungen für die Einbeziehung in die Nation seien, so Patten, der Respekt vor der "rule of law" und dem Recht auf freie Meinungsäußerung. Doch ebenso scheint dazu – das ist schließlich der Fluchtpunkt der Argumentation – der Respekt vor dem bestehenden Blasphemierecht zu gehören. Anders als beispielsweise der Archbishop von Canterbury, Robert Runcie, der bei aller Verurteilung der *fatwa* doch Verständnis für die Forderung der Muslime zeigte,³⁹² lehnt Patten jegliche Gesetzesrevision mit dem Argument ab, daß dies Probleme der Definition von Blasphemie und einen Sturm von Klagen hervorrufen würde. Die Adressaten des Briefes werden daher gebeten zu verstehen,

"[...] how divisive and how damaging such litigation might be, and how inappropriate our legal mechanisms are for dealing with matters of faith and individual belief. Indeed, the Christian faith, no longer relies on it, preferring to recognise that the strength of their own belief is the best armour against mockers and blasphemers. The important principle, and the only one which Government and the law can realistically protect, is that individuals should be free to choose their own faith and to worship without interference, in an atmosphere of mutual respect and toleration." (Patten Letter: 87).

Der muslimischen Forderung nach einer Reform des Blasphemiegesetzes begegnet Patten also mit einem doppelten Argument: Einerseits seien rechtliche Mechanismen prinzipiell für den öffentlichen Umgang mit individuellem Glauben ungeeignet, und andererseits bedürften religiöse Überzeugungen, wie das Beispiel des christlichen Glaubens zeige (sic!), keiner rechtlichen Absicherung. Eine solche Argumentation verteidigt gewissermaßen mit Rekurs auf die Ideen einer säkularen Rechtsordnung die Identität einer christlich fundierten Nation und steht damit ganz in der Tradition des klassischen kolonialen Diskurses.

Während Pattens Diskursbeitrag sehr prägnant den Einfluß der Kombination eines liberalen *polity*-Modells mit protestantisch-christlich geprägten Symbolen nationaler Identität sowie einem Kontinuitätsnarrativ der Säkularisierung widerspiegelt, deutet die Entwicklung seitdem auf eine allmähliche Veränderung dieser für Großbritannien charakteristischen institutionellen Logik von Religionspolitik hin. Die Einführung religiöser Kategorien in den Zensus von 2001, wie sie sowohl christliche als auch muslimische Organisationen und interreligiöse Netzwerke gefordert hatten, markiert die angewachsene Bedeutung religiöser Sozialattribute im öffentlichen Diskurs besonders deutlich. Zunächst aber trug

³⁹² "I understand their feelings and I firmly believe that offence to the religious beliefs of the followers of Islam or any other faith is quite as wrong as offence to the religious beliefs of Christians", zitiert nach Appignanesi / Maitland 1989: 124.

die Rushdie-Affäre v.a. zu einer politischen Mobilisierung von Muslimen auf nationaler Ebene bei, die sich in der Gründung der Islamic Party und des Muslim Parliament, zwei eher orthodox ausgerichteten und weniger einflußreichen islamischen Organisationen, ebenso niederschlug wie in den Aktivitäten des moderaten UKACIA, das nunmehr direkt mit der britischen Regierung in Verhandlungen über muslimische Anerkennungsforderungen trat. Nachdem 1997 aus dieser Organisation der Muslim Council of Britain (MCB) hervorgegangen war, der sich zwar nur bedingt auf eine breite Unterstützung lokaler Moscheevereine und muslimischer Dachverbände stützen konnte, gleichwohl aber die Wahlen von 1997 und 2001 mit einer breiten öffentlichen Kampagne zur Artikulation muslimischer politischer Interessen begleitete, läßt sich von einer weitgehenden Routinisierung der Kontakte zwischen muslimischen Minderheiten und dem britischem Staat sprechen.³⁹³ So wirkte die Rushdie-Affäre als Katalysator der Formulierung muslimischer Anerkennungsforderungen, die sich einerseits auf die Einbeziehung des Islam in die zentralen Symbole nationaler Identität und andererseits auf die Schaffung separater organisatorischer Sphären konzentrierten.³⁹⁴ Die wichtigsten religionspolitischen Forderungen des dermaßen transformierten Islam, die – teils direkt, teils vermittelt über die CRE – an die britische Regierung herangetragen wurden, waren dabei die Gründung muslimischer Privatschulen mit staatlicher Finanzierung, die Einführung einer Gesetzgebung zur religiöser Diskriminierung sowie die Reform des Systems des *establishment* der Anglikanischen Kirche, Forderungen, die sich in jeweils charakteristischer Art und Weise auf die in der *world polity* institutionalisierten Repertoires der Kritik stützen konnten.³⁹⁵

Die Schaffung neuer und v.a. die Anerkennung der ca. 20 bereits gegründeten muslimischen Privatschulen als "voluntary-aided schools" war Anfang der neunziger Jahre eine zentrale, sowohl vom Muslim Parliament als auch vom UKACIA erhobene und öffentlich äußerst kontrovers debattierte Forderung.³⁹⁶

³⁹³ Zur Wahlkampagne des MCB vgl. Muslim Council of Britain, "Electing to Listen. Promoting policies for British Muslims", Middlesex 2000; zur sonstigen Lobbyarbeit dieser Organisation vgl. z.B. Muslim Council of Britain, "The Common Good", Vol. 1 / No. 1, 1999. Nach seiner Wahl wandte sich Tony Blair an den MCB und unterstrich, daß die Regierung mit den Muslimen gemeinsame Werte teile, etwa die Konzepte des *zakat* und der Rassengleichheit; vgl. Khan 2000: 40.

³⁹⁴ Zur Bedeutung religiöser Identifikation unter Immigranten in den neunziger Jahren vgl. *Anhang II, Tabelle 6*.

³⁹⁵ Eine weitere, v.a. im Muslim Manifesto von 1990 erhobene Forderung betraf die Anerkennung religiöser Autonomie im Familienrecht; vgl. Bradney 1993: 51.

³⁹⁶ Vgl. Muslim Parliament, "White Paper on Muslim Education in Great Britain", London 1992; UK Action Committee on Islamic Affairs, "Muslims and the law in multi-faith

Ihren Höhepunkt erreichte diese Diskussion, als der bereits 1983 gestellte Antrag der Islamia Primary School in Brent auf finanzielle staatliche Unterstützung nach mehrfachen Anläufen 1993 erneut vom Department of Science and Education, zu diesem Zeitpunkt unter der Leitung von John Patten, abgelehnt wurde, und dies obwohl der High Court die vorherige Ablehnung 1992 als "manifest unfairness" beurteilt hatte.³⁹⁷ Im öffentlichen Diskurs wurde die muslimische Forderung sowohl von Konservativen als auch von Teilen der Labour Party mit einem Argument abgelehnt, das bereits seit den siebziger Jahren v.a. von der National Secular Society gegen die Einrichtung muslimischer Privatschulen vorgebracht worden war, nämlich daß sie die Gefahr des "sectarianism" und einer Segregation ethnischer Minderheiten bergen würden. Im Kontext eines pluralistisch organisierten Schulsystems mit einer Vielzahl privater konfessioneller Schulen war dies Argument indessen nur schwer zu halten. Mit dem Hinweis auf die Normen der Gleichheit und der Nichtdiskriminierung unterstützten daher andere Vertreter der Labour Party sowie der christlichen Kirchen die Forderungen der Muslime.³⁹⁸ Eine vermittelnde Position nahm die CRE ein, die sich nach der Rushdie-Affäre mehrfach intensiv mit dem Problem religiöser Pluralität befaßt hatte und sich in diesem Zusammenhang für eine Wiederaufnahme von Ideen des Swann Reports, also der Einführung eines multireligiösen Curriculums einsetzte.³⁹⁹ Erst nach mehrjährigen Konflikten, der Gründung einer Allianz muslimischer, christlicher und jüdischer Schulen (New Faith Schools), der Androhung einer Verweigerung muslimischer Wahlstimmen gegenüber der Labour Party und einer erneuten Klage wurde 1998 zwei muslimischen Privatschulen, darunter der Islamia Primary School in Brent, sowie drei jüdischen Privatschulen der Status der "grant-maintained schools" zugesprochen.⁴⁰⁰

Britain. Need for reform" (Memorandum submitted by the UKACIA to the Home Secretary of the UK), London 1993, 4-6.

³⁹⁷ Vgl. die inhaltsanalytische Studie zu den britischen Pressedebatten um muslimische Privatschulen bei Molokotos-Lieberman 2000; vgl. auch Dwyer / Meyer 1995: 45f.; Rath et al. 2001: 240ff.; zu den juristischen Aspekten der Diskussion vgl. Bradney 1993:66-73.

³⁹⁸ Auch innerhalb des HRC wurde die Möglichkeit erwogen, daß die Ablehnung muslimischer Privatschulen zwar nicht als Verletzung von Art. 18(4), wohl aber von Art. 26 ICCPR gewertet werden können; vgl. Cumper 1995: 380-383, 389.

³⁹⁹ Vgl. Commission for Racial Equality, *Schools of Faith. Religious Schools in a Multicultural Society*, London 1990. Die Regierung allerdings beharrte auf der christlichen Orientierung des Religionsunterrichts; vgl. Rath et al. 2001: 237.

⁴⁰⁰ Als "grant-maintained schools" werden im Unterschied zu "voluntary-aided schools" seit dem Education Reform Act von 1988 solche Privatschulen bezeichnet, denen finanzielle Unterstützung nicht kommunal, sondern direkt vom Erziehungsministerium zugute kommt.

Während dieser allmähliche Prozeß der organisatorischen Inkorporation muslimischer Minderheiten in das staatliche Bildungssystem bei Anerkennung ihrer religiösen Autonomie noch weitgehend der institutionellen Logik britischer Religionspolitik entsprach, implizierten andere Forderungen teils weitreichende Gesetzesrevisionen. Dies galt z.B. für die unter dem Eindruck der Rushdie-Affäre entstandenen Vorschläge zur Reform des RRA und zur Einführung eines gesetzlichen Verbots religiöser Diskriminierung.⁴⁰¹ Als die CRE im Rahmen ihrer zweiten turnusmäßigen Überprüfung des RRA von 1992 auch Konsultationen mit muslimischen Organisationen abhielt, sprach sich insbesondere das UKACIA für gesetzgeberische Maßnahmen zum Verbot religiöser Diskriminierung aus. Die Begründung dieser Forderung nimmt dabei sowohl auf die Semantik des britischen Diskurses des "multiculturalism" Bezug, kritisiert deren Fokussierung auf ethnische Kategorien aber gestützt auf den globalen Menschenrechtsdiskurs:

"We believe that Britain can only attain a socially cohesive and genuinely pluralistic society if we adopt the standards of international law and free ourselves from all forms of discrimination. A race relations approach to dealing with discrimination in a multi-cultural and multi-faith society overlooks the multi-ethnic character of the major religions. Defining discrimination in terms of race ignores the religious dimensions of contemporary discrimination."⁴⁰²

Unter Bezugnahme auf die Diskriminierungsverbote des ICCPR und der ECHR sowie auf Art. 4 der UN CONVENTION ON THE ELIMINATION OF ALL FORMS OF INTOLERANCE AND OF DISCRIMINATION BASED ON RELIGION OR BELIEF (vgl. 3.2.2.) wird gefordert, die rechtlichen Regelungen im Bereich der "race relations" auch auf religiöse Diskriminierung anzuwenden sowie ein Verbot der Agitation zu religiösem Haß zu erlassen. Die CRE griff diese Forderung positiv auf und stellte gegenüber dem Home Office fest, daß religiöse Diskriminierung nur unzureichend durch den RRA sanktioniert werde, dies aber mit Blick auf die Erfüllung der von Großbritannien unterzeichneten internationalen Menschenrechtsstandards erforderlich sei.⁴⁰³ Die CRE empfiehlt daher "[...] that a specific law against incitement to religious hatred should be introduced and a law against

⁴⁰¹ Vgl. dazu Modood 1993.

⁴⁰² UK Action Committee on Islamic Affairs, "Muslims and the law in multi-faith Britain. Need for reform" (Memorandum submitted by the UKACIA to the Home Secretary of the UK), London 1993, 14f. Zu diesem Argumentationsmuster vgl. auch Modood 1994.

⁴⁰³ Vgl. Commission for Racial Equality, *Second Review of the Race Relations Act 1976*. London, 1992, 26f., 77-80.

religious discrimination should be given further serious consideration".⁴⁰⁴ Normativer Druck in dieser Richtung erfolgte auch von weltgesellschaftlicher Ebene. So trat das HRC mit der britischen Regierung in Dialog über die Religionsfreiheit ethnischer Minderheiten.⁴⁰⁵ Hier wie auch im Kontext der Diskussion des Staatenberichts zur Implementierung der ICERD, in der ebenfalls das Problem religiöser Diskriminierung angesprochen wurde, berief sich die Regierung wiederholt darauf, daß die Regelungen des RRA für die Bekämpfung von Diskriminierung hinreichend seien.⁴⁰⁶ Trotz dieses beträchtlichen normativen Drucks reagierte die britische Regierung zunächst zurückhaltend auf die muslimischen Forderungen. Erst 2001, nachdem der Runnymede Trust eine öffentlich breit rezipierte Studie zu Islamophobie veröffentlicht hatte und ferner der Zwang zur Umsetzung neuer EU-Richtlinien zur Anti-Diskriminierungspolitik gestiegen war (vgl. 4.4.2.), wurde das Thema religiöser Diskriminierung vom Home Office aufgegriffen.⁴⁰⁷

Weit tiefgreifender als die Forderungen nach Schutz vor Diskriminierung, die, wenngleich sie neue gesetzliche Regelungen erforderten, nicht die institu-

⁴⁰⁴ Ibid., 77. Das Gesetz zum Verbot von religiösem Haß wurde als Implementierung von Art. 20(2) ICCPR verstanden: "Jedes Eintreten für nationalen, rassischen oder religiösen Haß, durch das zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt aufgestachelt wird, wird durch Gesetz verboten".

⁴⁰⁵ In Reaktion auf die Befürchtung des HRC, "que les minorités raciales se heurtent à des difficultés lorsqu'elles souhaitent pratiquer leur religion", antwortet der britische diplomatische Vertreter, insgesamt würden die Bestimmungen von Art. 18 hinreichend beachtet; Probleme muslimischer Praktiken am Arbeitsplatz seien z.B. durch die Gewährleistung flexibler Arbeitszeiten gelöst; vgl. UN Doc. CCPR/C/58/Add. 6 [6 March 1990], para 244. Ferner verweist er auf den Education Act von 1988, der das Privatschulwesen regelt und Kriterien für Anerkennung von Privatschulen aufstelle (ibid., para. 246) und erläutert die besondere Situation des schulischen Religionsunterrichts (248-250). Das HRC äußert dagegen weiterhin "concern about the level of support offered for the protection of ethnic cultural and ethnic diversity within the United Kingdom"; vgl. UN Doc. CCPR/C/79/Add.55 [27 July 1995], para. 4.

⁴⁰⁶ Der Staatenbericht verweist darauf, daß, wie die Anerkennung von Sikhs und Juden als ethnischen Gruppen und die Feststellung einer "indirect discrimination" gegenüber Muslimen in zwei Rechtsfällen zeige, der RRA eine hinreichende rechtliche Grundlage der Antidiskriminierungspolitik darstelle; vgl. UN Doc. CERD/C/299/Add. 9 [2 December 1996]: paras. 61-65; daß auch nach Art. 27 ICCPR eine Gesetzgebung gegen religiöse Diskriminierung in Großbritannien erforderlich sein könnte, betont Thornberry 1995b: 625.

⁴⁰⁷ Vgl. dazu Home Office Research Study 21, "Tackling religious discrimination: practical implications for policy-makers and legislators", by Bob Hepple and Tufyal Choudhury, London 2001. Bereits ein Jahr zuvor hatte die Regierung gegenüber dem HRC darauf hingewiesen, sie prüfe, ob eine Gesetzgebung zum Schutz vor religiöser Diskriminierung, wie sie v.a. von muslimischen Gruppen gefordert werde, erforderlich sei; vgl. UN Doc. CCPR/C/UK/99/5 [11 April 2000], paras. 81-83; zur Diskussion über "Islamophobia" bzw. "anti-Muslimism" vgl. Halliday 1999: v.a. 898.

tionelle Logik britischer Religionspolitik als solche in Frage stellten, waren die ausgehend von der Rushdie-Affäre entstandenen Kontroversen um das *establishment* der Anglikanischen Kirche. Nachdem 1991 auch gerichtlich bestätigt worden war, daß das englische Recht nur das Christentum vor blasphemischen Äußerungen schützte, wurden die Aporien des historisch gewachsenen institutionellen Arrangements von *Church and State* vollends offensichtlich.⁴⁰⁸ Im öffentlichen Diskurs bildeten sich dazu nun v.a. drei Argumentationsfiguren heraus. Eine erste, meist mit relativ geringem Begründungsaufwand vertretene Position bestand in der einfachen Erhaltung des Status Quo, so wie dies beispielsweise Patten in seinem bereits zitierten Brief nahelegte. Die zweite Argumentationsfigur ging von der Annahme aus, das Recht auf Religionsfreiheit könne nur in einem "säkularen" Staat garantiert werden, das Blasphemiegesetz sowie andere Bestandteile des *establishment* der Anglikanischen Kirche, z.B. die Vertretung von Bischöfen im House of Lords, müsse also abgeschafft werden.⁴⁰⁹ Außer von einigen Parteimitgliedern der Liberal Democrats und der Labour Party, juristischen Professionsvereinigungen sowie einigen Vertretern der Anglikanischen Kirche wurde dieser sogenannte "disestablishmentarianism" v.a. von den intellektuellen Protagonisten des britischen "multiculturalism" vertreten; sie argumentierten, daß die Gleichheit ethnischer Minderheiten nur durch den "secularism", also den Ausschluß von Religion aus der öffentlichen Sphäre zu erreichen sei.⁴¹⁰ Aufschlußreich für die veränderten Diskurskonstellationen im Bereich der britischen Religionspolitik ist v.a. aber eine dritte Argumentationsfigur, die in unterschiedlichen Varianten von Bhiku Parekh, damals *deputy chair* der CRE, Tariq Modood, dem Leiter des Policy Studies Institutes, das die regelmäßigen Surveys zur Lage ethnischer Minderheiten in Großbritannien durchführt, und Vertretern der meisten Konfessionen artikuliert wurde. Sie betonten, daß ein strikter "secularism" eine systematische Benachteiligung solcher Minderheiten bedeute, deren Identität sich primär durch den Bezug auf eine religiöse Tradition konstituiere, und daß daher die öffentliche Bedeutung

⁴⁰⁸ Zum Urteil in *R. v Chief of Metropolitan Magistrate ex parte Choudhury* vgl. Bradney 1993: 87.

⁴⁰⁹ Eine "abolition without replacement of the following common law offences – (a) blasphemy and blasphemous libel; and (b) the offences, in so far as they exist, of disturbing a religious service or religious devotions and striking a person in a church or churchyard" war bereits die Empfehlung der Law Commission, die sich 1981 mit der Materie befaßt hatte; hier zitiert nach Commission for Racial Equality, *Law, Blasphemy and the Multi-Faith Society*, 73; ähnlich im juristischen Urteil auch Bradney 1993: 97.

⁴¹⁰ Dies war z.B. die Position der politischen Philosophin Anne Phillips (1997), ansonsten durchaus eine Vertreterin von Gruppenrechten; vgl. Phillips 1995.

von Religion präsent gehalten, aber pluralisiert werden müsse.⁴¹¹ Ein solcher "multi-faithism" war im wesentlichen auch die Forderung der muslimischen *'ulama*, die sich für eine Pluralisierung des *establishment*-Systems oder, sollte dies politisch nicht durchsetzbar sein, den Fortbestand des gegenwärtigen *establishment* einsetzten, da hierin zumindest die prinzipielle Bedeutung von Religion in der öffentlichen Sphäre anerkannt werde.⁴¹² Charakteristisch für den britischen Fall ist nun, daß gerade die dritte der genannten Argumentationsfiguren für die Entwicklung politischer Praktiken maßgeblich gewesen ist. So wurde in der Reform des House of Lords zwar die Zahl der *ex officio*-Sitze anglikanischer Bischöfe reduziert, aufgrund der öffentlichen Bedeutung von Religion aber nicht abgeschafft; und obwohl sich die Regierung gegen eine quotierte Repräsentation anderer Religionsgemeinschaften wandte, betonte sie, bei der Ernennung neuer Mitglieder des House of Lords sollten die nicht-anglikanischen Glaubensgemeinschaften angemessen berücksichtigt werden.⁴¹³ Einen weiteren Schritt zu einem Pluralismus anerkannter Religionen bedeutete auch der Human Rights Act von 1998, durch den die ECHR in binnenstaatliches Recht überführt wurde und in dem festgelegt wurde, daß sich Religionsfreiheit nach Art. 8 ECHR auch auf religiöse Organisationen zu beziehen habe.⁴¹⁴

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die Inkorporation britischer Muslime weitgehend der für Großbritannien charakteristischen institutionellen Logik der Religionspolitik gefolgt ist. Im Blick auf die symbolische Inkorporation bedeutet dies zunächst, daß aufgrund der im *establishment* der Anglikanischen Kirche artikulierten protestantisch-christlichen Prägung nationaler Identitätssymbole der Zugang von Muslimen zu zentralen institutionellen Sphären, so z.B. dem Erziehungssystem oder auch der Gefängnisseelsorge,⁴¹⁵ bis heute erschwert ist. Trotz der vielfachen Kritik am Blasphemiegesetz, die auch der UN Menschenrechtsausschuß gegenüber der britischen Regierung äußerte,⁴¹⁶ ist eine Pluralisie-

⁴¹¹ Vgl. dazu Parekh 1997; Modood 1994 und zur Debatte Modood 1997.

⁴¹² So z.B. in Anlehnung an eine ähnliche Position des Chief Rabbi Jonathan Sacks der Diskursbeitrag von Rosser-Owen 1997.

⁴¹³ Vgl. Government White Paper, "The House of Lords. Completing the Reform", Presented to the Parliament by the Prime Minister, By Command of Her Majesty, 7 November 2001, para. 83-85. Zur Diskussion der religionspolitischen Aspekte der Reform des House of Lords vgl. Davie 1999.

⁴¹⁴ Vgl. dazu Human Rights Act (1998) s 13.

⁴¹⁵ Vgl. zu religiöser Pluralität in Gefängnissen Beckford 1998.

⁴¹⁶ Auf die Fragen, "pourquoi les lois britanniques relatives au blasphème ne s'appliquaient qu'au christianisme; si la distinction entre l'Eglise d'Angleterre et les autres églises était objective et raisonnable; et quels obstacles s'opposaient à une totale séparation de l'Eglise et

rung von Symbolen nationaler Identität nur ansatzweise zu erkennen. Durchaus positiv wurde indessen auf symbolische Anerkennungsforderungen nach Duldung religiöser Differenz reagiert. Vor allem aber läßt die organisatorische Inkorporation eine Reihe pluralistischer Elemente erkennen, die sich teilweise aus der dezentralisierten Organisation der britischen *polity* erklären, die aber, wie die Kontroverse um die institutionelle Verankerung eines religiösen Pluralismus zeigt, gleichzeitig um korporative Elemente ergänzt werden. Die damit einhergehende Re-Institutionalisierung von Religionspolitik erfolgt insbesondere in Reaktion auf solche Anerkennungsforderungen muslimischer Minderheiten, die sich auf die Repertoires der Kritik des globalen Menschenrechtsdiskurses stützen – und solche sind für die Identitätspolitik von Muslimen in Großbritannien von hoher Bedeutung.⁴¹⁷

Unter dem Einfluß der in der *world polity* erfolgenden Differenzierung von nationaler Identität und Rechten, der v.a. durch den von muslimischen Trägergruppen vermittelten normativen Druck verläuft, werden in Großbritannien symbolische und organisatorische Inkorporation teilweise voneinander entkoppelt. Gleichzeitig entfaltet der globale Menschenrechtsdiskurs im Kontext der institutionellen Logik britischer Religionspolitik aber spezifische Wirkungen. Zunehmend wird Religionspolitik hier zu einem Feld nicht nur zivilgesellschaftlicher, sondern auch zentraler staatlicher Diskurse und Praktiken. Eine ähnliche Re-Institutionalisierung von Religionspolitik hat sich nun, von dem genau entgegengesetzten Pol kommend, auch in Frankreich vollzogen.

4.2. Islam und französische Religionspolitik

Blickt man aus einer britischen Perspektive auf die Situation der muslimischen Immigranten in Frankreich, so könnte man die dortige Religionspolitik für "illiberal" halten, da sie die Freiheitsrechte des Individuums im Bereich der Reli-

l'Etat", antwortet der britische Repräsentant, eine Gesetzesänderung sei nicht konsensfähig; im übrigen würde das Gesetz dem Art. 18 ICCPR nicht widersprechen; vgl. A/46/40 [1991]: para. 401-403. Das HRC stellt abschließend fest, das Problem des Blasphemiegesetzes sei nicht zufriedenstellend gelöst; vgl. *ibid.* para. 411 und zur Implementierung von Art. 18 ICCPR durch Großbritannien auch Cumper 1995: hier 367.

⁴¹⁷ In seiner Analyse der Anerkennungsforderungen von Muslimen konstatiert Modood: "They reflect not so much obscurantist Islamic interventions into a modern secular discourse, but typical minority options in contemporary Anglo-American equality politics, and employ the rhetorical, conceptual and institutional resources available in that politics", Modood 1993: 518.

gionsausübung zu beschneiden scheint.⁴¹⁸ Besonders offenkundig wird dies im Umgang mit muslimischen Anerkennungsforderungen, die sich auf den Schutz separater symbolischer Räume, also auf die Duldung religiöser Differenz beziehen. So wurden die bereits frühzeitig auftretenden Konflikte um das Tragen von Kopftüchern in Schulen in Großbritannien meist durch pluralistische Praktiken auf lokaler Ebene gelöst, etwa, indem festgelegt wurde, die Farbe des Kopftuchs müsse derjenigen der Schuluniform entsprechen. In Frankreich dagegen provozierten entsprechende Forderungen zumeist Debatten über die grundlegenden Prinzipien der Republik – und wurden, wie wir sehen werden, vielfach abgelehnt. Aus komparativ-makrosoziologischer Perspektive ist dabei nun die Paradoxie aufschlußreich, daß die Forderungen der muslimischen Schülerinnen nicht in Großbritannien, sondern gerade in Frankreich durch verfassungsrechtlich fixierte Rechte auf Religionsfreiheit legitimierbar waren.⁴¹⁹ Pluralistische Inkorporationsmuster scheinen also in Großbritannien weniger über das Rechtssystem, als vielmehr durch politische Konfliktlösungsmechanismen auf zivilgesellschaftlicher Ebene und unter maßgeblicher Beteiligung der muslimischen Akteure zu entstehen. Demgegenüber scheint der hochgradig institutionalisierte Grundrechtsschutz des französischen Rechtssystems offenbar die Barrieren der symbolischen Inkorporation religiöser Differenzen oftmals nicht ausräumen zu können. Bevor ich auf das hier bereits anklingende spezifische Inkorporationsmuster muslimischer Minderheiten in Frankreich näher eingehe, will ich zunächst dessen immigrations- und integrationspolitischen Rahmenbedingungen erläutern.

Ein erster zentraler Faktor betrifft den Zugang zur französischen Staatsangehörigkeit und die daran geknüpften bürgerlichen und politischen Rechte. Während die Mehrzahl der nach Großbritannien immigrierten Muslime als Bürger des *Commonwealth* von vornherein auch britische *citizens* waren, wurden die in der Nachkriegszeit von Frankreich rekrutierten Arbeitskräfte aus den Maghreb-Staaten zunächst als Ausländer, die früher oder später in ihre Herkunftsländer zurückkehren würden, wahrgenommen. Sieht man von der Gruppe der sogenannten "repatriés d'origine nord-africaine" (RONA) ab,⁴²⁰ ist ein zahlenmäßig

⁴¹⁸ "Far from offering an example of the right of religious minorities to shape the public culture, France is a stark illustration of the potential for arrogant illiberalism within secularism. [...] To impose a single philosophy of religion is to impose a single interpretation of what is public and private upon civil society, and this is to defeat the very claim that secularism is an entailment of religious diversity", Modood 1994: 68f.

⁴¹⁹ Vgl. dazu v.a. die rechtsvergleichende Analyse bei Poulter 1997.

⁴²⁰ Also den Algeriern, die nach der algerischen Unabhängigkeit (1962) nach Frankreich emigrierten und dort ihre französische Staatsangehörigkeit beibehielten.

signifikanter Einbürgerungsschub muslimischer Immigranten hier deutlich später erfolgt als in Großbritannien (vgl. *Anhang I (b)*). Anders als in Deutschland konnten sich die Immigranten aber auf der Grundlage des bis 1993 gültigen Code de la nationalité (1945) ohne größere rechtliche Schwierigkeiten naturalisieren lassen, und ihre Kinder in zweiter und dritter Generation, die sogenannten *beurs*, erwarben die französische Staatsangehörigkeit *iure soli*.⁴²¹ Vor allem in den achtziger Jahren konzentrierten sich die Forderungen von Immigranten daher auf die faktische Umsetzung der mit dem Erwerb der französischen Staatsangehörigkeit verbundenen Partizipationschancen. In die großen politischen Parteien wurden Muslime jedoch deutlich zögerlicher einbezogen als in Großbritannien.⁴²²

Auch die staatliche Integrationspolitik, die sich in Frankreich seit den siebziger Jahren entwickelte, war in hohem Maße auf Fragen der formalen Mitgliedschaft fixiert. Nachdem die Politik der sogenannten "insertion", d.h. der sozio-ökonomischen Eingliederung, nach dem Anwerbestop von 1974 noch die eventuelle Rückkehr der Immigranten in ihre Herkunftsländer annahm, ging die neue, sozialistische Regierung 1981 zu einer aktiven Integrationspolitik über, die sich auf die Felder des Wohnungs- und Arbeitsmarktes, des Erziehungswesens, der politischen Partizipation und der kulturellen Integration erstreckte und dabei, zumindest in der offiziellen Rhetorik, ein *droit à la différence* anerkannte. Der Erwerb der Staatsangehörigkeit wurde in diesem Kontext nicht, wie in Deutschland, als Ziel erfolgreicher Integration, sondern eher als ein Instrument der Integrationspolitik angesehen.⁴²³ Bereits in dieser Phase war die staatliche Integrationspolitik von dem in Frankreich hochgradig institutionalisierten republikanischen *polity*-Modell geprägt. Seine wahrnehmungs-, interpretations- und handlungsleitende Funktion wurde aber v.a. Ende der achtziger Jahre deutlich, als die politische Elite unter dem Eindruck der Wahlerfolge der rechts-populistischen *Front National*, die sich für eine deutlich restriktivere Immigrationspolitik einsetzte, eine Integrationspolitik formulierte, die dezidiert an den Prinzipien des französischen Republikanismus ausgerichtet war.⁴²⁴ Das offizielle Modell der "intégration républicaine", das, wenn auch mit mehrfachen Modi-

⁴²¹ Vgl. Brubaker 1992: 139-142. 1993 wurde nach langjährigen Debatten ein restriktiveres Staatsangehörigkeitsrecht eingeführt, das die neue Regierung 1998 jedoch wieder liberalisierte; zum Zustandekommen des Code de la nationalité von 1993 vgl. Favell 1998: 152-173.

⁴²² Die Parteipräferenz ist dabei durchaus heterogen; sogar die *Front National* besitzt je einen muslimischen Abgeordneten auf regionaler und nationaler Ebene; vgl. Maréchal 2002: 75.

⁴²³ So die normative Position des Berichts der Commission de la Nationalité, *Être Français, aujourd'hui et demain*. Paris, 1988.

⁴²⁴ Vgl. hierzu Favell 1998: 46-62.

fikationen, für die dritte Phase (1989-2001) prägend war, verlangte von den *citoyens* zwar nicht die vollständige Aufgabe ihrer partikularen Identitäten, durchaus aber deren Unterordnung unter die universalistischen Werte der französischen Republik. Im Bericht "L'intégration à la française" des 1990 von Michel Rocard installierten Haut Conseil à l'Intégration (HCI), dessen Empfehlungen weitgehend den Konsens der politischen und intellektuellen Eliten wiedergeben, heißt es daher:

"L'intégration consiste à la participation active à la société tout entière de l'ensemble des femmes et des hommes appelés à vivre durablement sur notre sol en acceptant sans arrière-pensées que subsistent des spécificités notamment culturelles, mais en mettant l'accent sur les ressemblances et les convergences dans l'égalité des droits et des devoirs, afin d'assurer la cohésion de notre tissu social."⁴²⁵

Die französische Integrationspolitik wurde dabei nicht nur mit expliziter historischer Bezugnahme auf die Sozialtheorie der Dritten Republik, sondern auch in dezidierter Abgrenzung zu der "logique des minorités" formuliert, wie sie aus französischer Perspektive für die "multikulturelle" bzw. "kommunitaristische" Integrationspolitik der angelsächsischen Länder sowie des Europarats (4.4.1.) charakteristisch ist.⁴²⁶ Sie ist insofern das Beispiel einer gewissermaßen inversen Imitation des in der *world polity* institutionalisierten Modells "multikultureller" Staatsbürgerschaft.

Der Einfluß von *world polity*-Vorgaben auf die französische Immigrations- und Integrationspolitik und den Umgang mit religiösen Minderheiten ist daher ambivalent einzuschätzen. Einerseits wurden die internationalen Abkommen von Frankreich direkt in binnenstaatliches Recht transformiert und können somit auch von den Gerichten in ihrer Rechtsprechung angewandt werden, wenngleich sie in der Normenhierarchie unterhalb der Verfassungsgrundsätze eingeordnet sind. Das Recht auf Religionsfreiheit (Art. 18) des ICCPR, den Frankreich 1980 ratifiziert hatte, entfaltet daher sowohl direkte als auch indirekte Wirkung im französischen Rechtssystem.⁴²⁷ Andererseits aber zeigt der Dialog der französischen Regierung mit den Durchführungsorganen des globalen Menschenrechtsregimes eine spezifische nationalstaatliche Adaptation menschenrecht-

⁴²⁵ Haut Conseil à l'Intégration, *L'intégration à la française*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1993: 8.

⁴²⁶ Vgl. *ibid.*: 8. Zur Funktion der Bezugnahme auf das angelsächsische Modell für die Konstruktion französischer kollektiver Identität vgl. Fassin 1999.

⁴²⁷ Grundlage dafür ist Art. 55 der Verfassung von 1958; vgl. dazu Frankreichs ersten Staatenbericht zum ICCPR; UN Doc. CCPR/C/22/Add.2 [10 May 1982]: 29.

licher Normen, die besonders deutlich an der Kontroverse um den Schutz von Minderheiten nach Art. 27 ICCPR zum Ausdruck kommt. Daß der französische Staat bei der Ratifikation des ICCPR erklärt hatte, es gebe in Frankreich *qua definitionem* keine Minderheiten, hatte das HRC zwar als völkerrechtlich legalen Akt hinnehmen müssen, es bewertete die Haltung der französischen Regierung in seiner Kommentierung der Staatsberichte zur Implementierung des ICCPR aber zunehmend als illegitim.⁴²⁸ Die französische Regierung verteidigte ihre Position mit Verweis auf die menschenrechtlichen Prinzipien der Gleichheit und der Nicht-Diskriminierung, denen zufolge alle Franzosen ihre Grundrechte in ihrer Eigenschaft als Staatsbürger und nicht als Mitglieder einer rechtlich geschützten Minderheit genossen. Weiter argumentierte sie, Art. 27 widerspreche sogar dem Diskriminierungsverbot nach Art. 26 ICCPR, da das Konzept der "Minderheit" direkt ein Konzept der "Diskriminierung" impliziere, welches Frankreich jedoch grundsätzlich ablehne.⁴²⁹ Das HRC fragte demgegenüber, "how that position could be justified in view of the existence in France of several French and foreign communities of various ethnic, religious and linguistic origins, which were entitled to have their right to enjoy their own culture [...]".⁴³⁰ Dies zeigt, daß normativer Druck gegenüber Frankreich v.a. hinsichtlich der in Art. 27 implizierten konstitutiven Regeln ausgeübt wurde, nach denen über die faktische Existenz von Minderheiten entschieden wird, womit sich Frankreich von Großbritannien unterscheidet, das die Bestimmungen des RRA als Umsetzung von Art. 27 ICCPR gedeutet hatte und daher mit dem HRC eher in Dialog über die Implementierung der regulativen Regeln dieses Artikels stand. Ähnlich wurde Frankreich auch vom CERD dafür kritisiert, nur unzureichend die ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung statistisch zu erheben und damit die Bestimmungen der von Frankreich 1971 ratifizierten ICERD zu verletzen.⁴³¹ Die Sonderstellung Frankreichs hinsichtlich der Umsetzung von *world polity*-Vorgaben läßt sich darauf zurückführen, daß der Verweis auf die universalistischen

⁴²⁸ Im ersten Staatenbericht zum ICCPR heißt es zu Artikel 27 unter Verweis auf Artikel 2 der Verfassung: "Since the basic principles of public law prohibit distinctions between citizens on grounds of origin, race or religion, France is a country in which there are no minorities and, as stated in the declaration made by France, article 27 is not applicable as far as the Republic is concerned", UN Doc. CCPR/C/22/Add.2 [10 May 1982]: 40; ähnlich auch UN Doc. CCPR/C/46/Add.2 [26 August 1987]: para 539f. und UN Doc. CCPR/C/76/Add. 7 [15 May 1997]: para. 394.

⁴²⁹ Vgl. UN Doc. A/38/40 [1983]: para. 334.

⁴³⁰ So das HRC in Reaktion auf den ersten Staatenbericht; vgl. UN Doc. A/38/40 [1983]: para. 315; vgl. ähnlich UN Doc. A/43/40 [1988]: para. 410.

⁴³¹ Dies obwohl Frankreich mit dem Loi n° 72-546 bereits 1972 ein Diskriminierungsverbot erlassen hatte; vgl. z.B. UN Doc. CERD/C/304/Add.91 [19 April 2000]: para. 7.

Referenzpunkte der Menschenrechte hier einerseits von zentraler Bedeutung für die Legitimation politischer Herrschaft ist, andererseits mit der *Déclaration* von 1789 ein nationales Repertoire menschenrechtsbezogener Legitimationsfiguren zugänglich ist, dessen Prinzipien den weiter diversifizierten und spezifizierten Menschenrechtsnormen auf globaler Ebene durchaus widersprechen können.

Bereits dieser kursorische Blick auf die immigrations- und integrationspolitischen Rahmenbedingungen weist daraufhin, daß die Muster der organisatorischen und symbolischen Inkorporation muslimischer Minderheiten in Frankreich weitestgehend vom republikanischen *polity*-Modell geprägt sind. Da sie damit der spezifischen institutionellen Logik der Religionspolitik unterworfen sind, die mit dem Begriff der *laïcité* verbunden ist (vgl. 2.3.2.), läßt sich erwarten, daß die Einbeziehung muslimischer Immigranten entweder die Exklusion ihrer religiösen Attribute verlangt oder aber, sofern doch religiöse Anerkennungsforderungen gestellt werden, in hohem Maße von Konflikten um die Definition der symbolischen Grenzen des Politischen begleitet ist. Die folgende Analyse zeigt, daß die für Frankreich charakteristischen Inkorporationsmuster weitgehend dieser institutionellen Logik folgen (4.2.1.), daß mit Beginn der dritten Phase, also nach 1989, zunehmend aber eine Entkopplung der symbolischen von der organisatorischen Inkorporation zu erkennen ist, wie sie sich ähnlich bereits für Großbritannien konstatieren ließ (4.2.2.).

4.2.1. Muslime zwischen "insertion" und "intégration républicaine"

Die geschilderten immigrations- und integrationspolitischen Rahmenbedingungen des französischen Staatsbürgerschaftsmodells hatten zur Folge, daß muslimische Anerkennungsforderungen erst vergleichsweise spät öffentlich erhoben wurden. Aufgrund der bis in die siebziger Jahre hinein vorherrschenden Rückkehrerwartung vieler der marokkanischen, algerischen und tunesischen Arbeitsmigranten standen zunächst Forderungen nach einer Verbesserung ihrer ökonomischen und sozialen Situation im Vordergrund, so daß ihre kollektive Mobilisierung zumeist im organisatorischen Rahmen der Gewerkschaften erfolgte. Entsprechend konzentrierte sich in dieser Phase auch die staatliche Politik der "insertion" auf die sozio-ökonomischen Belange der Immigranten. Gleichzeitig rief die Regierung allerdings auch die industriellen Betriebe zur Rücksichtnahme auf die religiösen Bedürfnisse der Arbeitnehmer auf und forderte von den lokalen Verwaltungen in zwei *circulaires* von 1975 und 1976, die Einrichtung

muslimischer Friedhofsplätze und Kultstätten ("lieux de culte") zu erleichtern.⁴³² Ferner wurde für die Migrantenkinder ein muttersprachlicher Unterricht ("l'enseignement de langue et culture d'origine") an staatlichen Schulen eingerichtet, der nach Maßgabe der Kultur- und Bildungspolitik der betreffenden Herkunftsländer von ausländischen Lehrkräften durchgeführt wurde. Ursprünglich ging diese Politik auf Initiativen des Europarats zurück (4.4.1.) und kann insofern als Umsetzung der im regionalen Menschenrechtsregime institutionalisierten Rechte verstanden werden.⁴³³ Gleichwohl entsprach sie aber insofern den staatlichen Interessen, als man sich von ihr eine Erleichterung der auch finanziell geförderten Rückkehr der Immigranten in ihre Herkunftsländer erhoffte.⁴³⁴ Der Islam wurde in dieser Phase also zunächst weiterhin als ein Bestandteil der (traditionalen) Kultur von "Ausländern" gedeutet.

Eine allmähliche Institutionalisierung des Islam ließ sich erst mit dem einsetzenden Familiennachzug in den späten siebziger Jahren erkennen. Über die bereits 1926 mit Unterstützung der französischen Regierung gebaute Pariser Moschee⁴³⁵ hinaus wurden nun muslimische Gebetsräume, Buchhandlungen, *halal*-Märkte usw. im französischen Alltag sichtbar, und auch im öffentlichen und sozialwissenschaftlichen Diskurs begann man, wenn auch zögerlich, die "Transplantation" des Islam in einen französischen Kontext wahrzunehmen.⁴³⁶ Vor allem in den achtziger Jahren wurde der Islam zu einer wichtigen Ressource kollektiver Mobilisierung. Bis 1985 wuchs die Zahl muslimischer Organisationen auf 650, bis 1990 auf knapp 1.000 an.⁴³⁷ Auch etliche nationale Dachorganisationen entstanden in dieser Zeit, so die marokkanisch geprägte Fédération Nationale des Musulmans de France (FNMF, 1985) und die theologisch von der Muslimbruderschaft bestimmte Union des Organisations Islamiques de France (UOIF, 1983). Auch der bereits 1972 in Frankreich gegründete Zweig der

⁴³² Vgl. dazu Nielsen 1992: 14; Boyer 1998: 81.

⁴³³ Vgl. Boyer 1998: 95-97.

⁴³⁴ Vgl. Boyer 1998: 95. Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß sich die Semantik des *droit à la différence* vorrangig auf die sprachlichen Minderheiten Frankreichs bezog und die muslimischen Immigranten daher nicht als "religiöse" Gruppe, sondern als "communautés d'étrangers et de travailleurs immigrés" kategorisiert wurden; vgl. z.B. Ministère de la Culture, *Démocratie culturelle et droit à la différence*, rapport présenté à Jack Lang, ministre de la Culture, par Henri Giordan. Paris: La Documentation Française, 1982: 52f.

⁴³⁵ Als Rektor der Pariser Moschee, die für die etwa 200.000 nach dem Ersten Weltkrieg rekrutierten algerischen Arbeitskräfte erbaut worden war, fungierte der 1957 von der französischen Regierung bestellte Si Hamza Boubakeur; vgl. Boyer 1998: 55f.

⁴³⁶ Erstmals wurde der Begriff des "islam transplanté" 1984 verwendet; zu den Anfängen der Forschungen über den Islam in Frankreich vgl. Dassetto / Bastenier 1991: hier 77-79; vgl. auch Kepel 1987; Etienne 1989; Leveau / Wihtol-de-Wenden 1990.

⁴³⁷ Vgl. Wihtol-de-Wenden 1998: 276 und Boyer 1998: 143-147.

pietistischen Bewegung *Jama'at al Tabligh* ("Foi et Pratique") nahm jetzt verstärkt seine missionarischen Aktivitäten in den *banlieues* auf.⁴³⁸ Sowohl auf lokaler als auch auf nationaler Ebene optierten die meisten der muslimischen Organisationen dabei nicht für die Rechtsform der "associations culturelles" nach dem Gesetz von 1905, sondern für die der freien Vereinigungen nach dem Gesetz von 1901, das 1981 auch Ausländern zugänglich gemacht wurde. Eine Anerkennung als "associations culturelles", wie sie die übrigen Konfessionen in Frankreich besitzen, hätte beträchtliche finanzielle Erleichterungen zur Folge gehabt, erforderte aber den Nachweis, daß der antragstellende Verein ausschließlich kultischen Zwecken diene. Da die meisten der muslimischen Vereine, selbst die Moscheevereine, neben der Ausrichtung von Gottesdiensten auch soziale, kulturelle und ökonomische Zwecke verfolgen, bot das Vereinsgesetz von 1901 eine leichter zugängliche, wenn auch finanziell weniger günstige Rechtsform an; allerdings ermöglicht auch sie neben Steuervergünstigungen staatliche Zuschüsse für spezifische "religions"-bezogene Aktivitäten – bei nachweisbarer "utilité publique".⁴³⁹

Im Vergleich zu Großbritannien erfolgte die Mobilisierung von Muslimen, wie im übrigen auch die der Immigrantorganisationen allgemein, relativ ausgeprägt auf nationaler Ebene. Dies läßt sich aus dem hohen Grad staatlicher Zentralisierung im französischen *polity*-Modell erklären.⁴⁴⁰ Entsprechend sind die öffentlichen Anerkennungsforderungen muslimischer Immigranten auf den Zugang zum organisatorischen Zentrum fokussiert, wobei religiöse Forderungen zunächst im Hintergrund standen. So gewann zwar der Islam in der zweiten Generation, unter den *beurs*, die sich trotz ihrer französischen Staatsangehörigkeit mit Vorurteilen ("Français de papier"), sozialer Exklusion und überproportional hoher rezessionsbedingter Arbeitslosigkeit konfrontiert sah, als identitätsstiftendes Symbol an Bedeutung. Auch wenn sich ihre öffentlichen Anerkennungsforderungen anfangs noch auf die Semantik des *droit à la différence* stützten, richteten sie sich doch, wie etwa die sogenannte "marche des beurs pour l'égalité" von 1983 und die Aktivitäten von SOS Racisme, France Plus und von anderen anti-rassistischen Vereinigungen zeigen, vorrangig auf die Prinzipien staatsbürgerlicher Gleichheit und Nicht-Diskriminierung.⁴⁴¹

⁴³⁸ Vgl. Kepel 1987: 178.

⁴³⁹ Zu den rechtlichen Details vgl. Basdevant-Gaudemet 1996: 368-370.

⁴⁴⁰ Vgl. dazu Soysal 1994: 104-107.

⁴⁴¹ Vgl. z.B. Boyer 1998: 116f.

Weder auf lokaler noch auf nationaler Ebene entwickelten sich in der Phase bis 1989 also pluralistische Inkorporationsmuster. Wie in Großbritannien hatten die geschilderten immigrations- und integrationspolitischen Rahmenbedingungen den Effekt, daß die religiösen Attribute bzw. Qualitäten muslimischer Personen aus der öffentlichen Sphäre exkludiert blieben – allerdings im Gegensatz zu Großbritannien nicht, da sie *nicht* als ethnisch kategorisiert, sondern *weil* sie als eine Form des ethnischen Partikularismus interpretiert wurden, den die "intégration republicaine" vermeiden wollte.⁴⁴² Die Exklusion religiöser Attribute aus der öffentlichen Sphäre mit Verweis auf den Diskontinuitätsnarrativ der Säkularisierung wurde in den achtziger Jahre aufgrund der Entstehung des Eliten-Konsenses über das republikanische Modell, aber auch wegen des Erstarkens islamistischer Bewegungen in Algerien eher sogar noch verstärkt. Wie Catherine Wihtol-de-Wenden (1998: 279) konstatiert, stellte der Islam einerseits aufgrund seiner transnationalen Bindungen, andererseits aufgrund seines ethnischen und zunehmend religiös codierten Partikularismus das französische Modell der universalistischen *citoyenneté* in Frage.⁴⁴³ In den neunziger Jahren tritt vor diesem Hintergrund nun das Verhältnis von "Religion" und "Politik" in den Mittelpunkt der öffentlichen Diskurse in Frankreich.

4.2.2. Re-Institutionalisierung der *laïcité*

Ausgangspunkt für die Infragestellung der Verhältnisbestimmung von "Politik" und "Religion" im republikanischen *polity*-Modell waren zunächst muslimische Anerkennungsforderungen, die sich auf die Duldung religiöser Differenz in öffentlichen Räumen bezogen. Charakteristisch für den französischen Fall ist dabei, daß lokale Anerkennungskonflikte zumeist umgehend auf die nationale Ebene transponiert wurden. Das prägnanteste Beispiel dafür ist die bereits mehrfach erwähnte *foulard*-Affäre von 1989. Diese war dadurch angestoßen worden, daß ein Schulleiter in Creil zwei marokkanischen und einer tunesischen Schülerin im Alter von 13-15 Jahren den Ausschluß vom Unterricht angedroht und dann durchgesetzt hatte, sollten sie nicht auf das Tragen ihres Kopftuchs verzichten. Begründet hatte er dies damit, daß die sichtbare Zurschaustellung "religiöser" Zeichen die Prinzipien der "école laïque" gefährde. Die sich anschließende öffentliche Debatte bedeutete nun, wie in der Forschungsliteratur

⁴⁴² Für eine Interpretation der ethnischen Identitätspolitik in Frankreich vgl. auch Feldblum 1993.

⁴⁴³ Allerdings sollte man nicht übersehen, daß die religiösen Bindungen unter Jugendlichen islamischer Herkunft durchaus im Abnehmen begriffen sind; vgl. *Anhang II, Tabelle 7*.

vielfach konstatiert wurde, eine Neuformierung des religionspolitischen Diskursfeldes.⁴⁴⁴ Dies zeigt sich insbesondere an der Spaltung der französischen "Linken" in zwei Lager, von denen das eine den Ausschluß der Schülerinnen als fremdenfeindlichen Akt interpretierte (z.B. SOS Racisme), während das andere ihn mit Verweis auf die Gleichberechtigung der Geschlechter und die religiöse Neutralität des Staates als legitim beurteilte (z.B. Alain Finkielkraut, Elisabeth Badinter). Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang v.a. aber die verschiedenartige Bezugnahme auf die normativen Schemata des "modèle republicain". Neben die konventionelle Argumentation, der Staat müsse die öffentlichen Räume frei von jeglichen religiösen Symbolen halten, trat eine weitere Argumentationsfigur, die den Ausschluß der Schülerinnen mit der Begründung ablehnte, daß gerade ihre Einbeziehung in die öffentlichen Schule sie vor fundamentalistischen Einflüssen des Elternhauses schützen könne. Während diese beiden Argumentationsfiguren gleichermaßen die Bedeutung des etatistischen *polity*-Modells in Frankreich dokumentieren, setzte sich letztlich eine dritte Argumentationsfigur im öffentlichen Diskurs durch, nämlich der Versuch einer Neu-Interpretation der klassischen republikanischen Idee der *laïcité*.

Eine solche Re-Interpretation der *laïcité* läßt sich insbesondere in Texten des juristischen Diskurses beobachten, wobei hier explizit auf die Normen des globalen Menschenrechtsregimes Bezug genommen wird. Nachdem der damalige Erziehungsminister Lionel Jospin in der *foulard*-Affäre zunächst entschieden hatte, eine Ausnahmeregelung solle die Teilnahme der Schülerinnen auch mit Kopftuch am Unterricht ermöglichen, dafür aber heftige öffentliche Kritik geerntet hatte, rief er den Conseil d'État zu einer Stellungnahme auf, ob das Tragen von Zeichen der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft mit dem Prinzip der *laïcité* vereinbar sei oder nicht. Der Conseil d'État nahm unter Verweis auf die französische Verfassung sowie auf die einschlägigen Artikel der Religionsfreiheit und das Diskriminierungsverbot im ICCPR und andere internationale Konventionen die Position ein, daß ein prinzipieller Ausschluß kopftuchtragender Schülerinnen vom Unterricht illegitim sei:

"Il résulte [...] que, dans les établissements scolaires, le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'est pas par lui-même incompatible

⁴⁴⁴ Zu dieser vielfach kommentierten "Affäre" vgl. z.B. Gaspard / Khosrokhavar 1995: 11f., Boyer 1998: 164-175; für Außenperspektiven vgl. Beriss 1990; Feldblum 1993; Thömmes 1993.

avec le principe de laïcité, dans la mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses [...].⁴⁴⁵

Eingeschränkt wird diese Schlußfolgerung lediglich damit, daß das Tragen religiöser Zeichen nicht einen Akt der Unterdrückung, der Propaganda oder des Proselytismus darstellen, der Würde und Freiheit der Mitglieder der Schulgemeinschaft zuwiderlaufen oder die Lehraktivitäten stören dürfte.⁴⁴⁶ Die Idee einer "nouvelle laïcité", die in der sich an die Stellungnahme des Conseil d'État anschließenden juristischen Diskussion formuliert wurde, anerkennt also das Tragen religiöser Zeichen in der Öffentlichkeit und deutet die Idee staatlicher Neutralität nicht jakobinisch, sondern eher pluralistisch.⁴⁴⁷ Im Vokabular der französischsprachigen Religionssoziologie wird diese Transformation der *laïcité* zu einem Instrument der Regulierung religiöser Pluralität als ein Wandel der "laïcité en combat" zu einer "laïcité plurielle" bzw. einer "laïcité redefinie" – oder gar als eine "laïcisation de la laïcité" bezeichnet.⁴⁴⁸

Welche Implikationen diese "nouvelle laïcité" für die Inkorporation der muslimischen Immigranten in Frankreich hatte, wird insbesondere in den Berichten des HCI aus den neunziger Jahren reflektiert. Im bereits erwähnten Bericht "L'intégration à la française" beispielsweise wird die Idee der *laïcité* dabei als fundamentales Prinzip des französischen Modells politischer Organisation beschrieben und seine Anerkennung zur Voraussetzung jeglicher Integration gemacht.⁴⁴⁹ Mit dem Prinzip der *laïcité* wird zunächst die Unterscheidung von "öffentlicher" und "privater" Sphäre verbunden.⁴⁵⁰ Außerdem wird von ihm aber auch das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit abgeleitet, wie es im Gesetz von 1905 garantiert worden sei und im übrigen den internationalen rechtlichen Standards, v.a. der ECHR, entspreche. Auf der Basis des Prinzips

⁴⁴⁵ *Avis du Conseil d'État, en date du 27 novembre 1989 relatif à la laïcité*, zitiert nach William 1991: 45-50, hier 48; dort auch weitere Details zur juristischen Argumentation.

⁴⁴⁶ *Ibid.*: 49.

⁴⁴⁷ Vgl. William 1991: 35f.; zum juristischen Diskussion um die "laïcité" vgl. auch Pierré-Caps 1990; Messner 1993; Woehrling 1998. Aus deutscher juristischer Sicht vgl. Rädler 1996: 357-361.

⁴⁴⁸ Vgl. z.B. Baubérot 1990a; Bastenier 1991; Willaime 1991. Für einen Literaturüberblick über die Kontroverse Anfang der neunziger Jahre vgl. Vauselles 1992.

⁴⁴⁹ "La laïcité s'identifie à ce point à la République, dans notre pays, qu'on on conçoit pas d'intégration à la communauté nationale sans acceptation pleine et entière de ses exigences", HCI, *L'Intégration à la française*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1993: 89f.; vgl. in diesem Zusammenhang auch Favell 1998: 70-79.

⁴⁵⁰ Zu "l'affirmation de principe d'une forte séparation entre le domaine du public, pris en charge par l'État et les autres collectivités publiques, et la sphère du privé, dans laquelle sont renvoyées toutes les questions religieuses" vgl. HCI, *L'Intégration à la française*: 91.

der *laïcité* als der "condition *sine qua non* de toute l'intégration dans la société française d'aujourd'hui", wird nun das Problem des Islam im einzelnen diskutiert. Dabei wird insofern eine Kompatibilität von Islam und *laïcité* festgestellt, als anzunehmen sei, daß Muslime das Prinzip, nach dem Religion der Privatsphäre angehöre, bereits internalisiert hätten.⁴⁵¹ Nachdem dieser normative Rahmen festgestellt ist, entwickelt der Bericht eine Argumentationsfigur, der zufolge die praktische Umsetzung der *laïcité* angesichts der Präsenz des Islam zu modifizieren sei. Unter Achtung der existierenden Rechtsnormen sei der Islam dabei in gleicher Weise anzuerkennen wie die anderen Religionen:

"Le Haut Conseil estime [...] qu'il convient de tout mettre en œuvre pour que la religion musulmane, au même titre que les autres religions, soit pleinement admise aujourd'hui en France, et pour cela prêter une extrême attention aux problèmes concrets qui, non résolus, pèsent sur la vie quotidienne de beaucoup de musulmans. [...] [L]e moment paraît venu, également, pour donner son plein effet au principe de laïcité qui implique de considérer à égalité les diverses religions, de réfléchir, à partir d'un inventaire méthodique des demandes exprimées par les musulmans, aux adaptations nécessaires de notre droit, élaboré dans le contexte historique d'une autre religion."⁴⁵²

Folgt bereits dieser Diskursbeitrag dem Trend einer Öffnung bzw. Pluralisierung der *laïcité*, so wird er im HCI-Bericht "L'Islam dans la République" (2001) in allen Details ausformuliert, wobei die Präsenz des Islam als Anlaß zur einer "modernisation de l'action des pouvoirs publics à l'égard des religions dans leur ensemble" gedeutet wird.⁴⁵³ Auf der Basis der Prinzipien der *laïcité*, *citoyenneté* und *égalité* werden eine Reihe konkreter Handlungsempfehlungen für die französische Administration unterbreitet, wobei den organisatorischen Praktiken auf lokaler Ebene eine besondere Bedeutung zugemessen wird.

Während die Diskursbeiträge des HCI sowie auch diejenigen der Ligue de l'enseignement und der Ligue des Droits de l'Homme einen Bedeutungswandel der Idee der *laïcité* erkennen lassen,⁴⁵⁴ der auf die allmähliche Entstehung pluralistischer Inkorporationsmuster hinweisen könnte, lassen sich in organisatorischer Hinsicht deutlich Ansätze eines institutionellen Wandels der Arrange-

⁴⁵¹ Ibid.: 103.

⁴⁵² Ibid.: 112.

⁴⁵³ Vgl. Haut Conseil à l'Intégration, *L'Islam dans la République*. Rapport au Premier ministre. Paris: La Documentation Française, 2001: 80.

⁴⁵⁴ Vgl. z.B. die "Résolution Islam et laïcité" der Ligue des Droits de l'Homme vom 23.3.1997, in *Bulletin national mensuel de la LDH*, Supplement au n° 58, Avril 1997, ii-iv. Zu den Beiträgen der Ligue de l'enseignement für die Reformulierung der *laïcité* vgl. Baubérot 2000: 115.

ments religiöser Pluralität erkennen. So wurden allmählich Beziehungen zwischen dem französischen Staat und islamischen Organisationen institutionalisiert, durch welche die öffentlichen Anerkennungsforderungen der Muslime kanalisiert werden konnten. Charakteristisch für den französischen Fall ist dabei, daß es zunächst wiederum der zentralisierte Staat war, der eine Repräsentationsinstanz der muslimischen Minderheit zu organisieren versuchte.⁴⁵⁵ Nachdem die Pariser Moschee, die lange Zeit zentraler Ansprechpartner staatlicher Organe gewesen war, aufgrund ihrer Bindung an den algerischen Staat immer weniger als adäquater Repräsentant der französischen Muslime gesehen wurde, schuf der damalige Innenminister Pierre Joxe 1990 den Conseil de Réflexion sur l'Islam en France (CORIF). Zwar nicht als Repräsentanten der muslimischen Gemeinschaft, wohl aber als bedeutende muslimische Persönlichkeiten wurden von der Regierung eine Reihe von Einzelpersonen als Mitglieder dieses Gremiums bestellt, die durchaus die Vielfalt des französischen Islam im Blick auf nationale Herkunft und theologische Orientierung widerspiegeln; u.a. waren auch die UOIF und die FNMF vertreten, nicht allerdings die Pariser Moschee. Unter Leitung des Innenministers beriet der CORIF über zentrale Anerkennungsforderungen der Muslime, etwa nach muslimischen Friedhofsplätzen oder dem Angebot von *halal*-Speisen in der Armee, sowie über außenpolitische Fragen, insbesondere den Golfkrieg von 1990 und den Aufstieg der Islamischen Heilsfront in Algerien. Bereits 1993, als interne Konflikte des CORIF deutlich wurden, änderte der neue Innenminister Charles Pasqua die bisherige Politik und ermutigte den neuen, französischen Rektor der Pariser Moschee, Dalil Boubakeur, zur selbständigen Gründung eines neuen, alle Muslime repräsentierenden Rats ("c'est à vous de vous organiser"). Am 10. Januar 1995 legte dieser Conseil représentatif des musulmans de France eine Charta vor, in der er die Kompatibilität des Islam mit der französischen Nation, die Anerkennung republikanischer Werte und der *laïcité* und die politische Unabhängigkeit der Moscheen proklamierte und die Anerkennung des Islam als nicht mehr nur tolerierte, sondern gleichberechtigte Religion in Frankreich forderte.⁴⁵⁶ Er begründete seine Forderungen insbesondere mit dem Verweis auf die Gleichbehandlung des Islam mit den anderen Konfessionen, die aus historischen Gründen gewisse staatliche Privilegien genossen:

⁴⁵⁵ Vgl. dazu v.a. Boyer 1998: 206-220.

⁴⁵⁶ *Charte du culte musulman de France*, présentation et commentaires du Dr Dalil Boubakeur, recteur de l'Institut musulman de la Mosquée de Paris, Monaco, Éditions du Rocher, 1995, hier: 15, 34f.

"Les musulmans attendent qu'une conception compréhensive des modalités d'application de la loi permette à leur culte de s'y intégrer harmonieusement à son tour, comme tous les autres cultes. Cela appelle notamment de la part des pouvoirs publics des mesures facilitant, là où cela s'avère nécessaire: la construction des lieux de culte; la création d'aumôneries dans les écoles, les armées, les hôpitaux et les prisons; de carrés musulmans dans les cimetières; d'écoles privées sous contrat d'association."⁴⁵⁷

Nachdem dieser Versuch einer selbstorganisierten Institutionalisierung des Islam auf nationaler Ebene jedoch aufgrund konträrer Positionen der Pariser Moschee und der UOIF scheiterte, rief der Innenminister Pierre Chevènement Ende 1999 in einem weiteren Versuch eine "consultation" ins Leben, deren Ziel die Schaffung einer zentralen muslimischen Entscheidungsinstanz war. Die Beteiligung muslimischer Organisationen an dieser "consultation" wurde dabei an die Bedingung geknüpft, eine von der Regierung formulierte "Déclaration d'intention relative aux droits et aux devoirs des fidèles du culte musulman en France" zu ratifizieren und damit die republikanischen und laizistischen Prinzipien des Staates anzuerkennen.⁴⁵⁸ Nachdem die Pariser Moschee und einige weitere Gruppen die im Titel geringfügig modifizierte "Déclaration" am 28. Januar 2000 unterzeichnet hatten, nahm die "consultation" ihre bis heute laufende Arbeit auf.⁴⁵⁹ Zwei Beobachtungen lassen sich anhand dieses Verlaufs der Institutionalisierung des Islam im Rahmen des französischen Staatsbürgerschaftsmodells festhalten. Einerseits ist der französische Staat in den neunziger Jahren zu einer aktiven Religionspolitik übergegangen, die an einer re-interpretierten Variante der *laïcité* orientiert ist und die Religionsgemeinschaften als Elemente einer pluralistischen Zivilgesellschaft interpretiert.⁴⁶⁰ Andererseits aber folgt diese Religionspolitik weiterhin einem zentralistischen Muster, indem die Beziehungen zwischen Staat und Islam primär auf nationaler Ebene zu regulieren versucht wurden. Anerkennungskonflikte konzentrieren sich in diesem institutionellen Kontext daher auf die Definition der charismatischen Prinzipien des politischen Zentrums, wie insbesondere der *laïcité*, der Gleichheit und Staatsbürgerschaft.

Auf lokaler Ebene lassen sich pluralistische Inkorporationsformen weiterhin nur ansatzweise erkennen. Beispielsweise müssen kopftuchtragende Mädchen in

⁴⁵⁷ Ibid.: Art. 31; vgl. dazu auch Basdevant-Gaudemet 1996: 362.

⁴⁵⁸ Vgl. *Le Monde*, 19.11.1999: 11.

⁴⁵⁹ Der neue Titel lautete: "Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs publics et le culte musulman", vgl. *Le Monde* 30-31.1.2000.

⁴⁶⁰ Dies betont v.a. Martine Cohen in ihrer Analyse der Inkorporation des Islam; vgl. Cohen 2001: 324-326.

staatlichen Schulen weiterhin mit dem Ausschluß vom Unterricht rechnen. Tatsächlich hatten der Conseil d'État und Erziehungsminister Jospin, der dessen Position in seinem *circulaire* von 1989 übernommen hatte, keine generelle Erlaubnis zum öffentlichen Tragen des Kopftuchs gegeben, sondern den Schulleitern den Spielraum eingeräumt, das Kopftuch als eine Form des Proselytismus und damit als illegitim zu interpretieren.⁴⁶¹ Ein späteres *circulaire* des neuen Erziehungsministers Bayrou (1994) betonte sogar eher noch den laizistischen Charakter der öffentlichen Schule, indem er das Kopftuch an sich als ein Element Proselytismus deutete und dementsprechend eine "interdiction des signes ostentatoires" erließ. Zwar bestätigte der Conseil d'État in einer Reihe von Rechtsstreiten zu diesem Thema die Priorität des Rechts auf Religionsfreiheit, gleichwohl wurde dieses Prinzip auf lokaler Ebene nur bedingt umgesetzt.⁴⁶² Auch andere Anerkennungsforderungen, etwa nach der Einführung von *halal*-Speisen in öffentlichen Einrichtungen oder nach einer staatlichen Förderung islamischer Schulen, wie sie die katholischen Privatschulen, die etwa 20% des Schulwesens ausmachen, genießen, stoßen aufgrund des hohen institutionellen Einflusses des republikanischen *polity*-Modells nach wie vor auf öffentliche Ablehnung.⁴⁶³ Unterstützung erhalten muslimische Anerkennungsforderungen lediglich von Teilen der katholischen Kirche, die sich ebenfalls gegen eine strikte Auslegung der *laïcité* wenden.⁴⁶⁴

So läßt sich abschließend festhalten, daß auch in Frankreich im Zuge der staatsbürgerlichen Inkorporation muslimischer Immigranten eine allmähliche Re-Institutionalisierung von Religionspolitik erfolgt ist. In ihrer Folge haben sich die Relationen zwischen Staat und Individuum dahingehend verändert, daß nunmehr auch der Islam und muslimische Identitäten im öffentlichen Raum relevant sind.⁴⁶⁵ Allerdings resultiert dies in einer im Vergleich zu Großbritan-

⁴⁶¹ Zu Jospins *circulaire* vgl. William 1991: 51-58.

⁴⁶² In einem Fall hielt der Conseil d'État sogar die Entscheidung des Schulausschlusses zweier muslimischer Schülerinnen aufrecht; vgl. dazu Basdevant-Gaudemet 1996: 372f. Auch im HRC wurde der Ausschluß kopftuchtragender Schülerinnen für problematisch befunden; vgl. zur Kontroverse in UN Doc. CCPR/C/SR.1599 [28 July 1997]: para. 59-60.

⁴⁶³ Die Schwierigkeiten der Gründung muslimischer Privatschulen sind v.a. finanzieller Art; nach dem *Loi Debré* muß eine Privatschule, bevor sie den Antrag auf staatliche Förderung stellen darf, nachweisen, daß sie sich auch finanziell selbst tragen könnte; vgl. zur Stellung der Religion im Schulwesen Willaime 1998.

⁴⁶⁴ Vgl. dazu die Analyse der Vermittlerrolle der katholischen Kirche bei der Inkorporation muslimischer Minderheiten in Frankreich und Deutschland bei Claire de Galember 1994.

⁴⁶⁵ Ähnlich konstatiert Riva Kastoryano: "La reconnaissance de l'islam engendre ainsi une révision générale du positionnement des religions dans l'espace public qui remet en cause le

nien deutlich eingeschränkten Entstehung pluralistischer Inkorporationsmuster; diese sind weitgehend auf die Duldung religiöser Differenz und den gleichberechtigten Zugang zum organisatorischen Zentrum beschränkt. Die etatistisch-republikanischen Elemente der französischen *citoyenneté* und die säkularistischen Komponenten nationaler Identität verhindern sowohl die Ausbildung separater organisatorischer Sozialräume als auch die Einbeziehung von "Religion" in die Symbole nationaler Identität. Auch der französische Fall macht von daher die Entkopplung symbolischer und organisatorischer Inkorporation sichtbar, die sich als Folge der Re-Institutionalisierung von Staatsbürgerschaft in der Weltgesellschaft allmählich vollzieht.

Blickt man auf die Diskursbeiträge der französischen Soziologie zu diesem Thema, so wird deutlich, daß der institutionelle Wandel der Religionspolitik ein Bestandteil ein allgemeineren Transformation des französischen *polity*-Modells ist, in dessen Folge sich die Beziehungen zwischen Staat und Zivilgesellschaft verändern. Neben Alain Touraines normativen Reflexionen über die "société multiculturelle" (Touraine 1997: 195-242), ist in diesem Zusammenhang insbesondere Marcel Gauchets Interpretation des Wandels des *laïcité* aufschlußreich. In seiner Analyse der allmählichen Entstehung eines "modèle pluraliste-identitaire-minoritaire" argumentiert Gauchet (1998: v.a. 72f.), daß der Staat seine ehemalige anti-theologische Ausrichtung und seinen Bezug zu den institutionellen Projekten der Emanzipation und Autonomie, wie sie noch in der klassischen Idee der *laïcité* unterstellt gewesen seien, verloren habe und lediglich noch als Vermittler zivilgesellschaftlicher Konflikte auftrete.⁴⁶⁶ Im Vergleich zur Situation in Großbritannien, wo der institutionelle Wandel der Religionspolitik eher in einer Akzentuierung der Rolle des Staates resultiert, läßt sich hiermit erkennen, daß die genannten soziologischen Interpretamente eine spezifisch französische Situation reflektieren, die in der allmählichen De-Institutionalisierung des republikanischen Nationalstaats-Modells besteht. Da sich die in Frankreich und Deutschland institutionalisierten *polity*-Modelle im Grad der Zentralisierung des staatlichen Rationalisierungsprojekts ähneln, läßt sich ein ähnlicher institutioneller Wandel auch in Deutschland vermuten, der jedoch aufgrund anderer Symbole nationaler Identität und wegen der stärkeren korporativen Aspekte des Modells politischer Organisation wiederum spezifische Muster erwarten läßt.

concept de laïcité républicaine, son universalisme et ses pratiques en même temps que le lien entre État et religion en France", Kastoryano 1996a: 175.

⁴⁶⁶ In demokratietheoretischer Hinsicht beurteilt Gauchet diesen Prozeß als eine fundamentale Infragestellung der modernen Idee der Demokratie, sei doch das Repräsentieren von Identitäten an die Stelle der Lösung kollektiver Konflikte getreten; Gauchet 1998: 111f.

4.3. Islam und deutsche Religionspolitik

In der komparativen Soziologie der Staatsbürgerschaft in Europa werden Frankreich und Deutschland zumeist als Kontrastfälle behandelt, an denen sich der Einfluß unterschiedlicher Symbole nationaler Identität auf Immigrations- und Integrationspolitik exemplifizieren läßt.⁴⁶⁷ Unbestreitbar waren die universalistischen Symbole französischer Identität für die Akzeptanz einer vergleichsweise weniger restriktiven Immigrationspolitik und eines am *ius soli* orientierten Staatsangehörigkeitsrechts von entscheidender Bedeutung, ähnlich wie die partikularistischen, ethnischen Symbole deutscher Identität die starke Akzentuierung von *ius sanguinis*-Elementen im deutschen Staatsangehörigkeitsrecht sowie die Position, Deutschland sei "kein Einwanderungsland", legitimieren konnten. Doch nicht nur lassen sich gerade in den neunziger Jahren allmähliche Konvergenzen der immigrations- und integrationspolitischen Diskurse und Praktiken beider Länder konstatieren.⁴⁶⁸ Die für die beiden Fälle beobachtbaren Divergenzen der Inkorporationsmuster muslimischer Immigranten lassen sich auch für die siebziger und achtziger Jahre nicht ausschließlich durch die formalen Mitgliedschaftsregeln erklären, sondern bedürfen einer Analyse der jeweils charakteristischen institutionellen Logik von Religionspolitik. Richtig ist allerdings, daß diese institutionelle Logik auch in Deutschland nur unter spezifischen immigrations- und integrationspolitischen Rahmenbedingungen zum Tragen kam, die daher im folgenden näher zu erläutern sind.

Daß die BRD ein *latecomer* in der Entwicklung von Immigrations- und Integrationspolitik war, ist vielfach konstatiert worden. Seit dem Anwerbepakt für Arbeitsmigranten (1973) wurde bis Ende der achtziger Jahre eine Politik vertreten, die an der Unterbindung von Immigration orientiert war und daher an der restriktiven Regelung des Zugangs zu formaler Staatsangehörigkeit festhielt. Diese richtete sich für die mehrheitlich als Gastarbeiter aus der Türkei gekommenen muslimischen Immigranten zunächst nach den Bestimmungen des deutschen Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz (RuStAG) von 1913, ergänzt durch die Einbürgerungsrichtlinien (EbRL) von 1977, mit der Folge, daß noch

⁴⁶⁷ So v.a. bei Brubaker 1992; vgl. dazu auch Kastoryano 1996b: v.a. 46f., 67f. Aus deutscher Perspektive vgl. Oberndörfer 1989.

⁴⁶⁸ Vgl. zu diesen Konvergenzen z.B. Weil 1998. Daß sowohl von der französischen Linken, z.B. Michel Rocard, als auch von der Rechten, z.B. Charles Pasqua, die deutsche Semantik aufgegriffen und verkündet wurde, Frankreich sei nicht länger ein Einwanderungsland, ist ein weiterer Hinweis auf die Annäherung beider Länder; vgl. dazu Kastoryano 1996b: 20.

1987 weniger als 5% der muslimischen Wohnbevölkerung in Deutschland die deutsche Staatsangehörigkeit besaßen.⁴⁶⁹ Erleichtert wurde die Einbürgerung erst durch das Ausländergesetz (AuslG) von 1990, das ansonsten allerdings den immigrationspolitischen Konsens, Deutschland sei "kein Einwanderungsland", rechtlich fixierte.⁴⁷⁰ Wie die Entwicklung der Einbürgerungsquoten türkischer Immigranten zeigt (vgl. *Anhang I (a)*), setzte ein weitreichender Wandel im Bereich der formalen Mitgliedschaft erst mit der unter erheblichen politischen Konflikten zustande gekommenen Reform des Staatsangehörigkeitsgesetzes (StAG) von 1998 ein. Für den hier betrachteten Zeitraum hatte diese Situation aber insgesamt die weitgehende Exklusion muslimischer Immigranten von vollen politischen Partizipationsrechten zur Folge. Da ferner auch das in den achtziger Jahren gelegentlich debattierte kommunale Wahlrecht für Ausländer mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1990 für verfassungswidrig erklärt worden war, blieb ihnen – im Gegensatz zu Großbritannien – auch auf lokaler Ebene die Möglichkeit zu parteipolitischer Einflußnahme verwehrt. Nicht von ungefähr setzte daher in Deutschland eine mit Großbritannien und Frankreich vergleichbare öffentliche Debatte über einen "transformierten", deutschen Islam erst in den späten neunziger Jahren ein.

Daß der Rechtsstatus von Immigranten weitestgehend nach dem Ausländerrecht geregelt war, resultierte allgemein darin, daß sich in Deutschland auch eine koordinierte Integrationspolitik erst spät entwickelte. Bei den nach 1973 ergriffenen Maßnahmen im Bereich der Arbeits-, Sozial- und Wohnungspolitik wurde weitgehend unterstellt, die Gastarbeiter würden letztlich wieder in ihre Herkunftsländer zurückkehren, und per Gesetz wurden 1983/84 sogar finanzielle Anreize für diese Rückkehr geschaffen.⁴⁷¹ Castles interpretiert daher Deutschland als Beispiel einer differentialistischen Integrationspolitik, die auf eine nur

⁴⁶⁹ Zu rechtlichen Entwicklung des Staatsangehörigkeitsrechts vgl. Hailbronner / Renner 1998: 9-25; zur Einwanderungsgesetzgebung vgl. Wollenschläger 1996.

⁴⁷⁰ Zwar erleichterte das AuslG den Zugang zur deutschen Staatsangehörigkeit, in dem es für Erwachsene ein Recht auf Einbürgerung nach 15 bzw. in behördlichem Ermessen bereits nach 10 Jahren legalen Aufenthalts (§ 86(2) AuslG), und für in Deutschland geborene oder aufgewachsene Jugendliche zwischen 17 und 23 Jahren die Einbürgerungsmöglichkeit nach 8 Jahren legalen Aufenthalts schaffte (§ 85 und 86(1)). Aufgrund des Verbots der Doppelstaatsangehörigkeit (§ 87 AuslG) machten jedoch nur wenige Immigranten Gebrauch von dieser rechtlichen Möglichkeit; weiterhin ließen sich vorwiegend "Aussiedler" einbürgern, also die sogenannten "Volksdeutschen", denen nach Art. 166 GG die Einbürgerung *iure sanguinis* offenstand. Die prinzipielle Beschränkung von Immigration wurde in § 10 AuslG festgelegt, mit den Ausnahmen von Rückkehr (§ 16 AuslG) und Familienzusammenführung (§ 17-22 AuslG); vgl. insgesamt die Kommentierung in Renner 1992.

⁴⁷¹ Vgl. Münz / Seifert / Ulrich 1999: 50.

selektive Inkorporation von Immigranten zielt, dabei aber systematische Exklusionsbereiche schafft und somit zur Reproduktion ethnischer Minderheiten bzw., wie Forschungen der Sozialstrukturanalyse bestätigen, zu ethnischer "Unterschichtung" beiträgt.⁴⁷² Erst seit den späten achtziger Jahren läßt sich von der allmählichen Herausbildung eines Feldes der Integrationspolitik sprechen, wobei nun Vorstellungen der Assimilation der Immigranten an die deutsche Kultur überwiegen, die sich v.a. darin artikulierten, daß der Einbürgerungsakt im Unterschied zu Frankreich nicht als Instrument, sondern als Höhepunkt des Integrationsprozesses gedeutet wurde. In organisatorischer Hinsicht war es neben dem Innenministerium v.a. das 1978 geschaffene Amt für die Belange von Ausländern, in dem deutsche Integrationspolitik formuliert wurde. Anders als im Fall der britischen Integrationspolitik blieb die Semantik des "Multikulturalismus" aber zumeist auf Vorstellungen eines folkloristischen Miteinanders von Deutschen und "Ausländern" beschränkt und war daher im sozialwissenschaftlichen Diskurs leicht kritisierbar.⁴⁷³

Vor dem Hintergrund dieser integrations- und immigrationspolitischen Konstellation ist verständlich, daß die BRD im Kontext der *world polity* einem signifikanten normativen Druck ausgesetzt war. Dabei wurde seitens der Durchführungsorgane des ICCPR und des ICERD bereits frühzeitig auf das Fehlen einer gesetzlichen Umsetzung des in internationalen Verträgen formulierten Diskriminierungsverbots hingewiesen.⁴⁷⁴ Ebenso wurde auch die restriktive Auslegung von Art. 27 ICCPR für unbefriedigend empfunden und gefordert, die BRD möge die Kategorie der Minderheiten auch auf die immigrierte Bevölkerung ausweiten.⁴⁷⁵ Während Frankreich die im Minderheitenartikel implizierten konstitutiven Regeln prinzipiell ablehnte, hielt die BRD lediglich an einer restriktiven Interpretation dieser Regeln fest, indem sie, anders als Großbritannien, ausschließlich nationale bzw. "völkische" Gruppen, nicht aber Immigranten als Minderheiten im rechtlichen Sinne anerkannte.⁴⁷⁶ Ein Vorschlag der Gemein-

⁴⁷² So bereits Castles 1984, Kap. 4; vgl. auch Castles 1995 und Heckmann 1992: 235-241.

⁴⁷³ Vgl. in diesem Zusammenhang z.B. Hoffmann-Nowotny 1996; Oberndörfer 1996.

⁴⁷⁴ Vgl. z.B. mit Blick auf Art. 26 ICCPR die Reaktion des HRC auf den ersten Staatenbericht der BRD in UN Doc. A/33/40 [1978]: para. 355. Zu Vorschlägen der Entwicklung einer Antidiskriminierungspolitik im deutschen Kontext vgl. Wollenschläger 1994.

⁴⁷⁵ Vgl. die Diskussion des zweiten Staatenberichtes der BRD in UN Doc. A/41/40 [1986]: para. 307. Der deutsche Repräsentant antwortete, daß Arbeitsmigranten auch unabhängig vom Minderheitenstatus alle kulturellen Rechte besäßen und es für sie genügend Anreize gebe, ihre "kulturellen Traditionen" zu erhalten; *ibid.*: para. 308.

⁴⁷⁶ Bei Unterzeichnung der UN DECLARATION ON THE RIGHTS OF PERSONS BELONGING TO NATIONAL OR ETHNIC, LINGUISTIC, OR RELIGIOUS MINORITIES (1992) erklärte die BRD, sie

samen Verfassungskommission, das Grundgesetz nach der deutschen Vereinigung um einen Minderheitenartikel zu erweitern, wurde u.a. mit der Begründung abgelehnt, man fürchte, er könne zu erweiterten Rechtsansprüchen der Immigranten führen.⁴⁷⁷ Diese Position wurde noch in den neunziger Jahren mit dem Verweis auf die ursprüngliche Intention von Art. 27 legitimiert, nach der dessen Schutzbestimmungen territorial konzentrierten Minderheiten vorbehalten werden sollten (vgl. 3.2.3).⁴⁷⁸ Ferner beeinträchtigte der besondere Schutz nationaler Minderheiten, also der Dänen, Friesen und Sorben, die Rechte anderer ethnischer Gruppen insofern nicht, als die BRD keine dezidierte Assimilationspolitik verfolge.⁴⁷⁹ Das HRC kritisierte diese Rechtsauffassung dagegen als "much too restrictive",⁴⁸⁰ und ähnlich fordert auch das Durchführungsorgan der ICERD eine weitere Definition des Begriffs der "ethnischen Gruppen".⁴⁸¹

Im Kontext der geschilderten immigrations- und integrationspolitischen Rahmenbedingungen, die durchaus in hohem Maße von der ethnischen Codierung nationaler Identität in Deutschland geprägt sind, erklärt sich, daß muslimische Anerkennungsforderungen, sowohl auf nationaler als auch auf lokaler Ebene, erst spät Gegenstand öffentlicher Debatten wurden. Die Phase bis 1989 läßt daher weitgehend ungebrochen den Einfluß der im Rahmen des korporativen *polity*-Modells entstandenen institutionellen Logik deutscher Religionspolitik erkennen (4.3.1.). Seit Mitte der neunziger Jahre sind jedoch zunehmend religionspolitische Kontroversen beobachtbar, in deren Folge jene Logik sich in Richtung pluralistischer Inkorporationsmuster weiterentwickelt (4.3.2.).

bezöge die Bestimmungen lediglich auf langansässige Bevölkerungsgruppen; vgl. UN Doc. E/CN.4/1992/SR 18: paras. 14ff.

⁴⁷⁷ Vgl. Hahn, M. 1993: 69-73; die Diskrepanz der hohen Bedeutung des Minderheitenschutzes in der deutschen Außenpolitik und einer restriktiven Integrationspolitik betont Schönwälder 2000.

⁴⁷⁸ UN Doc. CCPR/C/84/Add.5 [22 February 1996]: para. 242f. Vgl. ähnlich die Stellungnahme zur Definition ethnischer Gruppen im deutschen Staatenbericht zur Rassendiskriminierung UN Doc. CERD/C/299/Add.5 [21 October 1996], paras. 7ff.

⁴⁷⁹ "[T]he Federal Government's integration policy is not aimed at assimilating foreigners living in Germany or Germans of foreign origin", CERD/C/338/Add.14 [10 August 2000]: para. 14.

⁴⁸⁰ "The Committee is of the view that article 27 applies to all persons belonging to minorities, whether linguistic, religious, ethnic or otherwise including those who are not concentrated or settled in a particular area or a particular region or who are immigrants or who have been given asylum in Germany", UN Doc. CCPR/C/79/Add.73 [8 November 1996]: para.13; vgl. auch UN Doc. CERD/C/304/Add.15 [27 April 2001]: para.13.

⁴⁸¹ Vgl. UN Doc. CERD/C/304/Add.24 [23 April 1997]: para. 14, 21.

4.3.1. Muslime im Feld deutscher Ausländerpolitik

Daß der Rechtsstatus der meisten muslimischen Immigranten nach dem Ausländerrecht geregelt war, hatte zunächst zur Folge, daß muslimische Anerkennungsforderungen in Deutschland meist als ein Aspekt von Ausländerpolitik verhandelt wurden. Die organisatorischen Instanzen, die der Staat zur Kommunikation mit muslimischen Gruppen verwendete, waren daher insbesondere die auf lokaler Ebene nach dem Vorbild der Bundesebene geschaffenen Ämter der Ausländerbeauftragten. Im Unterschied zu den katholischen bzw. orthodoxen Gastarbeitern aus Italien und Griechenland ließen sich die muslimischen Immigranten darüber hinaus jedoch nicht ohne weiteres in die Strukturen des korporatistischen *polity*-Modells eingliedern. Während erstere den Wohlfahrtsverbänden der katholischen bzw. der protestantischen Kirche zugeteilt wurden, fanden sich letztere der gewerkschaftlichen Arbeiterwohlfahrt zugeordnet.⁴⁸² Da weder die staatliche Politik noch ihre korporativen Träger direkt mit muslimischen Anerkennungsforderungen konfrontiert waren, wurden praktische Fragen der Inkorporation von Muslimen im Vergleich zu Frankreich und Großbritannien weitaus häufiger innerhalb des Rechtssystems verhandelt und entschieden. Der hier dominante staatskirchenrechtliche Diskurs hatte nun zur Folge, daß die organisatorische Inkorporation des Islam in das System institutionalisierter Beziehungen von Staat und Religionsgemeinschaften vor große Schwierigkeiten gestellt wurde.⁴⁸³

Dies zeigt sich insbesondere am Beispiel muslimischer Forderungen nach Gleichbehandlung mit anderen staatlich anerkannten "Religionsgesellschaften" im Blick auf die Zuerkennung des Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Zwar sind schätzungsweise nur 30% der Muslime türkischer Herkunft Mitglied einer der drei großen islamischen Organisationen, also des Verbands der Islamischen Kulturzentren (VIKZ), welcher die Dachorganisation von Vereinigungen der am ehesten als pietistisch zu bezeichnenden Gruppe der *Süleymançin* ist, des Islamrats der Bundesrepublik Deutschland, in dem v.a. die vom Bundesverfassungsschutz seit Mitte der achtziger Jahre als extremistisch kategorisierte *Milli Görüs* aktiv ist, und der Türkisch-Islamischen Union der

⁴⁸² Daß die katholische Kirche in Deutschland sich im Unterschied zur derjenigen Frankreichs nur wenig für die muslimischen Immigranten einsetzte, konnte de Galembert (1994a) in einer vergleichenden Studie nachweisen.

⁴⁸³ Zum juristischen Diskurs über den Islam in Deutschland vgl. für die achtziger Jahre exemplarisch die *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Bd. 20 (Münster: Aschendorff) 1986.

Anstalt für Religion (DITIB), einer Unterorganisation des türkischen Ministeriums für Religionsangelegenheiten (*Diyanet*).⁴⁸⁴ Gleichwohl stellten islamische Vereine regelmäßig Anträge auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts nach Art. 140 GG, so z.B. 1979 das Islamische Kulturzentrum Köln.⁴⁸⁵ Daß dieser Status islamischen Organisationen in mehrfach gerichtlich bestätigter administrativer Praxis verwehrt wurde, begründete man zumeist damit, daß die islamischen Vereine aufgrund ihrer Mitgliederstruktur, die von "Ausländern" dominiert wurde, von denen man prinzipiell die Rückkehr in die Herkunftsländer erwartete, nicht die erforderlichen Kriterien der Existenzdauer und der Stabilität erfüllten. Ein weiteres, auch in den neunziger Jahren noch verwendetes Argument war, daß der Islam über keine angemessene Repräsentationsinstanz verfüge und damit ein den kirchlichen Großorganisationen vergleichbarer zuverlässiger "Ansprechpartner" fehle.⁴⁸⁶ Die meisten der in Deutschland entstandenen islamischen Organisationen sind daher, ähnlich wie in Frankreich, als eingetragene Vereine nach bürgerlichem Recht verfaßt und aufgrund des Status als Religionsgemeinschaft von bestimmten steuerlichen Verpflichtungen befreit. Ihnen steht damit allerdings weder der Zugang zum Kirchensteuersystem noch zur Durchführung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen offen.

Als ein besonderes kontroverses Problem hat sich in Deutschland ferner die Frage nach islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen erwiesen. Die wichtigsten Institutionen islamischer religiöser Erziehung waren in den siebziger und achtziger Jahren zunächst die von lokalen Moscheen organisierten und in Kooperation mit islamischen Ausbildungszentren in der Türkei ausgerichteten Koranschulen.⁴⁸⁷ Zwar ist es islamischen Organisationen prinzipiell freigestellt, private Schulen zu gründen, erst 1989 wurde aber von der Islamischen Vereinigung in Berlin die erste muslimische Grundschule eröffnet, die wiederum erst 1995 von den lokalen Behörden anerkannt und in die routinemäßige finanzielle Unterstützung einbezogen wurde. Um die Entwicklung der als fundamentalistisch wahrgenommenen Koranschulen zu verhindern, haben einige Länder eigenständig islamischen Religionsunterricht organisiert. In

⁴⁸⁴ Vgl. dazu Spuler-Stegemann 1998: 101-128 und zu rechtlichen Gesichtspunkten Stempel 1988.

⁴⁸⁵ Dieser Antrag war Anlaß für eine Vereinbarung der Länder, ihre Politik in diesem Bereich zu koordinieren; vgl. Nielsen 1992: 33.

⁴⁸⁶ Vgl. Listl / Pirson 1994 I: 684-686; vgl. auch Spuler-Stegemann 1998: 223-226.

⁴⁸⁷ Vgl. Spuler-Stegemann 1998: 235-241. Zur rechtlichen Frage muslimischer Schulen vgl. Campenhausen 1996: 88-94 und 245-248.

Nordrhein-Westfalen beispielsweise wurde bereits seit 1983 auf freiwilliger Basis und im Rahmen des ähnlich wie in Frankreich aufgrund von Vorgaben des Europarats eingeführten muttersprachlichen Unterrichts ein "religionskundlicher Unterricht" angeboten, dessen Lehrpläne durch das Erziehungsministerium konzipiert wurden; auch das Land Bayern verfolgte eine ähnliche Politik, allerdings in Zusammenarbeit mit der *Diyanet*. Die meisten der islamischen Organisationen optierten indessen für das vom Grundgesetz vorgesehene Modell eines Religionsunterrichts an staatlichen Schulen. Da dies jedoch die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts vorausgesetzt hätte, stießen sie, wie die Ergebnisse einer Kultusministerkonferenz zum Thema "Möglichkeiten religiöser Erziehung muslimischer Schüler in der BRD" dokumentieren, zumeist auf Ablehnung, da nach Ansicht der Ministerien die organisatorischen Voraussetzungen für die Anerkennung eines verantwortlichen islamischen Trägers des Religionsunterrichts nicht gegeben waren.⁴⁸⁸

Die institutionelle Logik der Religionspolitik Deutschlands, wie sie dem korporatistischen *polity*-Modell entspricht, hat also im Kontext der Ausländerpolitik der achtziger Jahre die Entstehung pluralistischer Muster der organisatorischen Inkorporation weitgehend verhindert. Eine symbolische Inkorporation des Islam in das Set von Symbolen nationaler Identität läßt sich in dieser Phase ebensowenig erkennen.

4.3.2. Re-Institutionalisierung deutscher Religionspolitik

Anders als in Großbritannien und Frankreich begann eine neue Phase der Aufmerksamkeit für den Islam in Deutschland nicht schlagartig mit einem der Rushdie- oder der *foulard*-Affäre vergleichbaren Ereignis, wenngleich die fremdenfeindliche Gewalt in den Ereignissen von Solingen ein wichtiger Katalysator der zunehmenden Orientierung türkischer Organisationen an der bundesdeutschen Politik war.⁴⁸⁹ Vielmehr rückte der Islam allmählich und v.a. erst in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre auf die politische Agenda. Anstoß für eine öffentliche Debatte über die Prinzipien des "säkularen Rechtsstaats" waren dabei muslimische Anerkennungsforderungen, die vermittelt über das Rechtssystem erhoben wurden. Dabei hat nun das staatskirchenrechtliche System der BRD aufgrund der im internationalen Vergleich stärkeren Verankerung des Rechts auf Religionsfreiheit im GG eine weitgehende Anerkennung von Forderungen nach

⁴⁸⁸ Vgl. de Galembert 1994b: 341.

⁴⁸⁹ Vgl. dazu die Ausführungen bei Joppke 1999a: 218-220.

separaten symbolischen Räumen ermöglicht.⁴⁹⁰ Dies zeigen eine Reihe von Rechtsentscheidungen seit 1989; so hat beispielsweise das Bundesverwaltungsgericht öffentliche Schulen darauf verpflichtet, muslimische Mädchen auf Antrag von koedukativem Sportunterricht zu befreien, eine, wie wir gesehen haben, für Frankreich undenkbar Praxis.⁴⁹¹ Auch das Verbot des Schächtens, gegen das Muslime ebenfalls unter Berufung auf das Grundrecht auf Religionsfreiheit geklagt hatten, wurde, nachdem die Gerichte es zunächst mit Verweis auf das Tierschutzgesetz bestätigt hatten,⁴⁹² 2002 schließlich aufgehoben.⁴⁹³

Wenngleich die Entwicklung deutscher Religionspolitik weiterhin in hohem Maße an das Rechtssystem delegiert wurde, deutet sich in den neunziger Jahren doch auch innerhalb der nunmehr initiierten Integrationspolitik die Ausbildung eines neuen religionspolitischen Feldes an.⁴⁹⁴ Integration wurde dabei als ein Prozeß der wechselseitigen Koordination von Mehrheitsgesellschaft und Immigranten auf der Basis der Grundwerte der Verfassung verstanden.⁴⁹⁵ Insbesondere die Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen, deren Kompetenzen im Bereich der Politikformulierung seit 1993 gestärkt worden waren,

⁴⁹⁰ Vgl. dazu z.B. Hellermann 1996: v.a. 396. Daß die Religionsfreiheit nach GG Art. 4 einen umfassenderen Grundrechtsschutz darstellt als Art. 18 betont die BRD gegenüber dem HRC; vgl. UN Doc. CCPR/C/84/Add. 5 [22 February 1996]: para. 106. Zur Entwicklung der Rechtsprechung zu Religion in diesem Zeitraum vgl. auch Jetzkowitz 2000.

⁴⁹¹ Vgl. dazu die Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts (=BverwG) vom 25. August 1993, BverwG, Az: 6C8.9 und den Kommentar in NJW 47/I (1994): 1389-1390. Vorausgegangen war eine ähnliche Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts zur Befreiung muslimischer Mädchen vom Schwimmunterricht, OVG Münster von 1991, kommentiert in NJW 1992 I: 1061.

⁴⁹² In seiner Entscheidung vom 15. Juni 1995 korrigierte das Bundesverwaltungsgericht Entscheidungen unterer Instanzen, die unter Berufung auf § 4a (2.2.1.) des Tierschutzgesetzes, Ausnahmeregelungen für muslimische Schächtungen begründet hatten; vgl. BverwG, Az. 3C31.93.

⁴⁹³ Vgl. dazu *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 18. Januar 2002: 12.

⁴⁹⁴ Vgl. zu Thematisierung von Religion im Rahmen der Integrationspolitik Häußler 1999.

⁴⁹⁵ Gegenüber dem HRC erläutert die BRD ihre Position folgendermaßen: "The political goal of integration is to enable the foreign residents to enjoy a life of equality in Germany by balancing disadvantages, increasing equality of opportunity – particularly in access to employment – and strengthening their feeling of their own value. At the same time, there are to be no demands that they fit unnoticeably into the German way of life. Integration makes demands on both Germans and foreigners. Its success also depends on the readiness of foreign families to acknowledge the basic values of the Constitution of the Federal Republic of Germany (separation of Church and State, the status of women, religious tolerance), and observe laws (such as fulfillment of the obligation to attend school), as well as acquiring knowledge of the German language in their own interest. The foreign families have a right to tolerance and understanding on the part of the German population, and to maintain their cultural identity. This also includes the freedom to practice their religions and, in particular, the establishment of areas for religious purposes, which in Germany are not limited in any way [...]", UN Doc. CERD/C/299/Add.5: 83-84.

widmete sich zunehmend der Klärung der Konsequenzen dieses Integrationskonzepts für die Situation muslimischer Immigranten. Bereits in ihrem ersten Bericht an das Parlament sprach sich Cornelia Schmalz-Jacobsen dafür aus, die Möglichkeiten der Religionsausübung von Muslimen zu verbessern.⁴⁹⁶ Seit 1999 führt sie unter dem Motto "Integration mit 'R' für Religion" öffentliche Fachgespräche zu Muslimen in Deutschland durch, in deren Mittelpunkt zunehmend die Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen rückte.⁴⁹⁷ Am Ende des hier betrachteten Zeitraums, Ende 2000, war schließlich auch die Bundesregierung anlässlich einer Großen Anfrage der Fraktion der CDU/CSU gezwungen, zu konzedieren, daß "[d]ie Frage nach dem Islam in Deutschland [...] eine der Kernfragen einer modernen Integrationspolitik [ist]".⁴⁹⁸

Tatsächlich entwickelte sich die Frage des Religionsunterrichts neben der Frage der Anerkennung islamischer Verbände als Körperschaften des öffentlichen Rechts zur wichtigsten öffentlich debattierten Anerkennungsforderung von Muslimen.⁴⁹⁹ Vor dem Hintergrund zeitgleicher Initiativen des Landes Berlin-Brandenburg, das Problem des islamischen Religionsunterrichts gemeinsam mit dem für Ostdeutschland charakteristischen Phänomen der Konfessionslosigkeit durch die Einrichtung eines nicht-konfessionellen Faches "Lebensgestaltung – Ethik – Religion" (LER) zu lösen, formierten sich dabei neue religionspolitische Konfliktlinien. Gegenüber den Vertretern einer derartigen Idee des religionskundlichen Unterrichts setzten sich nun zunehmend auch die Kirchen und die christlichen Parteien für eine Pluralisierung des schulischen Religionsunterrichts, jedoch unter Beibehaltung seines konfessioneller Charakters, ein.⁵⁰⁰ Seit 1998 gilt die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen als bundespolitischer Konsens, wenngleich sich die Frage eines institutionellen Ansprechpartners weiterhin als Hindernis der Umsetzung dieser *policy* darstellte.⁵⁰¹ Mit der gerichtlich bestätigten Anerkennung der Islamischen Föderation Berlin als Träger eines islamischen Religionsunterrichts nach den

⁴⁹⁶ Vgl. Beauftragte der Bundesregierung für die Belange der Ausländer, *Erster Bericht über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland* (Bonn & Berlin), 1993: 49-52.

⁴⁹⁷ Vgl. Beauftragte der Bundesregierung für die Belange der Ausländer, *Vierter Bericht über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland* (Bonn & Berlin), 2000: 171f.

⁴⁹⁸ Vgl. Antwort der Bundesregierung an die Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU zum "Islam in Deutschland", Deutscher Bundestag Drucksache 14/4530 (8.11.2000): 1.

⁴⁹⁹ Zur Kontroverse um den Körperschaftsstatus vgl. Jonker 2002.

⁵⁰⁰ Vgl. zu dieser Diskussion Häußler 2000.

⁵⁰¹ Vgl. dazu z.B. die Stellungnahme der BRD in UN Doc. CERD/C/338/Add.14 [10 August 2000]: paras. 58-60.

Bestimmungen des Landes Berlin 1999 wurde aber zumindest die Möglichkeit einer Pluralisierung religiöser Sinnangebote im Schulsysteme erkennbar.

Auch auf lokaler Ebene lassen sich einige Formen pluralistischer Inkorporationsmuster konstatieren. In Frankfurt am Main beispielsweise, wo der Prozentsatz der muslimischen Bevölkerung bei 8% liegt, hat sich das dortige Amt für multikulturelle Angelegenheiten in den neunziger Jahren mehrfach für die Unterstützung des Moscheebaus, der Regelung von Friedhofsplätzen usw. eingesetzt. Explizit hat die Bundesausländerbeauftragte in ihren Empfehlungen zur Gestaltung der Beziehungen von Islam und "Mehrheitsgesellschaft" die Bedeutung "intermediärer Einrichtungen" auf lokaler Ebene betont.⁵⁰² Im Vergleich mit Großbritannien lassen sich solche pluralistischen Inkorporationsmuster auf lokaler Ebene insgesamt jedoch nur in Ansätzen erkennen.

Gerade das Beispiel des Religionsunterrichts zeigt prägnant die Besonderheiten der Reaktionen auf muslimische Anerkennungsforderungen im deutschen *polity*-Modell. Während in Großbritannien, wie die Kontroverse um muslimische Schulen zeigt, der Konfliktgegenstand öffentlicher Diskurse die Gewährleistung separater organisatorischer Sphären ist, bilden sich pluralistische Inkorporationsformen in Deutschland durch die Einbindung neuer korporativer Einheiten in das System staatlich kontrollierter funktionaler Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Anders als in Frankreich, das ansonsten einen ähnlich hohen Grad der Institutionalisierung des Staates als organisatorischem Zentrum aufweist, ergreift der Staat in Deutschland jedoch nicht aktiv die Initiative zur zentralen Organisationsbildung des Islam.⁵⁰³ Vielmehr bleibt es den muslimischen Organisationen hier selbst überlassen, sich dem institutionellen Rahmen der BRD anzupassen.

4.4. Institutioneller Wandel europäischer Religionspolitik

Faßt man die Ergebnisse der vorangegangenen komparativen Analysen zusammen, so kann zunächst festgehalten werden, daß sich in allen drei Staaten das Feld der Religionspolitik unter dem Einfluß muslimischer Anerkennungsforderungen sukzessive neu formiert hat. Nach einer ersten Phase, in der die Situation

⁵⁰² Vgl. "Die Integration zugewandter Religionen und ihrer Gemeinschaften. Zehn Empfehlungen", in: Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen, *Vom Dialog zur Kooperation. Die Integration von Muslimen in der Kommune*. Dokumentation eines Fachgesprächs, Nr.12, Berlin & Bonn 2002: 76.

⁵⁰³ Diesen Punkt betont v.a. auch de Galember 1998: 336-341; zum Vergleich der Rechtslage des Schulsystems beider Länder vgl. Gromitsarius 1996.

muslimischer Immigranten weitgehend von ihrer Rückkehrorientierung bestimmt war, rückte der Islam in den siebziger bzw. achtziger Jahren langsam auf die Agenden der nationalen Immigrations- und Integrationspolitik. Erst in der dritten Phase jedoch, also in den neunziger Jahren, wurden muslimische Anerkennungsforderungen Gegenstand öffentlicher Diskurse und Praktiken, in denen grundlegende Fragen nach der institutionellen Gestaltung religiöser Pluralität aufgeworfen wurden.

Die sich damit andeutenden Konvergenzen der unterschiedlichen institutionellen Logiken der Religionspolitik korrespondieren weitgehend mit den normativen Entwicklungen in der *world polity* und sind zumindest teilweise auch von weltgesellschaftlichen Faktoren bedingt. Dabei deutete sich in allen drei Fällen bereits an, daß ein wichtiger vermittelnder Faktor des isomorphen Wandels nationalstaatlicher Religionspolitik der von europäischen Organisationen ausgehende normative Druck ist. Daher will ich im folgenden die Überlegungen zur regionalen Kontextualisierung des globalen Menschenrechtsdiskurses aufgreifen und, bezogen auf die Situation muslimischer Immigranten, einige Aspekte der Religionspolitik von Europarat und Europäischer Union (EU) benennen (4.4.1.). Vor diesem Hintergrund will ich dann abschließend die zentralen Trends des institutionellen Wandels von Religionspolitik zu systematisieren und auf die analysierten Faktoren zu beziehen versuchen (4.4.2.).

4.4.1. Europäisierung von Religionspolitik

Von zentraler Bedeutung für die regionale Kontextualisierung des globalen Menschenrechtsdiskurses ist der Europarat, dessen Mitgliedsstaaten sich der Autorität des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte unterworfen haben. Die ständige Rechtsprechung des Straßburger Gerichtshofs hinsichtlich des Rechts auf Religionsfreiheit wird in den nationalen juristischen Diskursen kontinuierlich beobachtet und in der Entscheidungspraxis der Gerichte berücksichtigt. In Großbritannien hat die Institutionalisierung dieses regionalen Menschenrechtsregimes sogar dazu geführt, daß das Recht auf Religionsfreiheit einen verfassungsrechtlichen Status erhielt (vgl. 4.1.2.). Über das Recht auf Religionsfreiheit hinaus hat der Europarat in den neunziger Jahren auch zur rechtlichen Verankerung von Minderheitenrechten beigetragen. Nach vergeblichen Versuchen in den siebziger Jahren waren es v.a. die auf den Zusammenbruch der kommunistischen Regime zurückgehenden Minderheitenkonflikte in Osteuropa, die Anlaß zur Verabschiedung einer europäischen RAHMENKONVENTION ZUM SCHUTZ NATIONALER MINDERHEITEN (1995, in Kraft seit 1998) gaben, deren

programmatische Bestimmungen die konstitutiven und normativen Regeln nach Art. 27 ICCPR weiter spezifizieren.⁵⁰⁴ Die allmähliche Differenzierung von Mitgliedschaft, Rechten und Identitäten, wie sie sich in der *world polity* in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzogen hat, wird durch Prozesse der Regionalisierung in Europa also teilweise noch verstärkt.

Vor diesem Hintergrund kann es nicht überraschen, daß der Europarat gerade seit Anfang der siebziger Jahre zur Harmonisierung nationalstaatlicher Immigrations- und Integrationspolitik beigetragen hat.⁵⁰⁵ Der Fokus lag dabei zunächst auf der Formulierung politischer Maßnahmen zur sozio-ökonomischen Inklusion der Arbeitsmigranten und ihrer Familien. Dies gilt nicht nur für die Abteilung für ökonomische und soziale Angelegenheiten, die für diese Thematik zuständig war, sondern auch für die Abteilung für kulturelle Kooperation, die sich primär der Einbeziehung von Immigranten in zentrale Institutionen, insbesondere das Bildungssystem, widmete.⁵⁰⁶ Sowohl die französischen als auch die deutschen Ansätze zur Einrichtung eines muttersprachlichen Unterrichts, in dessen Rahmen auch religionskundlicher Islamunterricht gegeben wurde, gehen auf diese europäischen Initiativen zurück. Ein neuer integrationspolitischer Konsens zeichnete sich v.a. auf der ersten Konferenz europäischer Minister mit Zuständigkeit für Migration (6.-8. Mai 1980) ab, auf der festgestellt wurde, daß nach Rückgang der Migrationsströme seit 1974 nunmehr die Integration der verbliebenen Immigranten zum zentralen politischen Problem geworden sei und der Europarat entsprechende Lösungsstrategien entwickeln solle. Zu diesem Zweck wurde eine eigene organisatorische Einheit geschaffen, das European Committee on Migration (CDMG), dessen Aktivitäten sich zunächst v.a. auf den Abbau von Intoleranz und Fremdenfeindlichkeit, den Schutz von Grundrechten sowie die Verbesserung der sozialen und ökonomischen Situation der Migranten richteten. Zunehmend wurde in den achtziger Jahren dabei die Frage von kultureller Vielfalt zu einem Leitthema der vom CDMG formulierten Integrations-

⁵⁰⁴ Zur Entwicklung von Minderheitenrechten im Europarat vgl. Benoît-Rohmer 1998; zu einem kritischen Urteil hinsichtlich der Aktivitäten des Europarats im Vergleich mit denen der OSZE kommt Gilbert 1999.

⁵⁰⁵ Die folgenden Ausführungen basieren auf einer systematischen Dokumentenanalyse der Tätigkeitsberichte des Europarats im Zeitraum von 1972 bis 2001; vgl. auch Perotti 1996.

⁵⁰⁶ Seit ihrem Treffen 1973 bezogen die Erziehungsminister der europäischen Mitgliedsstaaten die Erziehung von Migranten und ihrer Familien in ihre Liste politischer Prioritäten ein; vgl. Resolution 2/1973 of the 8th Session of the Standing Conference of European Ministers of Education, para. 2.

politik.⁵⁰⁷ Gegenstand von Expertentagungen, Konsultationen mit NGOs und Regierungen waren etwa die Themen interkulturelle Erziehung, die Medienpräsenz von Migranten u.ä., wobei die hierbei dominanten Semantiken vorrangig den Erfahrungen der britischen Integrationspolitik entstammten.⁵⁰⁸ Wenngleich die Bemühungen des Europarats um die Formulierung eines "common approach" nicht zu einer regelrechten Standardisierung der Immigrations- und Integrationspolitik geführt haben, trugen sie doch insofern zur Implementierung der in der *world polity* institutionalisierten Modelle bei, als sie deren normative Erwartungsstrukturen gegenüber staatlichen Akteuren kommunizierten und eine wechselseitige Beobachtung der einzelnen Staaten ermöglichten.

Bereits im Abschlußbericht zu den CDMG-Aktivitäten der achtziger Jahre, "Community and ethnic relations in Europe" (1991), wurde auf die religiösen Dimensionen der Integrationspolitik aufmerksam gemacht und auf den Bedarf einer Anpassung nationaler Rechtssysteme an muslimische Praktiken, z.B. im Bereich des Schächtens oder der Erdbestattung, hingewiesen.⁵⁰⁹ Ausgehend vom Recht auf kulturelle Identität skizziert der Bericht Empfehlungen für europäische Religionspolitik in einer "multi-faith society". Sehr prononciert spricht sich das CDMG darin dafür aus, die historisch entstandenen institutionalisierten Beziehungen zwischen Staat und Kirchen auch auf die neuen, insbesondere die muslimischen Religionsgemeinschaften auszuweiten.⁵¹⁰ In den neunziger Jahre rückte daran anschließend Religion im Rahmen der Immigrations- und Integrationspolitik des Europarats zunehmend auf die politische Agenda. Bestandteil eines 1992 initiierten Projekts, "The integration of immigrants: towards equal opportunities", war neben einer breiten Palette anderer Themen – Arbeitsmarkt, Wohnungsmarkt, Rassismus, kulturelle Rechte, politische Partizipation – die Frage religiöser Aspekte der Gleichstellungspolitik.⁵¹¹ Abgesehen von Empfehlungen zur Bereitstellung öffentlicher Ressourcen für religiöse Praktiken von Immigranten, zur Anerkennung religiöser Pluralität und dem Aufbau von Dialogstrukturen zwischen den Religionen wurde in diesem Zusammenhang festgestellt:

⁵⁰⁷ Auch die Abteilung für kulturelle Kooperation wechselte den Fokus von der Förderung muttersprachlichen Unterrichts zu Programmen interkultureller Erziehung; vgl. CoE Doc. DECS/EGT (86)6 final.

⁵⁰⁸ Vgl. z.B. CoE Doc MG-CR (91)1 final E, para. 44.

⁵⁰⁹ CoE Doc. MG-CR (91)1 final E, para. 60. Zur Vorbereitung dieses Berichts, an dem eine Reihe von Sozialwissenschaftlern beteiligt waren, die auf den Islam in Europa spezialisiert sind (Nielsen, Costes u.a.) vgl. CoE Doc MG CR (89) 11 Add.1 [10 July 1989].

⁵¹⁰ CoE Doc. MG-CR (91)1 final E, paras. 226-230.

⁵¹¹ Vgl. dazu Council of Europe 1999.

"[T]he use of the term 'secular', referring to the relationship between the State and religion, should be re-examined and clarified on a pan-European level, with a view to reaching a common understanding. The presence of minority religious communities and the resulting religious pluralism makes it necessary to devise new State policies in this field."⁵¹²

Nicht nur wurden hiermit durch die Politik des Europarats die institutionalisierten Beziehungen von Staat und Kirche zur Disposition gestellt, auch die für die religionspolitische Kultur der europäischen Moderne charakteristischen semantischen Felder erfuhren eine deutliche Re-Interpretation, die sich auch darin zeigte, daß die Symbole kollektiver europäischer Identität nun zunehmend um den Islam als historisches Erbe erweitert wurden.⁵¹³

Die Situation muslimischer Minderheiten in den einzelnen Mitgliedsstaaten ist in den neunziger Jahren auch Gegenstand des innerhalb der Menschenrechtsabteilung des Europarats geschaffenen European Commission Against Racism and Intolerance (ECRI) geworden. Deren Kompetenzen erstrecken sich sowohl auf die kontinuierliche Beobachtung und Bewertung der nationalstaatlicher *policies* als auch auf die Abgabe von Politikempfehlungen. Die Grundlage der Tätigkeit der ECRI bilden dabei die konstitutiven und normativen Regeln des globalen und des europäischen Menschenrechtsregimes. Insbesondere Frankreich ist in diesem Zusammenhang wiederholt für seine republikanische Integrationspolitik kritisiert und angesichts der Situation der muslimischen Gemeinschaft dazu aufgerufen worden, die Existenz von Minderheiten anzuerkennen und zu deren Schutz angemessene Maßnahmen zu ergreifen.⁵¹⁴ Für Großbritannien konstatiert ECRI einen Reformbedarf im Bereich des Blasphemiegesetzes sowie hinsichtlich des Schutzes vor religiöser Diskriminierung,⁵¹⁵ und

⁵¹² Vgl. dazu CoE Doc MG-SEM III (98) 18 final e.

⁵¹³ So v.a. die Empfehlung No. 1162 der Parlamentarischen Versammlung des Europarats zum Beitrag der Islamischen Zivilisation zur europäischen Kultur vom 19. September 1991. Auch in einer Deklaration der Abteilung für kulturelle Kooperation wird auf die "special importance [...] of recognising the historical contribution of Islamic civilisation and its present role as a component of the cultural identity of a number of communities in Europe" aufmerksam gemacht; vgl. CoE Doc DECS/SE/DHRM (97) 3: 20.

⁵¹⁴ So heißt es im ersten ECRI-Bericht über Frankreich: "The considerable Muslim community in France, mainly of North African origin, is particularly subject of intolerant and discriminatory attitudes", und als zentrales Problem werden die "possible tensions between France's traditional policy of non-recognition of minority groups and the diversity of the population" benannt; CoE Doc. CRI (98)74 [15 June 1998], 5. Hier, wie auch im zweiten ECRI-Bericht, wird die französische Regierung dazu aufgerufen, die Erklärung zu Art. 27 ICCPR aufzuheben und die beiden Rahmenkonventionen des Europarats zu Minderheitensprachen und zum Minderheitenschutz zu unterzeichnen, CoE Doc. CRI (2000) 31 [27 June 2000]: 5.

⁵¹⁵ CoE Doc. CRI (99) 5 [16 January 1999]: 10f. und CRI (2001) 6: para 42-44.

Deutschland wurde die Einführung einer Antidiskriminierungsgesetzgebung empfohlen.⁵¹⁶ Diese in den Länderberichten der ECRI anklingenden präskriptiven Regeln wurden 2000 schließlich in einer Politikempfehlung "Combating Intolerance and Discrimination against Muslims" ausformuliert.⁵¹⁷ Ausgehend von den Prinzipien der Religionsfreiheit, der Trennung von Staat und Kirche, dem Beitrag von Christentum, Judentum und Islam zur europäischen Zivilisation, der Sorgen um Intoleranz gegenüber dem Islam in Europa und den Ideen einer "multi-faith and multicultural society", die eine friedliche Koexistenz der Religionen unter Bedingungen von Gleichheit und Nicht-Diskriminierung ermöglichte, wurde den Mitgliedsstaaten vorgeschlagen, legislative Maßnahmen zum Abbau der Benachteiligung von Muslimen zu ergreifen und insbesondere die Situation religiöser Pluralität in der Schule angemessen zu gestalten.

Die Aktivitäten des Europarats zeigen, daß unter Bezug auf universalistische Referenzpunkte des Menschenrechtsdiskurses das Verhältnis von nationaler Staatsbürgerschaft und Religion angesichts der migrationsbedingten Präsenz von Muslimen in Europa neu bestimmt wurde. Der noch dem Recht auf Religionsfreiheit zugrundeliegende Religionsbegriff wird dahingehend modifiziert, daß "Religion" weniger als Glaube, sondern als Ausdruck kollektiver Identität codiert wird und als *solche* staatlicherseits zu respektieren und zu fördern sei. Mit diesem Wandel kognitiver und normativer Schemata korrespondiert auch eine sozialstrukturelle Transformation der Beziehungen von Nationalstaat und Religion. Der Europarat hat, gerade im Bereich der Immigrations- und Integrationspolitik, ein Forum für transnational organisierte NGOs geboten und insofern auch die beobachtbare Entstehung innereuropäischer muslimischer Netzwerke befördert (vgl. Kastoryano 1998). Beziehungen zwischen religiösen Minderheiten und organisatorischen Zentren werden damit auch jenseits des klassischen Nationalstaats institutionalisiert.

Dies gilt zunächst auch für das zweite organisatorische Zentrum auf europäischer Ebene, die Europäische Union (EU), die sich ebenfalls der politischen Interessenverfolgung von Immigrantengruppen, darunter auch muslimischen Vereinen als Forum bot.⁵¹⁸ Gerade in der EU zeigen sich jedoch sowohl die Grenzen der Standardisierung von Religionspolitik als auch die Grenzen der Entwicklung pluralistischer Inkorporationsmuster. Obwohl die EU zunächst keine Kompetenzen im Bereich der Religionspolitik hatte, tangierten einige

⁵¹⁶ CoE Doc. CRI (2001) 36 [3 July 2001].

⁵¹⁷ Zu dieser fünften Politikempfehlung der ECRI vgl. CoE Doc. CRI (2000) 21.

⁵¹⁸ Vgl. dazu Martiniello 1995 und zur Einstellung türkischer Vereinigungen in Deutschland gegenüber der europäischen Bürgerschaft Amiraux 1997.

umwelt- oder arbeitsrechtliche Bestimmungen durchaus die rechtlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche in den einzelnen Mitgliedstaaten.⁵¹⁹ Eine EG-Richtlinie von 1974, der zufolge Tiere vor der Schlachtung zu betäuben sind, die in nationaler Gesetzgebung vorgesehenen Ausnahmeregelungen für religiöse Riten aber anerkannt werden,⁵²⁰ zeigt, daß direkte Eingriffe in nationale rechtliche Arrangements jedoch vermieden wurden. Erst in den neunziger Jahren, als die EU durch die Aufnahme des Diskriminierungsverbots in Art. 13 des Amsterdamer Vertrags (1997) Kompetenzen im Bereich der Gleichstellungspolitik gewann,⁵²¹ wurden Fragen religiöser Pluralität virulent. Durch zwei EU-Direktiven 2000/43/EC⁵²² und 2000/78/EC⁵²³ sind die Mitgliedsstaaten nunmehr verpflichtet, eine Antidiskriminierungspolitik auch zum Schutz vor religiöser Diskriminierung zu formulieren. Die britischen Kontroversen um ein an den RRA angelehntes Gesetz gegen religiöse Diskriminierung sind davon ebenso tangiert wie die Entwicklungen der Integrationspolitik in Frankreich und der Bundesrepublik.⁵²⁴ Gleichzeitig aber wurde in dem Amsterdamer Vertrag, nicht zuletzt auf den maßgeblichen politischen Einfluß der beiden deutschen Kirchen hin, eine Klausel aufgenommen, der zufolge die EU die besonderen rechtlichen Regelungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften anerkennt.⁵²⁵

Wenngleich also der normative Druck zu einer Ausbildung pluralistischer Formen der Inkorporation religiöser Minderheiten durch Regionalisierungsprozesse verstärkt wird, scheinen gerade die historisch gewachsenen Beziehungen zwischen Staat und Kirche zunehmend selbst zu traditional codierten Symbolen nationaler Identität zu werden.

⁵¹⁹ Vgl. dazu Willaime 1994 und aus juristischer Perspektive Heinig 2001.

⁵²⁰ Art. 4 der Richtlinie 74/577/EEC [18 November 1974], in OJ L 316, 26/11/1974: 10f; vgl. auch die EU-Richtlinie 93/119/EC [22 Dezember 1993], in: Official Journal L 340, 31/12/1993, S. 21-34.

⁵²¹ "Without prejudice to the other provisions of this Treaty and within the limits of the powers conferred by it upon the Community, the Council, acting unanimously on a proposal from the Commission and after consulting the European Parliament, may take appropriate action to combat discrimination based on sex, racial or ethnic origin, religion or belief, disability, age or sexual orientation", Official Journal EC, no. C 340, 10.11.1997, 26.

⁵²² Official Journal L 180/22, 19.7.2000.

⁵²³ Official Journal L 303/16, 2.12.2000.

⁵²⁴ "The most immediate pressure for legislation and policies for tackling religious discrimination comes from the European Union"; vgl. Home Office, "Tackling religious discrimination", 10.

⁵²⁵ "The European Union respects and does not prejudice the status under national law of churches and religious associations or communities in the Member States. The European Union equally respects the status of philosophical and non-confessional organisations", Official Journal EC, no. C 340, 10.11.1997, 133.

4.4.2. Multireligiöse Staatsbürgerschaft in Europa

Ausgehend von der Analyse der Inkorporation muslimischer Immigranten in den drei Ländern Großbritannien, Frankreich und Deutschland sowie den Bemerkungen zur Europäisierung von Religionspolitik will ich nun abschließend die wesentlichen Entwicklungstrends, Faktoren und Trägergruppen des beobachteten institutionellen Wandels systematisieren und auf den Forschungsstand zu Staatsbürgerschaft und Islam (vgl. 1.1.) beziehen. Insgesamt hat die Analyse ein widersprüchliches Muster erkennen lassen. Einerseits lassen sich historische Pfadabhängigkeiten der institutionellen Logik nationalstaatlicher Religionspolitik erkennen, welche die unterschiedlichen religionspolitischen Reaktionen auf muslimische Anerkennungsforderungen erklären, andererseits konnten auch konvergente Trends beobachtet werden, die mit den Entwicklungen kognitiver und normativer Erwartungsstrukturen der *world polity* korrespondieren.

Historische Pfadabhängigkeiten. Die staatsbürgerliche Inkorporation muslimischer Immigranten folgt in den betrachteten Fallbeispielen jeweils spezifischen Mustern, die sich auf die unterschiedlichen, rechtlich institutionalisierten Arrangements von Staatsbürgerschaft und Religion zurückführen lassen, wie sie aus den jeweiligen Prozessen der Staats- und Nationbildung entstanden sind. Der in der Forschungsliteratur oftmals in den Mittelpunkt gestellte Faktor der formalen Mitgliedschaftsregeln (Staatsangehörigkeit), die ihrerseits eng mit den dominanten Symbolen nationaler Identität verknüpft sind, hat sich dabei auch in der vorangegangenen Analyse als bedeutsam erwiesen.⁵²⁶ Insbesondere erklärt er das *timing* muslimischer Anerkennungsforderungen. In Großbritannien, wo die muslimischen Immigranten aufgrund der postkolonialen Situation mehrheitlich einen leichten Zugang zur Staatsangehörigkeit hatten, wurden Anerkennungsforderungen etwa eine Dekade früher als in Frankreich und etwa zwei Jahrzehnte eher als in Deutschland im Rahmen des politischen Prozesses verhandelt.⁵²⁷

In dem Maße, in welchem sich die Mitgliedschaftsregeln der einzelnen Staaten aneinander angleichen, ist mittelfristig jedoch mit einer Abnahme der kausalen Erklärungskraft dieses Faktors zu rechnen. In den Vordergrund treten

⁵²⁶ Vgl. Brubaker 1992; Kastoryano 1996a; Joppke 1999a

⁵²⁷ So erklärt sich m.E. auch der Befund einer Analyse der Anerkennungsforderungen von Migranten in England und Deutschland, in der konstatiert wird, daß muslimische Organisationen im britischen Mediendiskurs deutlich sichtbarer sind als im deutschen; vgl. Koopmanns / Statham 1999.

dann vielmehr die Faktorenkonstellationen, die ich hier mit dem Begriff der institutionellen Logik der Religionspolitik zu bündeln versucht habe. Diese makrosozialen Faktoren, die in der *citizenship*-Debatte zumeist vernachlässigt werden, haben die Muster der symbolischen und organisatorischen Inkorporation in den drei Ländern nachweislich geprägt.⁵²⁸

Von besonderer Bedeutung war dabei erstens der Grad der Institutionalisierung des "Staates" als organisatorischem Zentrum im politischen Programm der Moderne. Er bestimmt insbesondere das Ausmaß konfliktueller Beziehungen zwischen "Religion" und "Politik" im öffentlichen Raum und die organisatorischen Pluralisierungspotentiale der Zivilgesellschaft. In Nationalstaaten, deren *polity*-Modell etatistisch (Frankreich) oder korporatistisch (Deutschland) orientiert ist, verläuft die Inkorporation muslimischer Minderheiten vorrangig über das organisatorische Zentrum des Staates, wohingegen sie in liberalen *polities* (Großbritannien) eher die Form zivilgesellschaftlicher Aushandlungsprozesse, v.a. auf lokaler Ebene, annimmt.

Ein zweiter wichtiger Faktor war der Grad der Institutionalisierung des "Individuums" im politischen Programm der Moderne. Er bestimmt insbesondere die Definition von "Religion" im jeweils institutionalisierten *polity*-Modell. In korporatistischen *polities* (Deutschland) wird Religion dabei als ein hochgradig organisiertes Gebilde verstanden, das in die funktionalen Beziehungen des staatlichen Rationalisierungsprojekts eingebunden wird, während "Religion" im etatistischen und im liberalen *polity*-Modell (Frankreich und Großbritannien) eher als eine voluntaristische Assoziation von Individuen interpretiert wird. Nicht von ungefähr konzentrieren sich Konflikte um muslimische Anerkennungsforderungen daher in Deutschland auf Fragen der rechtlichen Organisation des Islam, die in Großbritannien eine weniger gewichtige Rolle spielen.

Der dritte Faktor schließlich war die jeweils spezifische Kombination von universalistischen und partikularistischen Symbolen nationaler Identität und deren Bezug zu Imaginationen von "Säkularität". Sofern universalistische Symbole nationaler Identität mit einer Ideologie der Laizität verbunden sind, wie in Frankreich, stoßen religiöse Anerkennungsforderungen im öffentlichen Raum zumeist auf Ablehnung, wohingegen "religiöse" Symbole im öffentlichen Raum Großbritanniens eher akzeptiert werden und sich entsprechende pluralistische Muster symbolischer Inkorporation entwickeln können. Die Hürde für mus-

⁵²⁸ Die Analyse bestätigt insofern die Ergebnisse der wenigen komparativen Studien, die explizit auf die kausale Bedeutung der Beziehungen zwischen Staat und Kirchen abheben; vgl. v.a. Rath et al. 1999; Fetzer / Soper 2002.

limische Anerkennungsforderungen in Deutschland schließlich besteht darin, daß Symbole nationaler Identität hier einen partikularistischen, ethnischen Charakter besitzen und der Islam daher zumeist als extraterritoriales Element wahrgenommen wird.

Erweiterte man die Auswahl der Fälle auf andere europäische Staaten, so würde sich die für Großbritannien, Frankreich und Deutschland konstatierte Bedeutung historischer Pfadabhängigkeiten der institutionellen Logik von Religionspolitik bestätigen lassen. Dabei könnte gerade der Vergleich mit denjenigen Staaten, deren Politik gegenüber muslimischen Immigranten eher pluralistische Inkorporationsmuster geschaffen hat, wie beispielsweise Belgien und die Niederlande,⁵²⁹ zeigen, in welchem kausalen Verhältnis die genannten institutionellen Einzelpunkte der Logik von Religionspolitik stehen.

Isomorpher Wandel. Für die drei Fälle konnten neben den historischen Pfadabhängigkeiten aber auch, gerade in den neunziger Jahren, spezifische Konvergenzen festgestellt werden. In allen drei Staaten ließ sich gleichermaßen die allmähliche Ausbildung pluralistischer Muster symbolischer und organisatorischer Inkorporation beobachten, die weitgehend, wenn auch nicht vollständig, dem weltgesellschaftlich institutionalisierten Modell "multikultureller" Staatsbürgerschaft entsprechen. Im Zuge der Inkorporation muslimischer Immigranten vollzieht sich offensichtlich ein institutioneller Wandel von Religionspolitik in Richtung einer Etablierung routinemäßiger Beziehungen zwischen Staat und religiösen Minderheiten. Die Analyse bestätigt damit einen auch in der rechtswissenschaftlichen Literatur konstatierten Entwicklungstrend der Konvergenz unterschiedlicher Modelle Beziehungen zwischen Staat und Kirche.⁵³⁰

Ein wichtiger Aspekt der Erklärung dieser Konvergenzen ist m.E. die in der *world polity* legitimierte Differenzierung von Mitgliedschaft und nationaler Identität, nach der Staaten auf die Anerkennung ethnischer, kultureller oder religiöser Differenz verpflichtet werden. Die Institutionalisierung der Menschenrechtsnormen der Religionsfreiheit, der Gleichheit und Nicht-Diskriminierung sowie der Minderheitenrechte, die durch das regionale Menschenrechtsregime in Europa noch verstärkt wird, führt in den beobachteten Staaten zumindest ansatzweise zur Entstehung institutionalisierter Beziehungen zwischen Staat und

⁵²⁹ Vgl. dazu Rath et al. 1999.

⁵³⁰ Zur Analyse von rechtswissenschaftlichen Konvergenzen der drei dort als Trennungs-, Kooperations- und Staatskirchenmodelle bezeichneten Fälle vgl. Robbers 1997; mit Bezug auf die Rechtsposition von Muslimen in europäischen Staaten Messner 1996 sowie Ferrari 2002.

muslimischen Minderheiten. Im Bereich der Religionspolitik lassen sich daher Konvergenzen politischer Organisation beobachten, wie sie in der neo-institutionalistischen Forschungsliteratur auch für andere Politikfelder konstatiert worden sind.⁵³¹

Der Einfluß von *world polity*-Faktoren muß dabei nicht, wie dies in der Diskussion vielfach unterstellt wird, aus rechtlichen Standardisierungsprozessen bestehen.⁵³² Er kann sich vermittels der Mechanismen des normativen Drucks und der Imitation auch in der allmählichen Diffusion kognitiver und normativer Schemata artikulieren, wie dies für die Verbreitung des kulturellen Idioms der Menschenrechte seit Ende des Zweiten Weltkriegs charakteristisch ist. Zu den Trägergruppen der Ideen der Menschenrechte gehören dabei nicht zuletzt die muslimischen Minderheiten selbst, die sich in ihren Anerkennungsforderungen oftmals auf die Kritikrepertoires des globalen Menschenrechtsdiskurses, insbesondere auf die normativen Regeln des Rechts auf Religionsfreiheit und des Rechts auf kulturelle Identität beziehen.⁵³³ Neben den muslimischen Minderheiten ist die zweite und sicherlich einflußreichere Trägergruppe der in der *world polity* institutionalisierten kognitiven und normativen Schemata v.a. die juristische Profession. Gerade in Gerichten und im juristischen Diskurs werden die institutionellen Arrangements religiöser Pluralität auf ihre Kompatibilität mit den Standards des globalen Menschenrechtsregimes geprüft, in Frage gestellt und kritisiert.

Insgesamt ist daher festzuhalten, daß sich die Inkorporation muslimischer Immigranten sich auf eine komplexe Faktorenkonstellation zurückführen läßt, die ihrerseits Ergebnis einer strukturellen Ebenendifferenzierung von Mitgliedschaft, Rechten und Identitäten ist. Sie unterwirft, wie *Abbildung 3* veranschaulicht, die jeweils institutionalisierten *polity*-Modelle einem Veränderungsdruck, wobei die entstehenden Wandlungsprozesse aufgrund der jeweiligen historischen Pfadabhängigkeit eine spezifische Form annehmen.

⁵³¹ Für einen Literaturüberblick vgl. dazu Jepperson 2000.

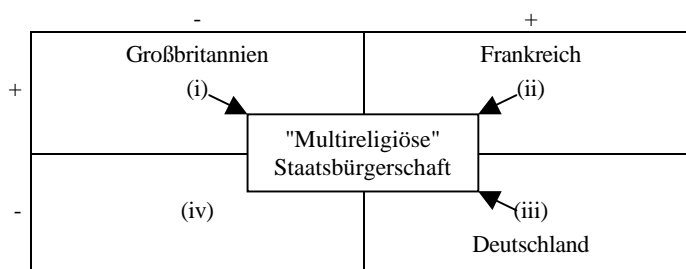
⁵³² So z.B. die Deutung bei Joppke 1999a: 263-271; vgl. auch Guiraudon 1998. Auch Favells (1999) unterschätzt in seiner Analyse der Entstehung des Politikfelds der Integrationspolitik in Frankreich und Großbritannien m.E. den Einfluß von *world polity*-Faktoren.

⁵³³ Vgl. dazu auch die Befunde bei Soysal 1997.

Abbildung 3: Institutioneller Wandel europäischer Religionspolitik

*Institutionalisierung
des "Individuums"*

Institutionalisierung des "Staats"



Dieser Veränderungsdruck entsteht, da im Zuge der Institutionalisierung von Menschenrechten in der Weltgesellschaft die universalistischen Referenzpunkte der Moderne eine neue Interpretation erfahren haben, die mit derjenigen der religionspolitischen Kultur der europäischen Moderne nur teilweise korrespondiert. Daß Religion durch muslimische Anerkennungsforderungen wieder Gegenstand öffentlicher Politik wird, ist in diesen post-nationalen Konstellationen Ausdruck einer Transformation der europäischen Moderne.

5. Fazit und Ausblick: Religiöse Pluralität in einer post-nationalen Konstellation

"Von allen Regimes, die wir kennen, ist die moderne Demokratie das einzige, in dem eine Repräsentation der Macht eingerichtet ist, die sinnfällig bestätigt, daß sie ein *leerer* Ort ist, und die so den Abstand zwischen Symbolischem und Realem bewahrt" (Claude Lefort, *Permanence de Theologia-Politique*, 1981).

Die vorliegende Untersuchung hatte das Ziel, den gegenwärtigen institutionellen Wandel nationalstaatlicher Religionspolitik im Kontext langfristiger kultureller und struktureller Entwicklungen soziologisch zu beschreiben und zu erklären. Ihre Ausgangsthese war die Überlegung, daß die globalen Transformationen, die Habermas (1998) mit dem Stichwort der "post-nationalen Konstellation" beschrieben hat, auch eine religionspolitische Dimension besitzen und daß diese sich insbesondere in dem Verhältnis von Mitgliedschaft, Rechten und Identitäten beobachten läßt, welches mit dem Begriff der Staatsbürgerschaft angesprochen ist. Die soziologische Analyse des Wandels nationalstaatlicher Arrangements religiöser Pluralität sollte dabei der Aufklärung einiger unreflektiert verwendeter Gesichtspunkte dienen, die in der öffentlichen und teils auch soziologischen Diskussion um das Verhältnis von "Religion" und "Politik" vielfach unterstellt werden. Schließen möchte ich diese Studie nun mit einer Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse ihres empirischen und theoretischen Argumentationsstrangs sowie mit einem Ausblick auf die bislang bewußt offen gelassene normative Frage, wie religiöse Pluralität in der sich herausbildenden Weltgesellschaft gestaltet werden könnte.

Gegenstand meines empirischen Argumentationsstrangs war die Analyse der Muster staatsbürgerlicher Inkorporation von muslimischen Immigranten in Westeuropa. Am Beispiel der auf die Präsenz muslimischer Bevölkerungsgruppen in Großbritannien, Frankreich und Deutschland reagierenden Diskurse und Praktiken konnte konstatiert werden, daß sich, nach gewiß zögerlichen Anfängen, in den neunziger Jahre ein neu konfiguriertes Feld der Religionspolitik gebildet hat. Als Reaktion auf die verschiedenen Anerkennungsforderungen muslimischer Minderheiten sind in allen drei Ländern Kontroversen um das Verhältnis von "Religion" und "Politik" entstanden (*Kapitel 4*). Die spezifischen Ausprägungen dieses Prozesses sowie seine Ergebnisse sind dabei in hohem Maße von der jeweiligen institutionellen Logik der Religionspolitik abhängig, die für die in den einzelnen Nationalstaaten institutionalisierten *polity-*

Modelle kennzeichnend ist (*Kapitel 2*). Gleichzeitig hat die Analyse der Inkorporationsmuster muslimischer Immigranten aber auch einen Trend isomorphen Wandels erkennen lassen, der in der Herausbildung institutionalisierter Relationen zwischen Staat und religiösen Minderheiten besteht (multireligiöse Staatsbürgerschaft). Ein wesentlicher Faktor der darin zutage tretenden Konvergenzen unterschiedlicher *polity*-Modelle ist die Institutionalisierung von Menschenrechten in der *world polity* (*Kapitel 3*). Diese bedeutet einen Wandel des legitimen kulturellen Modells von Staatlichkeit, in dessen Folge Mitgliedschaft, Rechte und Identitäten in ein neues Verhältnis zueinander gesetzt werden. Die formale Mitgliedschaft des Individuums in einem Staat bleibt in der Weltgesellschaft zwar eine zentrale politische (und ökonomische!) Ressource, die Rechte des Individuums werden zunehmend aber in einem von supranationalen Organisationen und transnationalen sozialen Bewegungen beeinflussten globalen Menschenrechtsdiskurs verankert, dessen konstitutive und normative Regeln für staatliche Akteure Repertoires der Legitimation, für individuelle Akteure Repertoires der Kritik darstellen. Die über unterschiedliche Akteursgruppen vermittelten Mechanismen von Zwang, normativem Druck und Imitation führen daher zu isomorphen Prozessen der Re-Institutionalisierung von Staatsbürgerschaft, wobei symbolische und organisatorische Inkorporation zunehmend voneinander differenziert werden. Wenngleich *world polity*-Vorgaben in jeweils spezifischer Weise nationalstaatlich adaptiert werden, tragen sie doch zu einem allgemeinen Formwandel des Nationalstaats bei, dessen zentrales Merkmal die Entkopplung von politischer Organisation und nationaler Identität ist.⁵³⁴ Daß dieser Formwandel auch eine religionspolitische Dimension besitzt und daher in einem institutionellen Wandel von Religionspolitik resultiert, hoffe ich mit meiner Analyse gezeigt zu haben.

Mein theoretischer Argumentationsstrang war von dem Ziel geleitet, eine idealtypische Entwicklungskonstruktion für diesen religionspolitischen Formwandel des europäischen Nationalstaats zu formulieren. Zu diesem Zweck waren eine Reihe von theoriestrategischen Entscheidungen erforderlich, die im Rahmen dieser Untersuchung zwar nicht systematisch entfaltet werden konnten, deren heuristischer Gewinn aber deutlich geworden sein sollte. Zu ihnen

⁵³⁴ Die Analyse bestätigt damit einen von Tilly angedeuteten Trend der Entwicklung des europäischen Staatensystems. "[T]he creation of a strongly connected but multicultural world in which most individuals will live bilingually; in which the power of the claim to be a nation, therefore to deserve a state, will greatly diminish; in which governments (whatever their form) themselves will cease acting to enforce culture homogeneity in their own domains", Tilly 1992: 717.

gehörten neben einer reflexiven Perspektive auf die Konstitutionsbedingungen der eigenen Disziplin insbesondere die Prinzipien der De-Nationalisierung soziologischer Begriffe und der De-Essentialisierung von Narrativen der Entstehung europäischer Modernität. Durch die Konzeption einer kulturtheoretisch fundierten historisch-komparativen Makrosoziologie, die Einsichten von Meyers neo-institutionalistischen Weltgesellschaftstheorie mit Eisenstadts Zivilisationstheorie verbindet, habe ich diesen Prinzipien Rechnung zu tragen versucht. In beiden an Weber anschließenden Theorieperspektiven wird eine kultursoziologische Perspektive auf die Genese der europäischen Moderne und des Systems souveräner Nationalstaaten im Kontext der christlichen Achsenzeitkultur eingenommen, die eine Alternative sowohl zu integrations- als auch zu differenzierungstheoretisch orientierten Theorien der "Gesellschaft" darstellen. Sie analysieren Ideen von "Staat", "Individuum" und "Staatsbürgerschaft" und fragen nach deren Institutionalisierung in konkreten historischen Konstellationen. Im Anschluß an Eisenstadt habe ich dabei die Genealogie der semantischen Opposition von "Religion" und "Politik" sowie die entsprechenden Meta-Erzählungen der "Säkularisierung", die auch für den soziologischen Diskurs charakteristisch sind, aus der kulturellen Transformation der achsenzeitlichen Spannung zwischen transzendenter und mundaner Ordnung zu erläutern versucht. Und aufbauend auf Meyers Studien zur *world polity* im 20. Jahrhundert habe ich die weltgesellschaftlich institutionalisierten kulturellen Modelle des Nationalstaats auf ihre religionspolitischen Dimensionen untersucht. Vor diesem Hintergrund ließ sich erklären, daß der gegenwärtige Formwandel des Nationalstaats zur einer Re-Konfiguration des Verhältnisses von "Religion" und "Politik" führt: In dem Maße, in dem Staat und Nation zugunsten von Ideen der Menschenrechte an Charisma verlieren, wird Religion – als individuelle wie kollektive Identität – im öffentlichen Raum wieder sichtbar.

Mit Hilfe dieser theoretischen Konzeption ließen sich m.E. auch die hier offen gebliebenen empirischen Fragen näher beleuchten. So ließen sich die unter arabischen und europäischen islamischen Intellektuellen beobachtbaren Konzeptionen von *din* ("Religion") auf eine spezifisch moderne Transformation der achsenzeitlichen Spannung zwischen transzendenter und mundaner Sphäre in der islamischen Moderne zurückführen.⁵³⁵ Inwieweit dabei zivilisatorische Pfadabhängigkeiten gegenüber einer weltgesellschaftlichen Standardisierung des Konzepts der "Religion" zurücktreten,⁵³⁶ oder neue Rekombinationen des

⁵³⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang die Studie von Salvatore 1997.

⁵³⁶ So die im Anschluß an Luhmann entwickelte Konzeption von Beyer 1998a und 1998b.

Verhältnisses von "Religion" und "Politik" entstehen, ließe sich dabei theoriegeleitet untersuchen. Vor diesem Hintergrund ließen sich die muslimischen Anerkennungsforderungen, die hier weitgehend als unabhängige Variable behandelt wurden, genauer auf ihre kulturellen und strukturellen Hintergründe analysieren.⁵³⁷ Dadurch ließe sich die Frage nach institutionellen Arrangements religiöser Pluralität dahingehend zuspitzen, daß nach den Bedingungen der Kompatibilität pluralistischer Inkorporationsmuster mit fundamentalistischen Orientierungen gefragt wird. Eine andere Forschungsperspektive eröffnet sich aus diesem Theoriearrangement im Blick auf die kausalen Faktoren der kulturellen Entwicklungen der *world polity*. So ließe sich über die auch bei Meyer unilineare Vorstellung einer weltgesellschaftlichen Verlängerung der europäischen Moderne hinaus nach unterschiedlichen zivilisationsspezifischen Einflüssen auf die Rechtsentwicklung im Bereich des Völkerrechts und der Menschenrechte fragen. In jedem Fall, so meine ich, kann diese Theorieperspektive zu einer Dezentrierung konventioneller soziologischer Meta-Erzählungen der Moderne beitragen.

Welche Einsichten ergeben sich aus diesen Analysen nun für die normative Frage nach der Gestaltung religiöser Pluralität in der Weltgesellschaft? Da es nicht Aufgabe einer als Wirklichkeitswissenschaft verstandenen Soziologie sein kann, hier konkrete Antworten zu geben, können diese Einsichten allenfalls im Modus des Fragens formuliert werden.⁵³⁸ Insbesondere zwei Problemhorizonte ergeben sich aus meiner Analyse des religionspolitischen Formwandels des Nationalstaats. Der erste bezieht sich dabei auf die Idee der religiösen Neutralität des Staates bzw. der öffentlichen Sphäre, die in der politisch-philosophischen Debatte vielfach als gegeben unterstellt wird. Die Analyse hat nicht nur gezeigt, daß die institutionellen Arrangements von Staatsbürgerschaft und Religion eine ungleich komplexere Gestalt besaßen und eine institutionelle Trennung von Staat und Kirche in Europa nicht ohne eine gleichzeitige Einbeziehung von Religion in staatliche Projekte innerweltlicher Gesellschaftsgestaltung erfolgte. Sie hat auch die Vermutung zugelassen, daß die imaginäre Trennung von "Religion" und "Politik" einen spezifisch christlichen achsenzeitlichen Hintergrund besitzt. So ist Habermas' Feststellung, daß im öffentlichen Diskurs "post-säkularer Gesellschaften" sich die "säkulare" Seite ihrerseits um das Verständnis "religiöser Sprachen" bemühen und die Grenzziehung zwischen "religiösen" und

⁵³⁷ Vgl. dazu v.a. Eisenstadt 1998a.

⁵³⁸ Vgl. dazu im Anschluß an Webers Werturteilsfreiheit Kaesler 1988.

"säkularen" Argumenten eine kooperative Angelegenheit sein müsse (Habermas 2001: 22), durchaus zuzustimmen, man könnte sie aber dahin radikalisieren, daß das Verständnis von "Religion" selbst Gegenstand eines Dialogs transformierter achsenzeitlicher Zivilisationen sein müsse. An genau dieser Stelle treten die implizit normativen Aspekte von Eisenstadts Konzeption multipler Modernen offen zu tage; sie führt nämlich dazu, die einst durch die säkularistisch eingestimmte Soziologie geschlossene Transzendenzfrage auf eine Weise offen zu halten, daß die Kontingenz auch ihrer "säkularen" Lösungen bewußt bleibt. Daß damit ein fundamental politisches Problem aufgeworfen ist, hat v.a. Claude Lefort in seiner marxistisch geprägten Analyse der politischen Form der Moderne betont. Für die moderne Demokratie sei ein In-Form-Setzen von Sozialität charakteristisch, das die Differenz zwischen Symbolischem und Realem stets offen halte, die also die politische Gestalt einer Gesellschaft nie als Verwirklichung einer transzendentalen Vision, sondern als ein offenes Projekt verstehe (Lefort 1999 [1981]: 49f.). Es könnte sein, daß eine öffentlich artikulierte religiöse Pluralität für Demokratien daher eine konstitutive Funktion besitzt, da sie den Ort der symbolischen Letztbegründung offenhält.⁵³⁹

Unter den Bedingungen einer post-nationalen Konstellation wird dieser Zusammenhang jedoch nun durch ein zweites Problem kompliziert. Bei der kritischen Reflexion des sozialwissenschaftlichen Begriffsapparats bin ich bislang explizit nur auf die Wahrnehmungs- und Interpretationskategorien eingegangen, die einer Analyse des aktuellen Wandels der religionspolitischen Form des Nationalstaats im Wege stehen. Als problematisch haben sich dort der Religionsbegriff selbst sowie die Meta-Erzählungen der "Säkularisierung" erwiesen. Das Problem des nationalstaatlichen Zuschnitt sozialwissenschaftlicher Grundbegriffe tangiert nun aber auch die Bewertungskategorien, die immer auch Bestandteil des sozialwissenschaftlichen Diskurses gewesen sind und die in engem Zusammenhang mit den normativen Ideen moderner Kultur stehen. Zu ihnen gehört vor allem die Idee der Demokratie, die für das kulturelle Modell nationaler Staatsbürgerschaft von zentraler Bedeutung gewesen ist. Auch die Sozialwissenschaften haben sich an dieser Idee orientiert, ja man könnte beinahe vermuten, daß die integrationstheoretisch ausgerichtete Soziologie auf nichts anderes als die Frage nach der Konstitution des *demos*, des Volkssouveräns zielte und mithin die Bedingungen für demokratische Teilhabe aller Individuen an staatlicher Herrschaft aufklären wollte. Ist die Idee der Demokratie aber so

⁵³⁹ Jean-Paul Willaime deutet diesen Vorgang als Laizisierung des Politischen; vgl. Willaime 1986: 167.

formuliert, setzt man implizit nicht nur die universalistischen, sondern auch die partikularistischen Komponenten des kulturellen Modells nationaler Staatsbürgerschaft als notwendig voraus. Denn wie anders kann der *demos* identifiziert werden als durch die Angabe seiner Grenzen? In der Logik jenes kulturellen Modells waren beide Komponenten, die staatliche Garantie universalistischer Rechte und die Identifikation des *demos*, noch miteinander kompatibel, konnten die Träger der Rechte mit den Mitgliedern des Volkssouveräns zur Deckung gebracht werden. Mit dem Formwandel des Nationalstaats driften diese Komponenten jedoch zunehmend auseinander: Individuelle Rechte werden auf der Ebene der Weltgesellschaft, also in internationalen Organisationen, in transnationalen sozialen Bewegungen und entsprechend restrukturierten öffentlichen Räumen formuliert und zumindest "weich" sanktioniert, während Mitgliedschaft im *demos* weiterhin auf den nationalstaatlichen Rahmen bezogen bleibt.⁵⁴⁰ Gerade aufgrund weltgesellschaftlicher Verrechtlichungsprozesse, die auf der Idee der Menschenrechte basieren und sich auch auf die Anerkennung differenter Identitäten erstrecken, wird die symbolische Repräsentation eines partikularistischen *demos* immer problematischer.⁵⁴¹ Weder durch assimilatorische noch gar durch differentialistische administrative Praktiken nationaler Identitätsprojektion kann die Einheit eines *demos*, seine "kollektive Identität" hergestellt werden, ohne in der Weltgesellschaft negativ sanktioniert zu werden. Die demokratietheoretische Frage nach der Konstitution des Volkssouveräns scheint sich also dringlicher denn je zu stellen, und die in der *Einleitung* angesprochenen politisch-philosophischen Diskurse um "multi-kulturelle" Staatsbürgerschaft und die Anerkennung bislang ausgeschlossener Identitäten reagieren genau auf dieses Problem.

Doch könnte es nicht sein, daß der normative Gehalt der Idee der Demokratie in viel radikalerer Weise neu zur Geltung gebracht werden muß? Müßten die modernen Ideen der Verantwortlichkeit von Herrschaft gegenüber den Beherrschten angesichts der gegenwärtigen strukturellen Transformationen der Weltgesellschaft, insbesondere angesichts der Denationalisierung des kapitalistischen Wirtschaftssystems nicht auf Realisierung in anderen Räumen drängen als in den nationalstaatlich begrenzten "Gesellschaften"? Müßten nicht selbst die beschriebenen bürokratischen Verrechtlichungsprozesse oberhalb der Ebene des

⁵⁴⁰ Vgl. dazu auch Cohen 1999.

⁵⁴¹ Für Geertz bedeutet das Auseinanderdriften von politischer Organisation und kollektiver Identität, daß "[d]ie Entwicklung eines Liberalismus, der genug Mut und Kompetenz aufbringt, sich mit einer Welt der Differenzen auseinanderzusetzen, nicht nur möglich [...]", sondern auch "dringend geboten [ist]"; Geertz 1996: 87.

Nationalstaats demokratischer Kontrolle zugeführt werden? Genau in diese Richtung scheint sich gegenwärtig die für die Demokratiedefizite der "Globalisierung" sensibilisierte politisch-philosophische Diskussion zu entwickeln.⁵⁴² Die Sozialwissenschaften, so möchte ich meine Ausführungen abschließen, sollten sich dieser Entwicklung nicht entziehen. An die Stelle der Fragen nach den kulturellen und strukturellen Bedingungen "gesellschaftlicher" Integration sollten Fragen nach kulturellen und strukturellen Voraussetzungen für die Realisierung von Demokratie und Menschenrechten in de-territorialisierten und post-nationalen Herrschaftszusammenhängen rücken. Nur so, meine ich, ließe sich der normative Gehalt der modernen Bewertungskategorien, an denen der soziologische Diskurs der Moderne einst orientiert war, heute noch bewahren.

⁵⁴² Vgl. zum Problem des Demokratiedefizits im Völkerrecht Crawford / Marks 1998.

Anhang I: Muslimische Immigranten in Europa - demographischer Befund

Die im folgenden präsentierten Daten geben Auskunft über die Größe und die demographische Struktur der muslimischen Bevölkerung in der Europäischen Union. Ein besonderer Schwerpunkt wird in der Darstellung auf die Länder Deutschland, Frankreich und Großbritannien gelegt.

Eine erste Orientierung bietet *Tabelle 1*. Sie dokumentiert Schätzungen der absoluten Zahlen und der prozentualen Anteile von Bevölkerungsgruppen muslimischer Herkunft in den Mitgliedsstaaten der EU. Die Angaben sind einschlägigen demographischen Untersuchungen entnommen: der vielfach zitierten Studie von Peach und Glebe (1995) und einem von der *Cellule Prospective* der Europäischen Kommission lancierten Forschungsprojekt zum Islam in Europa (Dassetto / Maréchal / Nielsen 2002; Maréchal 2002). Die Daten weisen darauf hin, daß sich das Wachstum der muslimischen Bevölkerung, das seit Beginn des Familiennachzugs in den siebziger Jahren zu verzeichnen ist, auch in den neunziger Jahren fortgesetzt hat. Betrug die Gesamtzahl der Muslime in Westeuropa Anfang der Dekade noch weit unter 10 Millionen, so hat sie diese Marke an ihrem Ende deutlich überschritten. Die Daten zeigen ferner, daß unter den Mitgliedsstaaten der EU die Länder Frankreich, Deutschland und Großbritannien in absoluten Zahlen die größten muslimischen Bevölkerungsgruppen aufweisen. Frankreich liegt dabei auch mit dem prozentualen Anteil von Muslimen an erster Stelle (ca. 7,0% für 2000), gefolgt von den Niederlanden (4,6%), Belgien (3,8%), Griechenland (3,7%) und dann Deutschland (3,0%) und Großbritannien (2,5%).

Tabelle 1: Schätzungen der muslimischen Bevölkerung in Westeuropa

| | Muslimische Bevölkerung (in Tausend) | | Anteil an der Gesamtbevölkerung (in Prozent) | |
|----------------|---|-----------|--|------|
| | 1990 | 2000 | 1990 | 2000 |
| Belgien | 244 | 370 | 2,5 | 3,8 |
| Dänemark | 60 | 150 | 1,2 | 2,8 |
| Deutschland | 2.012 | 3.040 | 2,5 | 3,0 |
| Finnland | 1,5 | 20 | 0,03 | 0,4 |
| Frankreich | 2.619 | 4.000 | 4,9 | 7,0 |
| Griechenland | 140 | 370 | 1,5 | 3,7 |
| Großbritannien | 1.000 | 1.400 | 1,8 | 2,5 |
| Italien | 250 | 600 | 0,5 | 1,0 |
| Niederlande | 442 | 696 | 3,2 | 4,6 |
| Norwegen | 20 | 23 | 0,5 | 0,5 |
| Österreich | 62 | 200 | 2,4 | 2,6 |
| Portugal | 30 | 30-38 | 0,3 | 2,5 |
| Spanien | 40 | 300 | 0,1 | 0,7 |
| Schweden | 60 | 300 | 0,7 | 1,2 |
| Schweiz | 79 | 250 | 1,2 | 3,0 |
| Gesamt EU | 6.981 ¹⁾ | 11-12.000 | 2,0 | 4,0 |

¹⁾ Einschließlich Finnland, Österreich und Schweden (EU-Beitritt erst 1995).

Quellen: 1990: Peach / Glebe 1995: 28 (%-Angaben eigene Berechnungen).
2000: Dassetto / Maréchal / Nielsen 2002: 17 bzw. Maréchal 2002: passim.

Um diese Angaben adäquat zu deuten, muß man berücksichtigen, daß sie auf migrationsstatistischen Daten beruhen. So stützen sich Peach und Glebe auf die seit 1973 von der OECD erhobenen Datensätze des *Système d'Observation Permanente des Migrations* (SOPEMI), in denen alle internationalen Migrationsbewegungen in den OECD-Staaten erfaßt werden. Auch die Schätzungen von Dassetto, Maréchal und Nielsen basieren auf migrationsstatistischen Quellen. Dieser in der Sekundärliteratur allgemein vorherrschende Zugriff ist darin begründet, daß religionsstatistische Daten von den EU-Mitgliedsstaaten nicht oder zumindest nicht kontinuierlich erhoben werden. Sich in Ermangelung der direkten Registrierung von Religionszugehörigkeit einer indirekten, auf migrationsstatistischen Daten beruhenden Methode zu bedienen, ist naheliegend; schließ-

lich ist die muslimische Bevölkerung in Westeuropa hauptsächlich ein Ergebnis der Immigrationsbewegungen der Nachkriegszeit und setzt sich entsprechend aus Bewohnern der ehemaligen Kolonien, Gastarbeiterfamilien und politischen Flüchtlingen zusammen.⁵⁴³ Die Anzahl der Immigranten aus islamisch geprägten Staaten kann man daher auf der Basis migrationsstatistischer Daten schätzen.

Diese Methode hat jedoch eine Reihe von Fehlerquellen. An erster Stelle ist das Problem zu nennen, daß es bislang – trotz entsprechender Initiativen von internationalen Organisationen wie OECD und UN – keine Standardisierung der Migrationstatistiken, nicht einmal eine allgemein anerkannte Definition von "Immigranten" bzw. "Migranten" gibt (vgl. SOPEMI 2002: 269-275). Quellen von migrationsstatistischen Daten sind entweder Bevölkerungs- und Ausländerregister (z.B. in Deutschland), regelmäßig erhobene Zensusdaten (z.B. in Frankreich) oder Aufenthalts- bzw. Arbeitserlaubnisse (z.B. in Großbritannien). Aus den entsprechenden Datensätzen lassen sich je nach den zugrunde liegenden Kategorien – Staatsangehörigkeit, Geburtsort, ethnische Zugehörigkeit – Angaben über unterschiedliche Personengruppen gewinnen. Eine zuverlässige Schätzung der muslimischen Bevölkerung müßte genau folgende Personengruppen berücksichtigen: (a) ausländische Staatsbürger aus islamisch geprägten Ländern, (b) inländische Staatsbürger mit Geburtsort in islamischen Ländern, also eingebürgerte Immigranten, (c) inländische Staatsbürger, deren Eltern aus islamisch geprägten Staaten stammen, d.h. sogenannte muslimische Immigranten der zweiten bzw. dritten Generation.⁵⁴⁴ Die erste dieser Gruppen, die ausländischen Staatsbürger aus islamisch geprägten Staaten, läßt sich auf der Grundlage amtlicher Ausländerstatistiken relativ leicht ermitteln.

⁵⁴³ Die Zahl der Muslime, die bereits vor 1945 in Westeuropa sesshaft waren, ist vergleichsweise klein und daher zu vernachlässigen. Zu ihnen gehören die Muslime, die nach dem Zerfall des Habsburger und des Osmanischen Reiches im ausgehenden 19. Jahrhundert bzw. nach dem I. Weltkrieg nach Österreich gekommen waren, andere, die im Zeichen der osmanisch-preußischen Beziehungen bereits im 18. Jahrhundert von Friedrich II. in die preußische Armee aufgenommen worden waren, und solche, die seit der Expansion des Osmanischen Reiches in Griechenland ansässig waren; vgl. Peach / Glebe 1995: 31; Dassetto / Maréchal / Nielsen 2002:15. Zu berücksichtigen sind ferner auch die Konvertiten (vgl. *Anhang II*).

⁵⁴⁴ Das Zentralbüro für Statistik der Niederlande hat 1999 ein statistisches Kategoriensystem eingeführt, das diese Gruppen sinnvoll zusammenfaßt. Es unterscheidet die Gruppe der "Allochtonen", zu denen alle Personen gehören, von denen mindestens ein Elternteil im Ausland geboren wurde, von den "Autochtonen", also den von in den Niederlanden geborenen Eltern abstammenden Personen; vgl. SOPEMI 2002: 82.

Tabelle 2: Ausländische Bevölkerung nach Herkunftsländern

| | Deutschland in Tausend | Frankreich in Tausend | Großbritannien in Tausend |
|--|---------------------------|--------------------------|------------------------------|
| Gesamtbevölkerung | 82.188,0 | 58.520,7 | 58.731 |
| Gesamt Ausländer | 7.318,6 | 3.263,2 | 2.342,0 |
| Ausländer, nach Herkunftsregionen | | | |
| Westeuropa (EU) | 1.870,0 | 1.195,5 | 846,0 |
| Mittel- und Osteuropa | 3.926,8 ⁽¹⁾ | 347,0 ⁽¹⁾ | 120,0 |
| Afrika | 303,0 | 1.419,8 | 142,0 |
| Amerika | 218,9 | 81,3 | 114,0 (USA) |
| Asien | 877,4 | 199,4 | |
| Ozeanien | 11,2 | 3,0 | 75,0 (Australien) |
| Ausländer, nach ausgewählten Islamischen Herkunftsländern | | | |
| Afghanistan | 71,7 | | |
| Algerien | 17,2 | 477,5 | |
| Bangladesch | | | 55,0 |
| Ex-Jugoslawien ⁽²⁾ | 78,7 | 5,1 | |
| Indien ⁽²⁾ | 7,6 | | 30,6 |
| Iran | 98,6 | | |
| Marokko | 79,4 | 504,0 | |
| Pakistan | 35,4 | | 94,0 |
| Tunesien | 24,1 | 154,4 | |
| Türkei | 1.947,9 | 208,0 | |
| Gesamt muslimische Ausländer | 2.360,6 | 1.349,0 | 179,0 |

⁽¹⁾ Einschließlich Türkei.

⁽²⁾ Angaben für Indien beziehen sich auf die etwa 20% Muslime der Gesamtbevölkerung; die Zahlen für das ehemalige Jugoslawien auf die 10% Muslime der Bevölkerung, einschließlich Bosnien und Herzegowina.

Quellen:

Deutschland: Ausländerzentralregister des Bundesverwaltungsamtes Köln, zitiert nach Statistisches Bundesamt 2002: 65 (Stand 2001).

Frankreich: INSEE Recensement de la population 1999, zitiert nach Annuaire Statistique de la France 2002: 95 und SOPEMI 2002: 321 (Stand 1999).

Großbritannien: Labour Force Survey, zitiert nach Annual Abstract of Statistics 2002: 34 und SOPEMI 2002: 332 (Stand 2000).

In *Tabelle 2* finden sich Daten zur ausländischen Bevölkerung in den Ländern Deutschland, Frankreich und Großbritannien, unterteilt nach den wichtigsten islamischen Herkunftsländern. Die Daten lassen ein klares Muster der geographischen Herkunft muslimischer Ausländer in den drei betrachteten Ländern

erkennen. Während in Deutschland die Mehrheit der Muslime aus der Türkei stammt, kommen die meisten Muslime in Frankreich aus den Maghreb-Staaten Algerien, Marokko und Tunesien, die Muslime in Großbritannien vor allem aus den Ländern des indischen Subkontinents (Bangladesch, Indien, Pakistan). Insgesamt bietet *Tabelle 2* aber nur eine höchst ungenaue Schätzung. Nicht nur läßt sie die Herkunftsländer einiger kleinerer Gruppen muslimischer Migranten und Asylanten (z.B. Ägypten, Eritrea, Indonesien, Irak, Jemen, Jordanien, Libanon, Libyen, Mali, Senegal, Sudan, Syrien) unberücksichtigt. Sie erfaßt vor allem diejenigen muslimischen Immigranten nicht, die die deutsche, französische bzw. britische Staatsangehörigkeit erworben haben. Die Größe dieser Gruppe variiert erheblich, da sich die einbürgerungsrechtlichen Bestimmungen in den einzelnen Ländern deutlich voneinander unterscheiden. Sie statistisch zuverlässig zu ermitteln, ist aber aufgrund heterogener Datenquellen und –qualitäten in den einzelnen Ländern recht schwierig. Im folgenden wird die Datenbasis für eine umfassende Schätzung des muslimischen Bevölkerungsanteils in Deutschland (a), Frankreich (b) und Großbritannien (c) näher erläutert.

(a) Zur Schätzung der muslimischen Bevölkerung liegt für Deutschland mit dem religionsstatistischen Befund des letzten allgemeinen Zensus von 1987 eine erste wichtige Orientierungsgröße vor. Im Zensus wurde in der Frage nach Religionszugehörigkeit erstmalig auch die Zugehörigkeit zur "islamischen Religionsgemeinschaft" berücksichtigt, zu der sich insgesamt 1.650.952 Personen, d.h. 2,7% der deutschen Gesamtbevölkerung rechneten.⁵⁴⁵ Von ihnen waren 1.602.986 (= 97,1%) im Sinne des Statistischen Bundesamtes "Ausländer", besaßen also nicht die deutsche Staatsangehörigkeit; bezogen auf die Gesamtzahl der Ausländer lag der Anteil der Muslime bei 38,67%. Bis 2001 muß nun sowohl von einem Wachstum der aus islamischen Staaten immigrierten Bevölkerung insgesamt, als auch mit einem – wenn auch nur geringfügigen – Anstieg des auf sie bezogenen Anteils der deutschen Staatsangehörigen ausgegangen werden. Hatte die Größe der ausländischen Wohnbevölkerung zwischen 1973 und 1987 relativ stabil bei 4,5 Millionen gelegen, erhöhte sie sich bis 1995 auf über 7 Millionen, um danach relativ konstant auf diesem Niveau zu bleiben.⁵⁴⁶ Die Anzahl in Deutschland wohnhafter türkischer Staatsangehöriger erhöhte

⁵⁴⁵ Vgl. Statistisches Bundesamt, *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit*. Volkszählung vom 25. Mai 1987, Fachserie 1 / Heft 6, Religionszugehörigkeit der Bevölkerung (Wiesbaden: Statistisches Bundesamt), 1990: 20-21.

⁵⁴⁶ Vgl. die Zeitreihen der OECD International Migration Database; vgl. auch Münz / Seifert / Ulrich 1999: 51f.

sich entsprechend von 1.453.700 (1987) auf 2.014.300 (1995) und ging 2001 wieder auf die in *Tabelle 2* angegebene Zahl von 1.947.900 zurück. Insgesamt kann man die Anzahl der Ausländer aus islamisch geprägten Staaten für 2001 auf knapp 2,5 Millionen schätzen, wovon 2 Millionen Türken sind. Hinzuzurechnen sind, wie gesagt, die mittlerweile eingebürgerten Immigranten aus islamischen Staaten. Rechtsgrundlage für den Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit war bis 1990 das Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz (RuStAG) von 1913, ergänzt durch die Einbürgerungsrichtlinien (EbRL) von 1977.⁵⁴⁷ Demzufolge konnte die deutsche Staatsangehörigkeit kraft Gesetz ausschließlich durch Abstammung, d.h. *iure sanguinis* erworben werden. Nur unter bestimmten Bedingungen konnten die Behörden sogenannte Ermessenseinbürgerungen vornehmen; so lag die Einbürgerungsrate in den siebziger und achtziger Jahren konstant niedrig bei 0,3%, die Einbürgerungszahlen türkischer Staatsangehöriger lagen bei ca. 1.500 pro Jahr.⁵⁴⁸ Ein deutlicher Anstieg der Einbürgerungen erfolgte, nachdem das Ausländergesetz (AuslG) von 1990 mit Wirkung vom 31. Juli 1993 einen Rechtsanspruch auf Einbürgerung begründete und mit der Verabschiedung des reformierten Staatsangehörigkeitsgesetzes (StAG) von 1999 neben einer weiteren Erleichterung von Anspruchs- und Ermessenseinbürgerung auch Elemente des *ius soli* eingeführt wurden, allerdings erst mit Wirkung seit dem 1. Januar 2000. Die Einbürgerungsquote lag seit 1993 bei 3-4%; so erwarben im Jahr 2000 beispielsweise 82.861 türkische und 14.410 iranische Staatsangehörige die deutsche Staatsangehörigkeit.⁵⁴⁹ Summiert man allein die jährlichen Einbürgerungen türkischer Staatsangehöriger seit 1972, kommt man für das Jahr 2000 auf insgesamt 424.513 eingebürgerte Immigranten.⁵⁵⁰ Berücksichtigt man zusätzlich die Einbürgerungen aus anderen islamischen Herkunftsländern, kommt man auf die in *Tabelle 1* angegebene Gesamtschätzung von gut 3 Millionen Muslimen, von denen ca. 20% deutsche Staatsangehörige sind.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Vgl. zu diesen Rechtsgrundlagen und den Reformen der neunziger Jahre detailliert Davy 2001: 346-361.

⁵⁴⁸ Vgl. zur Einbürgerungsstatistik Münz / Seifert / Ulrich 1999: 125; zu den Zahlen der türkischen Einbürgerungen vgl. die Daten des Statistischen Bundesamtes, zitiert nach Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen, *Daten und Fakten zur Ausländersituation*, 20. Auflage, Berlin, 2002: 36.

⁵⁴⁹ SOPEMI 2002: 283.

⁵⁵⁰ Vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen, op.cit.: 36.

⁵⁵¹ Ähnlich auch die Antwort der Bundesregierung an die Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU zum "Islam in Deutschland", Deutscher Bundestag Drucksache 14/4530 (8.11.2000), 4-5; vgl. auch Maréchal 2002: 77.

(b) Anders als in Deutschland liegen für Frankreich keine amtlichen Religionsstatistiken vor, da diese seit 1978 gesetzlich verboten sind.⁵⁵² Einen Anhaltspunkt für eine indirekte Schätzung der muslimischen Bevölkerung bieten die statistischen Daten des vom Institut National de la Statistique et des Études Économiques (INSEE) erhobenen Zensus von 1999, die auch den Angaben in *Tabelle 2* zugrunde liegen. Die dort angegebene Zahl von 1.349.000 Ausländern aus islamischen Herkunftsländern muß jedoch um einen entsprechenden Anteil von Personen, die die französische Staatsangehörigkeit erworben haben (*Français par acquisition*), ergänzt werden. Dieser setzt sich nach den im folgenden skizzierten Rechtswegen des Erwerbs der französischen Staatsangehörigkeit aus unterschiedlichen Gruppen zusammen. Die Rechtsgrundlage hierfür war bis 1993 der Code de la nationalité von 1945.⁵⁵³ Dieser sah für Ausländer mit ausländischem Geburtsort entweder eine Einbürgerung (*naturalisation*) gemäß behördlichem Ermessen (*par décret*) oder eine Anspruchseinbürgerung (*par déclaration*) vor. Die so eingebürgerten Personen werden in amtlichen Statistiken separat ausgewiesen. Sie bilden im Zensus gemeinsam mit den Ausländern die Klasse der "Immigranten" (vgl. *Tabelle 3*). Aus den amtlichen Statistiken lassen sich somit indirekt auch Zahlen für die eingebürgerten Personen mit zuvor algerischer, marokkanischer, tunesischer und türkischer Staatsangehörigkeit gewinnen; die Gesamtzahl liegt allein für den Zeitraum 1988-1999 bei etwa 356.000 Personen, die Einbürgerungsquote von 1999 bei 4,5%.⁵⁵⁴ Nicht erhoben wird in amtlichen Statistiken bis 1993 dagegen die Zahl derjenigen Kinder von Ausländern, welche die französische Staatsangehörigkeit bei Volljährigkeit *iure soli* erhalten; in der Klassifikation des Zensus gelten sie daher auch nicht als "Immigranten" (vgl. *Tabelle 3*). Die entsprechende Zahl der in Frankreich geborenen Kinder von Arbeitsmigranten aus dem Maghreb, der sogenannten *beurs*, geben Peach und Glebe für 1990 mit etwa 600.000 an (Peach / Glebe 1995: 34). Einen ungefähren Eindruck dieser Gruppe gewinnt man erst mit Hilfe amtlicher Statistiken zwischen 1993 und 1998. Am 22. Juli 1993 wurde das Staatsangehörigkeitsgesetz wieder in den Code Civil eingegliedert und dahingehend reformiert, daß der Erwerb der französischen Staatsangehörigkeit bei Volljährigkeit nunmehr an eine Willensbekundung (*manifestation de la volonté*) sowie die Erfüllung strengerer Be-

⁵⁵² Vgl. dazu Haut Conseil à l'Intégration, *L'islam dans la République*. Rapport au Premier ministre. Paris: La Documentation Française (2001), 36 sowie Boyer 1998: 17.

⁵⁵³ Zu den rechtlichen Bestimmungen vgl. Davy 2001: 485-493.

⁵⁵⁴ OECD International Migration Database bzw. SOPEMI 2002: 282, 336; eigene Berechnungen.

dingungen (Straffreiheit, besondere Bindung an Frankreich etc.) geknüpft wurde – eine Reform, die unter der neuen Regierung am 16. März 1998 allerdings wieder rückgängig gemacht wurde. Insgesamt haben zwischen 1993 und 1998 nach diesem Rechtstitel jährlich ca. 30.000 Personen die französische Staatsangehörigkeit erworben.⁵⁵⁵ Für die Zeit vor 1993 und nach 1998 muß die entsprechende Ziffer aber wohl höher eingeschätzt werden; großzügige Berechnungen gehen von jährlich bis zu 100.000 eingebürgerten *beurs* aus (vgl. z.B. Boyer 1998: 20). Nicht zu erfassen sind demgegenüber die Nachfahren von Immigranten in dritter Generation, die in der Zensusklassifikation von vornherein als *Français par naissance* erscheinen.

Tabelle 3: Bevölkerung nach Staatsangehörigkeit und Geburtsort, Frankreich 1999, in Tausend

| Staatsangehörigkeit | Geburtsort | | Gesamt |
|------------------------|------------|------------------|--------|
| | Frankreich | Ausland | |
| Französisch qua Geburt | 51.340 | 1.560 | 52.900 |
| Französisch qua Erwerb | 800 | 1.560 | 2.360 |
| Ausländer | 510 | 2.750 | 3.260 |
| | | "Immigrés" 4.310 | |
| Gesamt | 52.650 | 5.870 | 58.520 |

Quelle: INSEE Recensement de la population 1999, zitiert nach INSEE Première No. 748, Paris, 2000.

Eine weitere hinzuzurechnende Gruppe stellen schließlich die sogenannten *harkis*, genauer: die "repatriés d'origine nord-africaine" (RONA) dar. Bei ihnen handelt es sich um die Algerier, die auf der Seite Frankreichs gegen die algerische Unabhängigkeitsbewegung gekämpft hatten, nach der Gründung des algerischen Staates (1962) mit ihren Familien nach Frankreich emigrierten und nach dort geltendem Recht ihre französische Staatsangehörigkeit beibehielten. Die letzte amtliche Statistik, in der diese Gruppe der "repatriés français musulmans" gezählt wurde, stammt von 1968 und gibt eine Ziffer von 85.000 Personen an. Peach und Glebe schätzen sie mitsamt ihren Familienangehörigen auf 250.000 Personen (Peach / Glebe 1995: 33), neuere Schätzungen gehen von knapp 600.000 Personen aus (Boyer 1998: 20). Summiert man für Frankreich

⁵⁵⁵ Vgl. Statistiken des Ministère de la Justice, zitiert nach *Annuaire Statistique de la France* 2002: 98.

die Ausländer (*Tabelle 2*, zu ergänzen um einige afrikanische Staaten), die eingebürgerten Immigranten und ihre in Frankreich geborenen, eingebürgerten Kinder sowie die Gruppe der RONA, so kommt man aktuell auf die geschätzte Gesamtzahl von knapp 4 Millionen Personen islamischer Herkunft, von denen etwa 40-50% französische Staatsbürger sind.⁵⁵⁶

(c) Im Fall von Großbritannien liegen bislang weder amtliche religionsstatistische Daten vor, noch läßt sich zur Schätzung der muslimischen Bevölkerung sinnvoll auf ausländerstatistische Daten zurückgreifen. Die muslimischen Immigranten aus Staaten des indischen Subkontinents kamen nämlich größtenteils bereits als britische Staatsangehörige nach Großbritannien. Hintergrund dieses Phänomens ist die besondere Entwicklung des Staatsangehörigkeitsrechts in Großbritannien.⁵⁵⁷ Bis Mitte des 20. Jahrhunderts beruhte die politische Mitgliedschaft auf dem gemäß dem *ius soli* verliehenen Untertanenstatus gegenüber der britischen Krone (*British subjects*). Der Nationality Act von 1948 regelte die Staatsangehörigkeit neu, indem er die weiterhin *iure soli* erworbene *citizenship of the United Kingdom and Colonies* einführte, gleichzeitig die Souveränität der zu diesem Zeitpunkt unabhängigen Commonwealth Staaten anerkannte und als Übergangsregelung für Commonwealth Staaten, in denen die neuen Staatsangehörigkeitsregelungen erst später in Kraft traten (z.B. Indien und Pakistan), die Kategorie der *British subjects without citizenship* schaffte. Entscheidend für das postkoloniale Migrationssystem Großbritanniens war jedoch, daß *Commonwealth citizens* sich nach einjährigem Aufenthalt als britische Staatsangehörige registrieren lassen konnten. Die im Zuge der Arbeitsmigration der Nachkriegszeit eingewanderten Bangladeschis, Inder und Pakistanis erwarben daher bereits nach kurzer Frist die britische Staatsangehörigkeit, ihre Nachkommen in zweiter und dritter Generation waren qua Geburt Briten. Durch den Commonwealth Immigration Act von 1962 wurde diese Frist auf fünf Jahre hinaufgesetzt, und erst der Immigration Act von 1971 führte restriktive Bedingungen für Einreise, Niederlassung und Registrierung ein. Die bereits in Großbritannien ansässigen Pakistanis behielten den Status als *Commonwealth citizens*, selbst nachdem Pakistan 1972 aus dem Commonwealth ausgeschieden war (Joly 1995: 86). Die Neuordnung des Staatsangehörigkeitsrechts im Nationality Act von 1981 mit Wirkung vom 1. Januar 1983 brachte Einschränkungen der *ius soli* Elemente sowie eine Neuregelung der Verleihung der

⁵⁵⁶ Vgl. Boyer 1998: 21; Haut Conseil à l'Intégration 2001: 36-39; Maréchal 2002: 69.

⁵⁵⁷ Vgl. im folgenden Davy 2001: 862-875; vgl. auch Joly 1995: 85f.

britischen Staatsangehörigkeit durch Einbürgerung (*naturalisation*) oder Registrierung mit sich. Auf dieser Grundlage erwarben zwischen 1992 und 1999 knapp 92.600 Personen vom indischen Subkontinent die britische Staatsangehörigkeit.⁵⁵⁸ Der Großteil der Immigranten aus dieser Region hatte jedoch die britische Staatsangehörigkeit bereits nach dem vor 1981 geltenden Recht erworben, woraus sich die Diskrepanz zwischen den ausländerstatistischen Daten aus *Tabelle 2* und der Schätzung in *Tabelle 1* erklärt. Aufgrund dieser Komplexität des britischen Staatsangehörigkeitsrecht müssen Schätzungen der muslimischen Bevölkerung auf andere Daten zurückgreifen. Bis 1991 waren dies Angaben zum Geburtsort, die ihrerseits indessen nur eine begrenzte Aussagekraft besaßen; auf der Grundlage des Zensus von 1981 kam man beispielsweise auf eine muslimische Bevölkerung von 394.624 Personen (Joly 1995: 5; Lewis, P. 1994: 15). Seit 1991 wird im amtlichen Zensus indessen auch die ethnische Zugehörigkeit erhoben; in *Tabelle 4* sind die Ergebnisse dieses Zensus nach den behördlichen Klassifikationen abgebildet.

Tabelle 4: Ethnische Zugehörigkeit in Großbritannien, 1990

| Ethnische Gruppe | in Tausend |
|---------------------|---------------|
| Weiß | 51.874 |
| Schwarz-Karibisch | 500 |
| Schwarz-Afrikanisch | 212 |
| Schwarz (sonstige) | 178 |
| Indisch | 840 |
| Pakistanisch | 477 |
| Bangladeschisch | 163 |
| Chinesisch | 157 |
| Andere Asiaten | 198 |
| Andere Gruppen | 290 |
| <i>Gesamt</i> | <i>54.889</i> |

Quelle: Office for National Statistics, 1991 Census; zitiert nach Modood et al. 1997: 13.

Diese Daten legen auch Peach und Glebe ihrer Schätzung zugrunde, wenn sie die muslimische Bevölkerung Großbritanniens nach 475.000 Pakistanis, 160.000 Bangladeschis, ca. 168.000 indischen Muslime und 212.000 weiteren Muslimen aus dem Iran, der Türkei, Jugoslawien, den Maghreb-Staaten und anderen Ländern aufteilen (Peach / Glebe 1995: 32; vgl. auch Peach 1990). Für Ende der neunziger Jahre kann aufgrund neuerlich steigender Immigrationszahlen von

⁵⁵⁸ OECD International Migration Database bzw. SOPEMI 2002: 341, eigene Berechnungen.

einem Anstieg der entsprechenden Bevölkerungsgruppen ausgegangen werden; das Office for National Statistics nennt für das Jahr 2000 die folgenden Schätzungen⁵⁵⁹: 675.000 Pakistanis, 257.000 Bangladeschis, ca. 197.000 indische Muslime, so daß man mit den Immigranten aus anderen Herkunftsländern auf die in *Tabelle 1* angegebene Gesamtzahl von etwa 1,5 Millionen Personen islamischer Herkunft kommt, von denen, zieht man die Ergebnisse von *Tabelle 2* in Betracht, ca. 90% die britische Staatsangehörigkeit besitzen.

Was die demographische Struktur der muslimischen Bevölkerung angeht, so ähnelt sich die Situation in den drei Ländern weitestgehend. Bis 1973 waren im Zuge der Arbeitsmigration zumeist Männer nach Deutschland, Frankreich und Großbritannien eingewandert, und seitdem hat sich das Verhältnis von Männern und Frauen aufgrund von Familienzusammenführungen erst allmählich angeglichen. So lag beispielsweise der Frauenanteil der türkischen Bevölkerung in Deutschland im Jahr 2001 bei 45%, noch etwa 10% unter dem der Gesamtbevölkerung.⁵⁶⁰ Auch die Altersstruktur der muslimischen Bevölkerung unterscheidet sich signifikant von derjenigen der Gesamtbevölkerung in den drei Ländern. Während der Anteil der über Sechzigjährigen an der Bevölkerung Großbritanniens beispielsweise bei 20%, der Anteil der unter Dreißigjährigen bei 39% liegt, sind 63% der Pakistanis unter 30 und nur 6% über 60 Jahre alt.⁵⁶¹ Ein weiteres wichtiges Merkmal ist schließlich die geographische Konzentration der muslimischen Bevölkerung. Für Westeuropa insgesamt gilt, daß die Mehrheit der Muslime in Großstädten lebt, so daß dort ihr prozentualer Anteil an der Gesamtbevölkerung deutlich über 10% liegen kann. In Frankreich beispielsweise leben 38% aller Muslime in der Pariser Region, weitere 13% in der Region Provence-Alpes-Côte d'Azur, beispielsweise in Marseille (vgl. Boyer 1998: 21). Entsprechend ist die muslimische Bevölkerung Großbritanniens hauptsächlich in Bradford, Birmingham und London, die der Bundesrepublik Deutschland in Berlin, in Köln, im Rhein-Main-Gebiet, teils auch in Hamburg und München konzentriert. *Tabelle 5* faßt die bis hierher dargestellten Ergebnisse zusammen.

⁵⁵⁹ Vgl. National Statistics, Annual Abstract of Statistics 2002: 34.

⁵⁶⁰ Statistisches Bundesamt, Statistisches Jahrbuch 2002: 65. Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch für Frankreich konstatieren; vgl. INSEE, Recensement de la population 1999, INSEE Première No. 748, Paris, 2000.

⁵⁶¹ Vgl. National Statistics, Annual Abstract of Statistics 2002: 34. Ähnliche Größenordnungen lassen sich auch für Deutschland und Frankreich nachweisen; vgl. z.B. zur Altersstruktur der ausländischen Bevölkerung in Deutschland Münz / Seifert / Ulrich 1999: 66.

Tabelle 5: Muslime in Deutschland, Frankreich und Großbritannien

| | Deutschland | Frankreich | Großbritannien |
|---|--|--|--|
| Absolute Größe | ca. 3.040.000 | ca. 4.000.000 | ca. 1.400.000 |
| Anteil an Gesamtbevölkerung | ca. 3,0% | ca. 7,0% | ca. 2,5% |
| Ausländeranteil an Muslimischer Bevölkerung | ca. 80% | ca. 40-50% | ca. 10% |
| Regionale Herkunft | Türkei u.a. | Maghreb-Staaten (Algerien, Marokko, Tunesien) u.a. | Indischer Subkontinent (Bangladesch, Indien, Pakistan) |
| Urbane Konzentration | Berlin, Hamburg, Köln, München, Rhein-Main | Paris, Marseille | Birmingham, Bradford, London |

Anhang II: Islam in Europa – religionssoziologische Befunde

Die in *Anhang I* vorgestellten Eckdaten zur demographischen Struktur der Muslime in Europa basieren, wie gesagt, auf einer indirekten Methode der Schätzung der muslimischen Bevölkerung. Sie gründen auf Daten über Staatsangehörigkeit, Geburtsort bzw. Herkunft oder ethnische Zugehörigkeit. Neben dem Problem der statistischen Ungenauigkeit, wie es bislang erörtert wurde, besteht das eigentliche Problem der indirekten Methode nun darin, daß die Ergebnisse keinen direkten Rückschluß auf die subjektive Identifikation mit dem Islam gestatten. Sie geben, um die Terminologie des Haut Conseil à l'Intégration zu bemühen, nicht Daten über Personen "de religion musulmane", sondern über solche "de culture musulmane" an, also über Menschen, die in einem mehr oder weniger islamisch geprägten Umfeld geboren bzw. aufgewachsen sind. Zunächst muß man diese Daten um eine kleine, aber steigende Zahl von Konvertiten in der europäischen Bevölkerung ergänzen, in Deutschland etwa knapp 100.000, in Frankreich etwa 40.000 Personen. Vor allem aber muß man damit rechnen, daß Immigranten aus mehrheitlich islamischen Ländern sich nicht – oder nicht mehr – mit dem Islam identifizieren. Allgemein wird der Anteil von Personen "de religion musulmane", daher niedriger angesetzt, als es die Zahlen in *Tabelle 1* suggerieren mögen. Einige Autoren setzen ihn bei nur einem Drittel der Personen islamischer Herkunft an (vgl. Dassetto / Maréchal / Nielsen 2002: 16); der Haut Conseil à l'Intégration sieht die Zahl der in Frankreich lebenden gläubigen Muslime deutlich unter einer Million.

Nun wäre es ein schwieriges Unterfangen, die Gruppe der Personen "de religion musulmane" religionsdemographisch genau erfassen zu wollen, denn dies setzte eine Fremdnormierung islamischer Religiosität voraus, die ihrer theologischen Beschreibung widerspräche – ihr zufolge ist jede Person Muslim, die von einem muslimischen Vater abstammt, oder die *shahada*, das islamische Bekenntnis, ausspricht. Immerhin läßt sich ein Gesamteindruck der religiösen Überzeugungen und Praktiken der islamischen Bevölkerung in Europa

gewinnen, wenn man religionssoziologische Umfrageuntersuchungen aus den neunziger Jahren zu Rate zieht. Die umfassendsten Angaben hierzu liegen für Großbritannien vor. Der *Fourth National Survey of Ethnic Minorities*, eine 1994 durchgeführte repräsentative Erhebung unter den durch den Zensus von 1991 bestimmten ethnischen Minderheiten in England und Wales, beinhaltet auch Fragen zur religiösen Zugehörigkeit. Dabei erklärten sich 96% aller Pakistanis und 95% aller Bangladeschis für islamisch (Modood et al. 1997: 17, 298). Ein genaueres Bild von der Bedeutung, die der Zugehörigkeit zu einer Religion zugemessen wird, gibt *Tabelle 6*.

Tabelle 6: Bedeutung von Religion, Großbritannien, Angaben in Prozent

| | | <i>"How important is religion to the way you live your life?"</i> | | |
|-------------------|-------------------|---|------------------|---------------|
| | | Sehr wichtig | Ziemlich wichtig | Nicht wichtig |
| Muslimisch | | 74 | 21 | 4 |
| Protestant. (neu) | Schwarz-Karibisch | 71 | 24 | 5 |
| Sikh | | 46 | 40 | 14 |
| Hinduist. | | 43 | 46 | 11 |
| Röm.-kath. | Weiß | 32 | 37 | 32 |
| | Andere | 35 | 38 | 27 |
| Protestant. (alt) | Weiß | 32 | 30 | 38 |
| | Andere | 43 | 42 | 15 |
| Anglikan. | Weiß | 11 | 35 | 53 |
| | Andere | 37 | 32 | 30 |

Quelle: Fourth National Survey of Ethnic Minorities; Modood 1997: 301.

Die ethnischen Minderheiten Großbritanniens, darunter auch die Personen, die sich selbst als Muslime bezeichnen, messen ihrer Religion also eine im Vergleich mit der "weißen" Bevölkerung signifikant höhere Bedeutung zu. Allerdings zeigen die Ergebnisse dieser Umfragen an anderer Stelle auch, daß die Relevanz von Religion bei jüngeren Altersgruppen oder längerer Aufenthaltsdauer etwas niedriger ausfällt. Bei der Frage nach der Frequenz des Besuchs einer Moschee geben ca. 80% der über 35-Jährigen an, sie würden wöchentlich die Moschee besuchen, in der Altersgruppe zwischen 16 und 34 Jahren sind es nur 65% – eine Zahl, die im Vergleich zu den Häufigkeiten des Kirchgangs allerdings immer noch sehr hoch ausfällt (vgl. Modood et al. 1997: 304).⁵⁶² Ins-

⁵⁶² Die entsprechenden Daten zum Moscheebesuch bei Frauen im Alter zwischen 16 und 34 betragen demgegenüber 48%. Angesichts der Tatsache, daß Frauen traditionellerweise weniger

gesamt scheint die muslimische Bevölkerung in Großbritannien nach den Maßstäben der herkömmlichen Religionssoziologie also deutlich "religiöser" zu sein als die christliche Mehrheit.

Ein ähnlicher Befund, wenngleich auf deutlich niedrigerem Niveau, ergibt sich aus den Ergebnissen einer Umfrage unter Personen islamischer Herkunft von 1994 in Frankreich; 27% bezeichnen sich hier als "gläubige und praktizierende Muslime", 42% als "gläubige Muslime", 24% als "muslimischer Herkunft" und 7% als Angehörige einer anderen oder keiner Religion (vgl. Boyer 1998: 22-24). Die umfangreichsten Daten für Frankreich stammen aus einer von Michèle Tribalat (1995) geleiteten Studie des Institut National d'Études Démographiques (INED). Sie zeigen u.a., daß die Identifikation mit dem Islam unter algerischen Jugendlichen besonders niedrig zu sein scheint (Tribalat 1995: 93-98). Aufschlußreich sind insbesondere die Daten zur Einhaltung muslimischer Speisevorschriften, die Tribalat allerdings nicht als "Religion", sondern als "kulturelle Tradition" kategorisiert (vgl. *Tabelle 7*).

Tabelle 7: Einhaltung muslimischer Speisevorschriften unter Immigranten, Angaben in Prozent

| | Fastengebot | Schweinefleischverbot | Alkoholverbot |
|-----------------|-------------|-----------------------|---------------|
| <i>Männer</i> | | | |
| Algerier | 69 | 67 | 49 |
| Marokkaner | 82 | 75 | 64 |
| Türken | 67 | 67 | 49 |
| <i>Frauen</i> | | | |
| Algerierinnen | 81 | 80 | 76 |
| Marokkanerinnen | 86 | 80 | 77 |
| Türkinnen | 75 | 74 | 69 |

Quelle: Tribalat 1995: 101.

Die Daten zeigen, daß insbesondere die Fastenregeln des *Ramadan* von deutlich mehr als zwei Dritteln der muslimischen Immigranten eingehalten werden. Auch zeigt sich, daß europäische Musliminnen im Vergleich zu Männern eine höhere religiöse Bindung aufweisen.

häufig in die Moschee gehen, mag diese Zahl zunächst überraschen; sie kann dahingehend gedeutet werden, daß sich im Islam in Europa mittlerweile neue Formen religiöser Organisation ausgebildet haben; so Modood et al. 1997: 303.

Für Deutschland wird man von einer ähnlichen Situation wie in Frankreich ausgehen müssen; hier besucht nach Angaben einer Repräsentativuntersuchung des Bundesministeriums für Arbeit und Soziales von 1995 etwa ein Drittel der Muslime ein- oder mehrmals pro Woche die Moschee.⁵⁶³ Unter türkischen Jugendlichen in der Altersgruppe zwischen 15 und 21 Jahren, von denen sich 85,6 % als Muslime bezeichnen (58,5% Sunniten, 13,3% Aleviten und 13,8% "Moslems"), sind dies nach den Ergebnissen einer repräsentativen Erhebung von Heitmeyer et al. (1997: hier 116 und 259) nur 21%.⁵⁶⁴ Deutlich höher fallen hier jedoch die Werte für die religiösen Praktiken des Betens (28,4% täglich und 20,4% wöchentlich) sowie für die Einhaltung der Fastenzeit (61,4%) aus (ibid.). Die Erhebung gibt ferner auch Aufschluß über die Bedeutung, die türkische Jugendliche der dritten Generation allgemein der islamischen Religion zumessen. 67,8% der muslimischen Jugendlichen geben an, der Islam habe für sie eine große oder sehr große Bedeutung. Sie sehen diese vorrangig in der Bestärkung des individuellen Selbstvertrauens (50,9 %), dann aber auch in der Herstellung eines kollektiven Zugehörigkeitsgefühls (38,5 %) (Heitmeyer et al. 1997: 264). Daß die türkischen Jugendlichen Religion mehrheitlich für eine Privatangelegenheit halten, scheinen zunächst auch die in *Tabelle 8* angegebenen Items zu bestätigen.

⁵⁶³ Zitiert in Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin und Bonn, 2000: 169.

⁵⁶⁴ Insgesamt interpretieren Heitmeyer et al. die Ergebnisse ihrer Studie als Hinweise auf "eine breite Verankerung persönlicher Religiosität in der muslimischen Gemeinschaft" (67% der Befragten); auf einen "erheblichen Umfang islamzentrierter Überlegenheitsansprüche" (54%) und "ein kleineres Potential, in dem unterschiedlich akzentuierte Gewaltbereitschaft auftritt" (27%); vgl. Heitmeyer et al. 1997: 144f. Daß der dezidierte Fokus der Untersuchung auf der letztgenannten Gruppe liegt, ist angesichts der öffentlichen Wahrnehmung der Gefahren des islamischen Fundamentalismus verständlich, verleiht der Studie aber ein argumentatives Gefälle, daß einem ausgewogenen religionssoziologischen Gesamteindruck der Situation von Muslimen in Deutschland eher abträglich ist; vgl. kritisch zu Heitmeyer z.B. Tietze 2001: 40-42. Das Datenmaterial als solches hingegen läßt sich durchaus sinnvoll für ein solches Gesamtbild heranziehen.

Tabelle 8: Bedeutung von Religion, Deutschland, Angaben in Prozent

| | Stimme voll zu | Stimme zu | Stimme nicht zu | Stimme gar nicht zu | Keine Angabe |
|--|----------------|-----------|-----------------|---------------------|--------------|
| (a) Im Prinzip hat Religion mit der Welt und dem gesellschaftlichen Leben nichts zu tun. | 9,1 | 19,0 | 32,8 | 30,8 | 8,3 |
| (b) Religion ist eine private Sache zwischen Gott und dem Menschen, die andere nichts angeht. | 36,0 | 29,2 | 16,0 | 11,3 | 7,5 |
| (c) Die Religion muß die Politik bestimmen (Scharia). | 8,9 | 13,3 | 27,4 | 39,2 | 11,1 |
| (d) Der Islam ist eine wichtige gesellschaftliche Stimme, die genauso wie andere öffentlich eine Rolle spielen sollte. | 24,7 | 34,7 | 18,1 | 11,0 | 11,5 |

Frage: Hier sind verschiedene Aussagen. Wie ist Ihre Meinung dazu?

Quelle: Heitmeyer et al. 1997: 265.

Bei genauerem Hinsehen zeigen diese Daten, daß die Kategorisierung von Religion als einer Privatangelegenheit (b) und die Ablehnung einer Bestimmung von Politik durch Religion (c) es keineswegs ausschließen, daß der Islam auch für soziale Praktiken (a) und öffentliche Diskurse (d) als relevant eingeschätzt werden kann. Entsprechende Unterstützung finden unter türkischen Jugendlichen daher einige Forderungen nach Anerkennung des Islam wie etwa der Wunsch nach islamischem Religionsunterricht an deutschen Schulen (53,2% Zustimmung) und der vermehrten Einrichtung von Koranschulen (51,7%). Mehrheitlich abgelehnt werden dagegen Forderungen nach separaten sozialen Räumen, etwa der Einrichtung eines Betraums nur für Muslime an jeder Schule (65,5% Ablehnung) oder rein muslimischer Kindergärten und Schulen (79,1% Ablehnung) (vgl. Heitmeyer et al. 1997: 260).

Die Befunde quantitativer religionssoziologischer Forschung lassen sich dahingehend zusammenfassen, daß religiöse Überzeugungen und Praktiken unter den muslimischen Minderheiten in Westeuropa deutlich ausgeprägter sind als unter den christlichen Mehrheiten, wengleich auch hier Tendenzen des Bedeutungs-

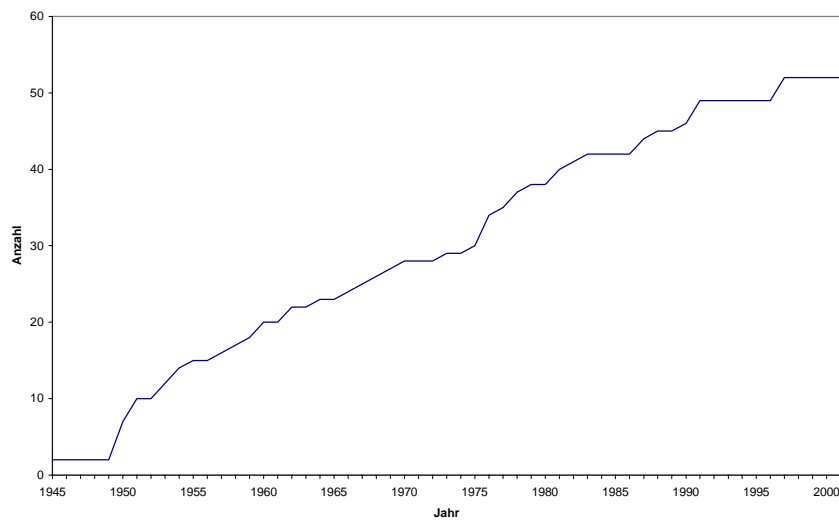
verlusts von Religiosität zu konstatieren sind. Zwei Typen der Identifikation mit dem Islam sind dabei beobachtbar, die durch eine Reihe qualitativer Forschungsergebnisse der Religionssoziologie auch bestätigt werden.⁵⁶⁵ Entweder fungiert der Islam als System der Orientierung individueller Lebensführung, also als "Religion", oder als Symbol einer kollektiven Identität (vgl. Dassetto / Maréchal / Nielsen 2002: 24). Im Lichte dieser Befunde werden zwei Typen von Anerkennungsforderungen verständlich, die in *Kapitel 4* erläutert werden, nämlich einerseits die Forderung nach separaten organisatorischen Sphären und andererseits die Forderung nach einer Erweiterung der Symbole nationaler Identität.

⁵⁶⁵ Dabei weisen die Ergebnisse der qualitativen Studien durchaus auf komplexere Typologien der Identifikation mit dem Islam hin (z.B. Tietze 2001: 88-89), denen zumeist jedoch eine gemeinsame zentrale Achse zugrunde liegt, die, häufig in Anlehnung an Grace Davie (1990), zwischen "believing" und "belonging" unterscheidet.

Anhang III: Religionsrechte in der Weltgesellschaft – eine Übersicht

Die Institutionalisierung des globalen Menschenrechtsregimes, die in *Kapitel 3* in qualitativ-rekonstruktiver Perspektive analysiert wird, lässt sich auch in quantitativer Hinsicht abbilden.⁵⁶⁶ Ein erster Indikator ist die Entwicklung in Kraft getretener rechtlich bindender universaler Konventionen zum Schutz von Menschenrechten. Ihre in *Graphik 1* dargestellte kumulative Entwicklung zeigt für die Nachkriegszeit einen deutlichen Anstieg, der insbesondere in den vierziger und in den siebziger Jahren zwei sichtbare Schübe erfahren hat.

Graphik 1: In Kraft getretene UN-Menschenrechtskonventionen (kumulativ)

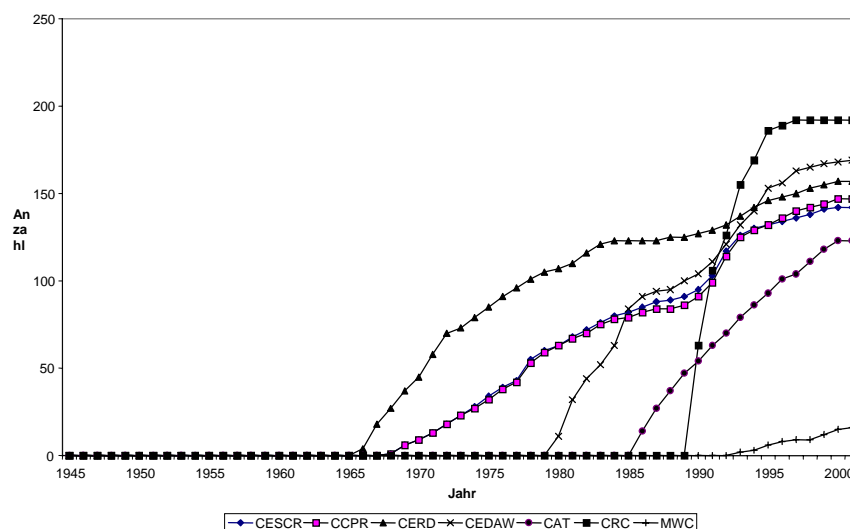


Quelle: Eigene Berechnungen nach "Human Rights Major International Instruments", Status as at 31 May 1997, edited by Janusz Symonides and Vladimir Volodan.

⁵⁶⁶ Vgl. ähnlich Beisheim et al. 1999: 343.

Ein zweiter Indikator ist der Ratifikationsstand internationaler Menschenrechtskonventionen. In *Graphik 2* ist die entsprechende Entwicklung der wichtigsten Menschenrechtsinstrumente dargestellt, nämlich derjenigen, die über eigene Durchführungsorgane verfügen (CESCR, CCPR, CERD, CEDAW, CAT, CRC, MWC). Die Darstellung zeigt sehr deutlich die drei unterschiedenen Phasen (vgl. 3.1.2.) der Institutionalisierung von Menschenrechten. In der Phase zwischen 1966 und 1989 läßt sich eine Verfestigung der globalen Menschenrechtsregime erkennen, die nach 1989 nochmals zunimmt. Die Graphik zeigt auch, daß der Ratifikationsprozeß der Konvention für Wanderarbeiter (MWC) dabei deutlich langsamer verläuft als üblich.

Graphik 2: Ratifikationen wichtigster UN-Menschenrechtskonventionen



Quelle: Eigene Berechnungen nach OHCHR, Status of Ratifications of the Principal International Human Rights Treaties, as of 9 December 2002.

Die regionale Verteilung der Ratifikation läßt dabei kein eindeutiges Muster erkennen. So überrascht es auch nicht, daß wie *Tabelle 9* zeigt, die Ratifikationsdaten der drei Staaten Großbritannien, Frankreich und Deutschland teilweise voneinander abweichen. Übersichtshalber sind in *Tabelle 10* die wichtigsten der erwähnten Artikel zu religiösen Rechten (4.2.) zusammengestellt.

Tabelle 9: Ratifikationen wichtigster UN-Menschenrechtskonventionen in Großbritannien, Frankreich und Deutschland

| | ICESCR | ICCPR | ICERD | CEDAW | CAT | CRC | MWC |
|-----|----------|----------|----------|----------|----------|----------|-----|
| UK | 20.05.76 | 20.05.76 | 07.03.69 | 07.04.86 | 08.12.88 | 16.12.91 | - |
| RF | 04.11.80 | 04.11.80 | 28.07.71 | 14.12.83 | 18.02.86 | 08.08.90 | - |
| BRD | 17.12.73 | 17.12.73 | 16.05.69 | 10.07.85 | 01.10.90 | 06.03.92 | - |

Quelle: OHCHR, Status of Ratifications of the Principal International Human Rights Treaties, as of 9 December 2002.

Tabelle 10: Religionsbezogene Menschenrechte im universalen Völkerrecht

| |
|--|
| 1948 UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS Präambel; Art. 2 (1); Art. 18 |
| 1954 CONVENTION RELATING TO THE STATUS OF REFUGEES Art. 1 (A); Art. 3; Art. 4; Art. 33 |
| 1965 UNESCO CONVENTION AGAINST DISCRIMINATION IN EDUCATION Art. 1; Art. 2; Art. 5 |
| 1965 INTERNATIONAL CONVENTION ON THE ELIMINATION OF ALL FORMS OF RACIAL DISCRIMINATION Art. 4; Art. 5 |
| 1966 INTERNATIONAL COVENANT ON CIVIL AND POLITICAL RIGHTS Art. 18; Art. 20; Art. 24(1); Art. 26; Art. 27 |
| 1981 DECLARATION ON THE ELIMINATION OF ALL FORMS OF DISCRIMINATION BASED ON RELIGION OR BELIEF |
| 1989 CONVENTION ON THE RIGHTS OF THE CHILD Art. 2; Art. 14; Art. 20; Art. 29; Art. 30 |
| 1990 INTERNATIONAL CONVENTION ON THE PROTECTION OF ALL MIGRANT WORKERS AND MEMBERS OF THEIR FAMILIES Art. 1; Art. 7; Art. 12; Art. 13 |
| 1992 DECLARATION ON THE RIGHTS OF PERSONS BELONGING TO NATIONAL OR ETHNIC, RELIGIOUS AND LINGUISTIC MINORITIES Art. 1; Art. 2; Art. 4; Art. 29; Art. 30 |
| 1993 VIENNA DECLARATION |

Siglenverzeichnis

| | |
|--------|---|
| AusIG | Ausländergesetz (1990) |
| CAT | Committee Against Torture (UN) |
| CDMG | European Commission for Migration (Straßburg) |
| CE | Conseil d'Europe (Straßburg) |
| CEDAW | Committee on the Elimination of Discrimination Against Women (UN) |
| CERD | Committee on the Elimination of Racial Discrimination (UN) |
| CESCR | Committee on Economic, Social and Cultural Rights (UN) |
| CORIF | Conseil de Réflexion sur l'Islam en France |
| CRC | Committee on the Rights of the Child (UN) |
| CRE | Commission for Racial Equality (London) |
| ECHR | European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms (1950) |
| ECOSOC | Economic and Social Council der UN (New York) |
| ECRI | European Commission against Racism and Intolerance (Straßburg) |
| EKD | Evangelische Kirche in Deutschland |
| EU | European Union (Brüssel) |
| EUMC | European Union Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (Wien) |
| FNMF | Fédération Nationale de Musulmanes de France |
| GG | Grundgesetz |
| HCI | Haut Conseil à l'Intégration (Paris) |
| HRC | Human Rights Committee (UN) |
| ICERD | International Convention on the Elimination of All Form of Racial Discrimination (1965) |
| ICCPR | International Covenant on Civil and Political Rights (1966) |
| ICESCR | International Covenant on Economic, Social and Economic Rights (1966) |
| ICJ | International Court of Justice (Den Haag) |
| INED | Institut National d'Études Démographiques (Paris) |
| ILO | International Labour Organisation (Genf) |
| INSEE | Institut National de la Statistique et des Études Économiques (Paris) |
| LDH | Ligue des Droits de l'Homme (Paris) |
| MCB | Muslim Council of Britain (Middlesex) |
| MWC | International Convention on the Protection of the Rights of all Migrant Workers and Members of their Families (Migrant Worker Convention, 1990) |
| NJW | Neue Juristische Wochenzeitschrift |
| OECD | Organisation for Economic Cooperation and Development (Paris) |
| OJ | Official Journal of the European Communities |

PCJ Permanent Court of Justice
RRA Race Relations Act (1976)
RuStAG Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz (1913)
StAG Staatsangehörigkeitsgesetz (1999)
UDHR Universal Declaration on Human Rights (1948)
UKACIA United Kingdom Action Committee on Islamic Affairs
UMO Union of Muslim Organizations of the UK and Eire
UN United Nations (New York)
UNCH United Nations Charta (1945)
UNESCO United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (Paris)
UNHCHR United Nations High Commissioner for Human Rights (Genf)
UNTS United Nations Treaty Series
UOIF Union des Organisations Islamiques de France

Bibliographie

1. Primärquellen

Im folgenden werden die Primärquellen nach dem für die jeweilige Organisation üblichem Zitationssystem angegeben. Presseartikel werden nicht separat aufgeführt, sondern im laufenden Text angegeben.

Vereinte Nationen (= UN Doc.)

- A/33/40 [1978]: Rapport du Comité des Droits de l'Homme.
A/37/40 [1983]: Report of the Human Rights Committee.
A/40/40 [1985]: Report of the Human Rights Committee.
A/41/40 [1986]: Rapport du Comité des Droits de l'Homme.
A/43/40 [1988]: Rapport du Comité des Droits de l'Homme.
A/45/40 [1990]: Report of the Human Rights Committee.
A/46/40 [1991]: Rapport du Comité des Droits de l'Homme.
A/45/PV.8 [21 September 1998]: United Nations Year of Dialogue among Civilizations.
A/Conf.157/24 [25 June 1993]: World Conference on Human Rights. The Vienna Declaration and Programme of Action.
A/Res/1904 (XVIII) [10 November 1963]: Declaration on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination.
A/Res/36/55 [25 November 1981]: Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief.
A/Res/45/158 [18 December 1990]: International Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families.
A/Res/47/135 [18 December 1992]: Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Linguistic and Religious Minorities.
A/Res/48/128 [14 February 1994]: Elimination of all forms of religious intolerance.
A/Res/53/140 [1 March 1999]: Elimination of all forms of religious intolerance.
CCPR/C/1/Add.17 [18 August 1977]: United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland: Initial report.
CCPR/C/22/Add. 2 [10 May 1982]: France. Initial report.
CCPR/C/46/Add.2 [26 August 1987]: France. Deuxième rapport périodique.
CCPR/C/58/Add. 6 [6 March 1990]: Royaume-Uni..Troisième rapport périodique.
CCPR/C/73/UK [6 December 2001]: Concluding Observations of the Human Rights Committee: United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland.
CCPR/C/76/Add. 7 [15 May 1997]: France. Third periodic report.
CCPR/C/79/Add.55 [27 July 1995]: Concluding observations of the Human Rights Committee: United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland.
CCPR/C/79/Add.73 [8 November 1996]: Concluding Observations of the Human Rights Committee: Germany.
CCPR/C/84/Add.5 [22 February 1996]: Fourth periodic report of States parties due in 1993: Germany.

CCPR/C/UK/99/5 [11 April 2000]: Consideration of reports submitted by States Parties under Article 30 of the Covenant: The United Kingdom of Britain and Northern Ireland.

CCPR/General Comment 22 [30 July 1993]: The right to freedom of thought, conscience and belief (Art. 18).

CCPR/General Comment 23 [8 April 1994]: The rights of minorities (Art. 27).

CERD/C/299/Add.5 [21 October 1996]: Fourteenth period reports of States parties due in 1996: Germany.

CERD/C/299/Add.9 [2 December 1996]: Fourteenth periodic reports of States parties due in 1996: United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland.

CERD/C/304/Add.20 [23 April 1997]: Concluding observations of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination: United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland.

CERD/C/337/Add.5 [5 July 1999]: Fifteenth periodic reports of States parties due in 1998: France.

CERD/C/338/Add. 14 [10 August 2000]: Fifteenth periodic reports of States parties due in 1998: Germany.

CERD/C/304/Add.15 [27 April 2001]: Concluding observations by the Committee on the Elimination of Racial Discrimination: Germany.

CERD/C/304/Add. 91 [19 April 2000]: Concluding observations by the Committee on the Elimination of Racial Discrimination: France.

CERD/General recom.4 [25/08/1973]: Demographic composition of the population.

CERD/General recom. 24 [27 August 1999]: Reporting of persons belonging to different races, national / ethnic groups, or indigenous peoples.

E/CN.4/Res/1994/18 [25 February 1994]: Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief.

E/CN.4/Res/1998/18 [9 April 1998]: Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief.

E/CN.4/AC.46/1998/5 [8 October 1998]: Working paper prepared by Mr. Jorge A. Bustamante, Chairman of the working group of intergovernmental experts on the human rights of migrants.

E/CN.4/1999/80 [9 March 1999]: Report of the working group of intergovernmental experts on the human rights of migrants

E/CN.4/2000/82 [6 January 2000]: Human rights of migrants. Report of the Special Rapporteur, Ms Gabriela Rodríguez Pizarro.

E/CN.4/Sub.2/200/Rev.1: Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices, by Arcot Krishnaswami.

E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1: Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, by Francesco Capotorti.

E/CN.4/Sub.2/1987/26: "Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief, by Elizabeth Odio Benito"

E/CN.4/Sub.2/1993/34 [10 August 1993]: Possible Ways and Means of Facilitating the Peaceful and Constructive Solution of Problems Involving Minorities, by Asbjørn Eide.

UNESCO Doc. 31C/Res/25 [2 November 2001]: Declaration on Cultural Diversity.

UNESCO Doc. SHS-98/WS/2: Report on the Follow-up to and Dissemination of the Barcelona Declaration on the Role of Religion in the Promotion of a Culture of Peace.

Europarat (= CoE Doc)

- CRI (98) 47 [15 June 1998], First Report on France.
- CRI (98) 22: ECRI länderspezifischer Ansatz: Bericht über Deutschland. European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), Strasbourg.
- CRI (2000) 21: General Policy Recommendation N° 5: Combatting Intolerance and Discrimination against Muslims, European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), Strasbourg, 27 April 2000.
- CRI (2000) 31 [27 June 2000]: Second Report on France.
- CRI (2001) 36 [3 Juli 2001]: Zweiter Bericht über Deutschland.
- DECS/EGT (86) 6 final.
- DECS/SE/DHRM (97) 3: Democracy, human rights, minorities: educational and cultural aspects.
- MG CR (89) 11 Add.1 [10 July 1989]: Meeting of Experts on the Cultural and Religious Practices of Migrants and Ethnic Groups, Strasbourg 26-28 June 1989. Summary of Conclusions. Strasbourg.
- MG-S-REL (95) 3 final: The Integration of Immigrants: Towards Equal Opportunities. Group of Consultants on Religious and Cultural Aspects of Equality of Opportunities for Immigrants. Study drawn up by the Group of Consultants by Mr Jørgen Nielsen. Strasbourg, 30 July 1996.
- MG-SEM III (98) 18 final e: Seminar on Religion and the Integration of Immigrants. Preliminary Conclusions. Drawn up by Mr Hans Vöcking and Mr Jørgen Nielsen (Consultants) and adopted by the participants. Strasbourg, 26 November 1998.
- Religion and the Integration of Immigrants* (Community relations), Strasbourg: Council of Europe.
- EUMC, "Islamophobia in the EU after the 11 September 2001", Summary Report on behalf of the European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, by Christopher Allen and Jørgen S. Nielsen, Vienna, May 2002.

Großbritannien

- Commission for Racial Equality, *Law, Blasphemy and the Multi-Faith Society. Report of a seminar organised by the Commission for Racial Equality and the Inter Faith Network of the United Kingdom*, London 1990.
- Commission for Racial Equality, *Free Speech. Report of a seminar organised by the Commission for Racial Equality and the Policy Studies Institute*, London 1990.
- Commission for Racial Equality, *Schools of Faith. Religious Schools in a Multicultural Society*, London 1990.
- Commission for Racial Equality, *Second Review of the Race Relations Act 1976*, London 1992.
- Government White Paper, "The House of Lords. Completing the Reform", Presented to the Parliament by the Prime Minister, By Command of Her Majesty, 7 November 2001.
- Home Office Research Study 21, "Tackling religious discrimination: practical implications for policy-makers and legislators", by Bob Hepple and Tufyal Choudhury, London 2001.
- Muslim Council of Britain, "The Common Good" ,Vol. 1 / No. 1, Middlesex, March 1999.
- Muslim Council of Britain, "Electing to Listen. Promoting policies for British Muslims", Middlesex 2002.
- Muslim Parliament, "White Paper on Muslim Education in Great Britain". London 1992.

Swann, Lord, *Education for All: The Report of the Committee of Inquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups*, London (HMSO), 1985.

United Kingdom Action Committee on Islamic Affairs, "Muslims and the law in multi-faith Britain", London 1993.

Frankreich

Charte du culte musulman de France, présentation et commentaires du Dr Dalil Boubakeur, recteur de l'Institut musulman de la Mosquée de Paris, Monaco, Éditions du Rocher, 1995.

Commission de la Nationalité. Être Français, aujourd'hui et demain. Paris, 1988

Haut Conseil à l'Intégration, *L'intégration à la française*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1993.

Haut Conseil à l'Intégration, *L'islam dans la République*. Rapport au Premier ministre. Paris: La Documentation Française, 2001.

Ministère de la Culture, *Démocratie culturelle et droit à la différence*, rapport présenté à Jack Lang, ministre de la Culture, par Henri Giordan. Paris: La Documentation Française, 1982.

Deutschland

Antwort der Bundesregierung an die Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU zum "Islam in Deutschland", Deutscher Bundestag Drucksache 14/4530 (8.11.2000).

Beauftragte der Bundesregierung für die Belange der Ausländer, *Erster Bericht über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland* (Bonn & Berlin), 1993.

Beauftragte der Bundesregierung für die Belange der Ausländer, *Zweiter Bericht über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland* (Bonn & Berlin), 1995.

Beauftragte der Bundesregierung für die Belange der Ausländer, *Dritter Bericht über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland* (Bonn & Berlin), 1997.

Beauftragte der Bundesregierung für die Belange der Ausländer, *Vierter Bericht über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland* (Bonn & Berlin) 2000.

Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen, *Vom Dialog zur Kooperation. Die Integration von Muslimen in der Kommune*. Dokumentation eines Fachgesprächs, Nr. 12 (Berlin & Bonn), 2002.

Statistisches Bundesamt, *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit*. Volkszählung vom 25. Mai 1987, Fachserie 1 / Heft 6, Religionszugehörigkeit der Bevölkerung (Stuttgart: Metzler-Poeschel), 1990.

2. Sekundärliteratur

- Abedin, Syed Z. / Sardar, Ziauddin (Hg.) 1995. *Muslim Minorities in the West*. London: Grey Seal.
- Abou, Selim 1995. *Menschenrechte und Kulturen*. Bochum: Winkler.
- Aboulmagd, Ahmed Kamal et al. 2001. *Crossing the Divide. Dialogue Among Civilizations*. South Orange: School of Diplomacy and International Relations.
- Abrams, Philip 1988. "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology* 1: 58-89.
- Abu-Lughod, Janet L. 1989. *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford University Press.
- Affichard, Joëlle / De Foucauld, Jean-Baptiste (Hg.) 1995. *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties*. Paris: Editions Esprit.
- Agnew, John A. 1994. "The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory", *Review of International Political Economy* 1 (1): 53-80.
- Albert, Mathias 2002. *Zur Politik der Weltgesellschaft. Identität und Recht im Kontext internationaler Vergesellschaftung*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Albrow, Martin 1996. *The Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- Alderman, Geoffrey 1993. "English Jews or Jews of the English Persuasion? Reflections on the Emancipation of Anglo-Jewry", in: Birnbaum / Katznelson 1993: 128-156.
- Aleinikoff, Thomas Alexander / Klusmeyer, Douglas B. 2001. *Citizenship Today: Global Perspectives and Practices*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Alexander, Jeffrey (Hg.) 1988. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 1996. "Cultural Sociology or Sociology of Culture?", *Culture* 10 (3-4): 1-5.
- Alexander, Jeffrey C. 2001. "Theorizing "Modes of Incorporation": Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation", *Sociological Theory* 19 (3): 238-249.
- Alexander, Jeffrey / Colomy, Paul 1985. "Toward Neo-Functionalism: Eisenstadt's Change Theory and Symbolic Interaction", *Sociological Theory* 3 (2): 11-23.
- Alexander, Jeffrey C. / Seidman, Steve (Hg.) 1990. *Culture and Society. Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey C. / Smith, Philip 2000. *The Strong Programme in Cultural Theory: Elements of a Structural Hermeneutics*. Ms.
- Almond, Gabriel A. / Verba, Sidney 1963. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- AlSayyad, Nezer / Castells, Manuel (Hg.) 2002. *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*. Lanham et al.: Lexington Books.
- Amiroux, Valérie 1997. "Turkish Islamic Associations in Germany and the Issue of European Citizenship", in: Vertovec / Peach 1997b: 245-259.
- Anderson, Benedict 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Revised edition). London: Verso.
- Angell, Robert C. 1966. "The Sociology of International Relations. A Trend Report and Bibliography", *Current Sociology* 14 (1): 5-19.
- An-Na'im, Abdullahi 2000. "Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and the Global", *Human Rights Quarterly* 22: 906-941.

- Appignanesi, Lisa und Sara Maitland (Hg.) 1989. *The Rushdie File*. London: Fourth Estate.
- Archer, Margaret S. 1996. *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory* (Revised edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Archibugi, Daniele / Held, David / Köhler, Martin (Hg.) 1998. *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Arendt, Hannah 1949. "Es gibt nur ein einziges Menschenrecht", *Die Wandlung* 4: 754-770.
- Arendt, Hannah 1986. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper [amer. EA 1951, dt. EA 1955].
- Arjomand, Said Amir 1988. *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Arjomand, Said Amir 1992. "Constitutions and the Struggle for Political Order: A Study in the Modernization of Political Traditions", *European Journal of Sociology* 33: 39-82.
- Arjomand, Said Amir (Hg.) 1993. *The Political Dimensions of Religion* (SUNY Series in Near Eastern Studies). New York: State University of New York Press.
- Arnason, Johann P. 1989. "The Imaginary Constitution of Modernity", *Revue européenne des sciences sociales* XXVII (86): 323-337.
- Arnason, Johann P. 1990. "Nationalism, Globalization and Modernity", in: Featherstone 1990: 207-236.
- Arnason, Johann P. 2000. "Civilization Patterns and Civilizing Processes" *International Sociology* 16 (3): 387-405.
- Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal 1997. "Europe against Islam: Islam in Europe", *The Muslim World* 87 (2): 183-195.
- Asad, Talal 1999. "Religion, Nation-State, Secularism", in: van der Veer / Lehmann 1999: 178-196.
- Assmann, Aleida / Friese, Heidrun (Hg.) 1998. *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Ausmus, Harry J. 1982. *The Polite Escape. On the Myth of Secularization*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Bade, Klaus J. 1994. *Das Manifest der 60 – Deutschland und die Einwanderung*. München: C.H.Beck.
- Bade, Klaus J. (Hg.) 1996. *Migration - Ethnizität - Konflikt: Systemfragen und Fallstudien* (IMIS-Schriften Bd. 1). Osnabrück: Universitätsverlag Rasch.
- Bader, Veit 1999. "Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy", *Political Theory* 27 (5): 597-633.
- Badie, Bertrand 1992. *L'État importé: essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris: Fayard.
- Badie, Bertrand / Birnbaum, Pierre 1983. *Sociology of the State*. Chicago: University of Chicago Press.
- Banton, Michael (Hg.) 1966. *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (A.S.A. Monographs 3). London: Tavistock.
- Banton, Michael 1996. *International Action Against Racial Discrimination*. Oxford: Clarendon Press.
- Barbieri, William 1999. "Group Rights and the Muslim Diaspora", *Human Rights Quarterly* 21: 907-926.
- Barker, Eileen et al. (Hg.) 1993. *Secularization, Rationalism and Sectarianism*. Oxford: Clarendon Press.

- Bartsch, Sebastian 1995. *Minderheitenschutz in der Internationalen Politik. Völkerbund und KSZE/OSZE in neuer Perspektive*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Basdevant-Gaudement, Brigitte 1996. "Le statut juridique de l'Islam en France", *Revue du Droit Public*: 355-384.
- Bastienier, Albert 1991. "La régulation étatique de la religion: La cas de l'Islam transplanté par l'immigration dans les pays Européens", in: Baubérot 1991: 132-141.
- Bastienier, Albert 1994. "Les minorités d'origine musulmane en Europe. Réflexion à propos d'une implantation", in: Dierkens 1994: 97-107.
- Bastienier, Albert / Dassetto, Félice 1984. *L'Islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes en Belgique*. Bruxelles / Anvers: Éd. EPO.
- Bastien, Jean-Pierre / Champion, Françoise / Rousselet, Kathy (Hg.) 2001. *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan.
- Baubérot, Jean 1990a. *Vers un nouveau pacte laïque?* Paris: Seuil.
- Baubérot, Jean 1990b. "Note sur Durkheim et la Laïcité", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 69: 151-156.
- Baubérot, Jean (Hg.) 1991. *Pluralisme et minorités religieuses* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, vol CXVI). Louvain & Paris: Peeters.
- Baubérot, Jean 1994. "Laïcité, laïcisation, sécularisation", in: Dierkens 1994: 9-19.
- Baubérot, Jean 2000. *Histoire de la laïcité française*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Baubérot, Jean / Mathieu, Séverine 2002. *Religion, modernité et culture en France et en Grand-Bretagne*. Paris: Presses Universitaires de Paris.
- Bauböck, Rainer 1994. *Transnational Citizenship: Membership and Rights in Transnational Migration*. Aldershot: Edward Elgar.
- Bauböck, Rainer 2001. "Cultural Citizenship, Minority Rights and Self-Government" in: Aleinikoff / Klusmeyer 2001: 319-348.
- Bauböck, Rainer / Heller, Agnes / Zolberg, Aristide R. (Hg.) 1996. *The Challenge of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration* (Public Policy and Social Welfare, Vol. 21). Aldershot: Avebury.
- Bauböck, Rainer / Rundell, John F. (Hg.) 1998. *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship* (Public policy and social welfare; vol. 23). Aldershot: Ashgate.
- Baudouin, Jean / Portier, Philippe (Hg.) 2001. *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Beckford, James 1998. *Religion in Prison: "Equal Rites" in a Multi-Faith Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beckford, James A. 1999. "The Politics of Defining Religion in Secular Society: From Taken-for-Granted Institution to a Contested Resource", in: Platvoet / Molendijk 1999: 23-40.
- Beckford, James A. / Luckmann, Thomas (Hg.) 1989. *The Changing Face of Religion* (SAGE Studies in International Sociology 37). London: Sage Publications.
- Beetham, David 1998. "Democracy and Human Rights: Civil, Political, Economic, Social and Cultural", in: Symonides 1998: 71-97.
- Behr, Hartmut / Schmidt, Siegmund (Hg.) 2001. *Multikulturelle Demokratien im Vergleich*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Beisheim, Marianne / Dreher, Sabine / Walther, Gregor / Zangl, Bernhard / Zürn, Michael 1999. *Im Zeitalter der Globalisierung? Thesen und Daten zur gesellschaftlichen und politischen Denationalisierung*. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Bellah, Robert N. 1967. "Religion in America", *Daedalus* 96 (4): 1-21.
- Bénéatouil, Thomas 1999. "Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 54 (2): 281-317.

- Bendix, Reinhard 1977. *Nation-Building and Citizenship* (Rev. ed.). Berkeley: University of California Press [EA 1964].
- Benhabib, Seyla (Hg.) 1995. *Democracy and Difference: Changing Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Benoît-Rohmer, Florence 1998. "Le Conseil de l'Europe et Les Minorités Nationales", in: Malfliet / Laenen 1998: 128-148.
- Berg-Schlosser, Dirk 1997. "Makro-qualitative vergleichende Methoden", in: ders. / Müller-Rommel 1997: 67-88.
- Berg-Schlosser, Dirk / Müller-Rommel, Ferdinand (Hg.) 1997. *Vergleichende Politikwissenschaft. Ein einführendes Studienhandbuch*. Opladen: Leske + Budrich.
- Berkovitch, Nitza 1999. *From Motherhood to Citizenship: Women's Rights and International Organizations*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bergesen, Albert 1980a. "From Utilitarianism to Globology: The Shift from the Individual to the World as a Whole as the Primordial Unit of Analysis", in: Bergesen 1980b: 1-12.
- Bergesen, Albert (Hg.) 1980b. *Studies of the Modern World System*. New York: Academic Press.
- Berman, Harold J. 1983. *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Beriss, D. 1990. "Scarves, Schools and Segregations: The Foulard Affair", *French Politics and Society* 8 (1): 1-13.
- Beyer, Peter 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage Publications.
- Beyer, Peter 1998a. "Globalizing Systems, Global Cultural Models and Religion(s)", *International Sociology* 13 (1): 79-94.
- Beyer, Peter 1998b. "The Modern Emergence of Religions and a Global Social System for Religion", *International Sociology* 13 (2): 151-172.
- Bielefeldt, Heiner 1995. "Muslim Voices in the Human Rights Debate", *Human Rights Quarterly* 17: 587-617.
- Bielefeldt, Heiner 1998. "Zwischen laizistischem Kulturkampf und religiösem Integralismus: Der säkulare Rechtsstaat in der modernen Gesellschaft", in: Bielefeldt / Heitmeyer 1998: 474-492.
- Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) 1998: *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Birnbaum, Pierre 1995. "Between Social and Political Assimilation: Remarks on the History of Jews in France", in: ders. / Katznelson 1995: 94-127.
- Birnbaum, Pierre (Hg.) 1997. *Sociologie des Nationalismes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Birnbaum, Pierre / Katznelson, Ira (Hg.) 1995. *Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- Blaschke, Olaf (Hg.) 2001. *Konfessionen im Konflikt. Das zweite konfessionelle Zeitalter zwischen 1800-1970*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Blumenberg, Hans 1988. *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [EA 1966].
- Bobbio, Norberto 1998. *Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?* Berlin: Wagenbach.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1981. "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", in: Schrey 1981: 67-89 [EA 1967].
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1999. *Staat, Nation, Europa: Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Bös, Mathias 1993. "Ethnisierung des Rechts. Staatsbürgerschaft in Deutschland, Frankreich, Großbritannien und den USA", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 45 (4): 619-643.
- Boli, John 1987. "Human Rights or State Expansion? Cross-National Definitions of Constitutional Rights, 1870-1970", in: Thomas / Meyer / Boli 1987: 133-149.
- Boli, John / Thomas, George M. 1997. "World Culture in the World Polity: A Century of International Non-Governmental Organization", *American Sociological Review* 62: 171-190.
- Boli, John / Thomas, George M. 1999a. "INGOs and the Organization of World Culture", in: Boli / Thomas 1999b: 13-49.
- Boli, John / Thomas, George M. (Hg.) 1999b. *Constructing World Culture: International Nongovernmental Organizations Since 1875*. Stanford: Stanford University Press.
- Boltanski, Luc. 1990. *L'Amour et la Justice comme compétences*. Paris: Editions Métailie.
- Boltanski, Luc / Thevenot, Laurent 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Bommers, Michael / Halfmann, Jost (Hg.) 1998. *Migration in nationalen Wohlfahrtsstaaten. Theoretische und vergleichende Untersuchungen* (Schriften des Instituts für Migrationsforschung und interkulturelle Studien (IMIS) der Universität Osnabrück, Bd. 6). Osnabrück: Rasch Verlag.
- Bonnell, Victoria E. / Hunt, Lynn (Hg.) 1999. *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture* (Studies on the History of Society and Culture; 34). Berkeley et al.: University of California Press.
- Boothman, Chris / MacEwen, Martin 1997. "The British Commission for Racial Equality as an enforcement agency", in: MacEwen 1997: 155-174.
- Bourdieu, Pierre 1971. "Genèse et structure de champ religieux", *Revue française de sociologie* 12 (3): 295-334.
- Bourdieu, Pierre 1999. "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field." in: Steinmetz 1999: 53-75.
- Boyer, Alain 1998. *L'Islam en France (Politique d'aujourd'hui)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Boyle, Elizabeth Heger / Meyer, John 1998. "Modern Law as a Secularized and Global Religious Model: Implications for the Sociology of Law", *Soziale Welt* 49: 213-232.
- Bradney, Anthony 1993. *Religions, Rights and Laws*. Leicester et al.: Leicester University Press.
- Brose, Karl 1975. "Die soziale 'Religion' Saint-Simons", *Zeitschrift für Soziologie* 4 (1): 6-25.
- Brubaker, Rogers W. (Hg.) 1989. *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*. Lanham: University Press of America.
- Brubaker, Rogers W. 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers 2001. "The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States", *Ethnic and Racial Studies* 24 (4): 531-548.
- Brubaker, Rogers W. / Cooper, Frederick 2000. "Beyond 'Identity'", *Theory and Society* 29 (1): 1-47.
- Brunkhorst, Hauke / Kettner, Matthias (Hg.) 2000. *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.) 1984. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 5. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Buergerthal, Thomas 1995. *International Human Rights in a Nutshell*. 2nd edition. St. Paul: West Publishing.
- Buergerthal, Thomas 1997. "The Normative and Institutional Evolution of International Human Rights", *Human Rights Quarterly* 19: 703-723.
- Bull, Hedley 1977. *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. New York: MacMillan.
- Bulmer, Martin / Rees, A.M. (Hg.) 1996. *Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T.H. Marshall*. London: University College London Press.
- Buzan, Barry 1991. "New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century", *International Affairs* 67 (3): 431-451.
- Byrne, Peter 1989. *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*. London & New York: Routledge.
- Calhoun, Craig 1994a. "Social Theory and the Politics of Identity", in: ders. 1994b: 9-36.
- Calhoun, Craig (Hg.) 1994b. *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford, UK & Cambridge, MA: Blackwell.
- Campbell, John L. 1998. "Institutional analysis and the role of ideas in political economy", *Theory and Society* 27: 377-409.
- Carens, Joseph 2000. *Culture, Citizenship, and Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Carens, Joseph / Williams, Melissa 1996. "Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition" in: Bauböck et al. 1996: 157-186.
- Carens, Joseph / Williams, Melissa S. 1998. "Islam, Immigration, and Group Recognition", *Citizenship Studies* 2 (3): 475-500.
- Casanova, José 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
- Cassese, Antonio 1986. *International Law in a Divided World*. Oxford: Clarendon Press.
- Castles, Stephen 1984. *Here for Good: Western Europe's New Ethnic Minorities*. London: Pluto.
- Castles, Stephen 1995. "How Nation States Respond to Immigration and Ethnic Diversity", *New Community* 21 (3): 293-308.
- Castles, Stephen / Davidson, Alastair 2000. *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*. London: Macmillan.
- Castles, Stephen / Miller, Mark 1993. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. London: Macmillan.
- Centre for Human Rights 1987. *Status of International Instruments*. New York: United Nations.
- Césari, Jocelyne 1997. *Être musulman en France aujourd'hui*. Paris: Hachette.
- Champion, Françoise 1993. "Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire", *Le Débat* 77 : 46-72.
- Champion, Justin 2000. "Toleration and Citizenship in Enlightenment England: John Toland and the Naturalization of the Jews, 1714-1753", in: Grell / Porter 2000: 133-156.
- Checkel, Jeffrey T. 1998. "The Constructivist Turn in International Relations", *World Politics* 50 (2): 324-348.
- Cohen, Danielle 1997. *When quasi-citizenship is not enough. The incorporation of people of Muslim origin in two nation-state in crisis: France and Great Britain*. City University of New York: PhD Thesis.
- Cohen, Jean L. 1999. "Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos", *International Sociology* 14 (3): 245-268.

- Cohen, Martine 2001. "L'intégration de l'islam et des musulmans en France: modèles du passé et pratiques actuelles", in: Baudouin / Portier 2001: 315-330.
- Cohn, Norman 1970. *The Pursuit of Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Revised and expanded edition. New York: Oxford University Press.
- Colley, Linda 1992. *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*. New Haven: Yale University Press.
- Connolly, William 1991. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca: Cornell University Press.
- Connolly, William 1995. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Costa-Lascoux, Jacqueline 1989. *De l'immigré au citoyen*. Paris: La documentation française.
- Cranston, Maurice 1983. "Are there any human rights?", *Daedalus* 112 (4): 1-17.
- Crawford, James / Marks, Susan 1998. "The Global Democracy Deficit: an Essay on International Law and its Limits", in: Archibugi / Held / Köhler 1998: 72-90.
- Cumper, Peter 1995. "Freedom of Thought, Conscience, and Religion", in: Harris / Josph 1995: 355-389.
- Cumper, Peter / Wheatley, Steven (Hg.) 1999. *Minority Rights in the "New" Europe*. The Hague et al.: Martinus Nijhoff Publishers.
- Cuvillier, Armand (Hg.) 1953. *Emile Durkheim. Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie.
- Dai, Kangsheng et al. (Hg.) 1995. *Religion and Modernization in China. Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religion, Beijing 1992*. Cambridge: Roots and Branches.
- Daiber, Karl-Fritz 1995. *Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland*. Marburg: diagonal-Verlag.
- Dassetto, Felice 1996. *La Construction de l'Islam Européen. Approche Socio-Anthropologique*. Paris / Montreal: L'Harmattan.
- Dassetto, Felice / Bastenier, Albert 1991. "Sciences sociales et Islam transplanté: Concepts et méthodes, questions à partir d'expérience de recherche", in: Etienne 1991: 73-83.
- Dassetto, Félice / Maréchal, Brigitte / Nielsen, Jørgen 2002. *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*. Louvain-la-Neuve: Academica Bruyant.
- Davie, Grace 1990. "Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?", *Social Compass* 37 (4): 455-469.
- Davie, Grace 1999. "Religious Representation in a Revised House of Lords", *MOST Journal on Multicultural Societies*, Vol. 1 / No. 2.
- Davie, Grace 2000. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Davy, Ulrike (Hg.) 2001. *Die Integration von Einwanderern. Rechtliche Regelungen im europäischen Vergleich*. Frankfurt a.M.: Campus.
- De Galember, Claire 1994a. "Intégration des musulmans en France et en Allemagne. Le poids de l'intermédiaire catholique", in: Dierkens 1994: 109-121.
- De Galember, Claire 1994b. "L'État et les religions des immigrés en France et en Allemagne", in: Falge et al. 1994: 321-344.
- Delmas-Marty, Mireille / de Leyssac, Claude Lucas 2002. *Libertés et droits fondamentaux*. Paris:

- Despland, Michel 1979. *La Religion en Occident. Evolution des idées et du vécu* (Héritage et Projet 23). Paris: Fides.
- Dessler, David 1989. "What's at Stake in the Agent-Structure Debate?", *International Organization* 43: 441-473.
- Dickson, Brice 1995. "The United Nations and Freedom of Religion", *International and Comparative Law Quarterly* 44: 327-357.
- Dierkens, Alain (Hg.) 1994. *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union Européenne* (Problèmes d'histoire des religions, 5). Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- DiMaggio, Paul J. / Powell, Walter W. 1991. "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields", in: Powell / DiMaggio 1991: 63-82.
- Dobbelaere, Karel 1981. *Secularization. A Multi-Dimensional Concept* (Current Sociology 29/2). London: Sage.
- Donnelly, Jack 1982. "Human Rights as Natural Rights", *Human Rights Quarterly* 4 (3): 391-400.
- Donnelly, Jack 1986. "International Human Rights: A Regime Analysis", *International Organization* 40 (3): 599-642.
- Donnelly, Jack 1989. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dreitzel, Horst 1995. "Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts", *Politische Vierteljahresschrift* 36 (1): 3-34.
- Durkheim, Emile 1953. "Le 'contrat social' de Rousseau", in: Cuveillier 1953: 115-198 [frz. EA 1918].
- Durkheim, Emile 1958. "L'Etat", *Revue Philosophique* 148: 432-437.
- Durkheim, Emile 1973. *Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*. Neuwied: Luchterhand [frz. EA 1902/1903].
- Durkheim, Emile 1981. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übersetzt von Ludwig Schmidts. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [frz. EA: 1912].
- Durkheim, Emile 1991. *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*. Übers. von Michael Bischoff. Hrsg. und mit einem Nachw. von Hans-Peter Müller. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [frz. EA 1950].
- Durkheim, Emile 1992. *Über die Teilung der sozialen Arbeit. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [frz. EA 1893].
- Durkheim, Emile / Mauss, Marcel 1913. "Note sur la notion de civilisation", *L'Année sociologique* 12: 46-50.
- Dwyer, Claire / Meyer, Astrid 1995. "The Institutionalization of Islam in The Netherlands and in the UK: the Case of Islamic Schools", *New Community* 21 (1): 37-54.
- Eide, Asbjørn 1994. *Peaceful and Constructive Resolution of Situations Involving Minorities*. Oslo: Norwegian Institute of Human Rights.
- Eide, Asbjørn 1995. "Cultural Rights as Individual Human Rights", in: Eide / Krause / Rosas 1995: 229-240.
- Eide, Asbjørn / Hagtvet, B. (Hg.) 1992. *Human Rights in Perspective. A Global Assessment*. Blackwell.
- Eide, Asbjørn / Krause, Catarina / Rosas, Allan (Hg.) 1995. *Economic, Social and Cultural Rights. A Textbook*. Dordrecht/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers.

- Eisenstadt, Shmuel N. 1979. *Tradition, Wandel und Modernität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [amer. EA 1973].
- Eisenstadt, Shmuel N. (Hg.) 1987. *Patterns of Modernity. II Vol.* London: Frances Pinter.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1988. *European Civilization in a Comparative Perspective*. Oslo: Norwegian University Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1990. "Kultur und Sozialstruktur in der neueren soziologischen Analyse", in: Haferkamp 1990: 7-19.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1992a (Hg.). *Martin Buber on Intersubjectivity and Cultural Identity*. Chicago: Chicago University Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1992b. "Human Rights in Comparative Perspective", in: Eide / Hagtvet 1992: 93-112.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1993. "Religion and the Civilizational Dimensions of Politics", in: Arjomand 1993: 13-39.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1995. *Power, Trust and Meaning. Essays in Sociological Theory and Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1998a. *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1998b. "The Construction of Collective Identities: Some Analytical and Comparative Indications", *European Journal of Social Theory* 1 (2): 229-254.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1998c. "The Paradox of Democratic Regimes: Fragility and Transformability", *Sociological Theory* 16 (3): 211-238.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000a. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000b. "Multiple Modernities", *Daedalus* 129 (1): 1-29.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000c. *The Visions of Modern and Contemporary Society (Multiple Modernities)*. Ms.
- Eisenstadt, Shmuel N. / Curelaru, M. 1976. *The Form of Sociology - Paradigms and Crises*. New York: John Wiley & Sons.
- Eisenstadt, Shmuel N. / Giesen, Bernhard 1995. "The construction of collective identity", *Archives européennes de sociologie* 36: 72-102.
- Elias, Norbert 1976. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [EA 1969].
- Engelstad, Fredrik / Kalleberg, Ragnvald (Hg.) 1999. *Social Time and Social Change. Perspectives on Sociology and History*. Oslo et al.: Scandinavian University Press.
- Emirbayer, Mustafa 1996. "Useful Durkheim", *Sociological Theory* 14 (2): 109-130.
- Entzinger, Han 1994. "A Future for the Dutch 'Ethnic Minorities' Model?", in: Lewis / Schnapper 1994: 19-38.
- Ernst, Wiebke 2000. *Kontinuitäten im flexiblen Kapitalismus. Zur Soziologie einer Wirtschaftsethik der Volksrepublik China*. Philipps-Universität Marburg: Diss.
- Esposito, John L. 1992. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.
- Etienne, Bruno 1989. *La France et l'Islam*. Paris: Hachette.
- Etienne, Bruno (Hg.) 1991. *L'Islam en France. Islam, État et Société* (Annuaire de l'Afrique du Nord, Tome XXVII). Paris: Éditions du CNRS.
- Evans, Peter / Rueschemeyer, Dietrich / Skocpol, Theda (Hg.) 1985. *Bringing the State Back In*. New York: Cambridge University Press.
- Fairclough, Norman 1992. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

- Falge, Bernhard et al. (Hg.) 1994. *De l'immigration à l'intégration en France et en Allemagne* (Actes du colloque de Francfort-sur-le-Main, 15-16 mai 1993). Paris: Les Éditions du CERF.
- Falk, Richard 1981. *Human Rights and State Sovereignty*. New York & London: Holmes & Meier Publications.
- Falk, Richard 1998. *Law in an Emerging Global Village. A Post-Westphalian Perspective*. Ardsley: Transnational Publishers.
- Fassin, E. 1999. "Good to Think!: The American Reference in French Discourses of Immigration and Ethnicity", in: Joppke / Lukes 1999: 224-241.
- Favell, Adrian 1998. *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain* (Migration, Minorities and Citizenship). London: Macmillan.
- Favell, Adrian 2001. "Integration Policy and Integration Research in Europe: A Review and Critique", in: Aleinikoff / Klusmeyer 2001: 349-399.
- Featherstone, Mike (Hg.) 1990. *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London et al.: Sage Publications.
- Feldblum, Miriam 1993. "Paradoxes of Ethnic Politics: The Case of Franco-Maghrebis in France", *Ethnic and Racial Studies* 16: 52-74.
- Feldblum, Miriam 1999. *The Politics of Citizenship and Immigration in Contemporary France*. Aldershot: Avebury.
- Feil, Ernst 1986. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst 1997. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (1540-1620)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ferrari, Silvio 2002. "Islam and the Western European Model of Church and State Relations", in: Shadid / Koningsveld 2002: 6-19.
- Finnemore, Martha 1996. "Norms, Culture, and World Politics: Insights From Sociology's Institutionalism", *International Organization* 50 (2): 325-347.
- Finnemore, Martha / Sikkink, Kathryn 1998. "International Norm Dynamics and Political Change", *International Organization* 52 (4): 887-917.
- Flood, Patrick James 1998. *The Effectiveness of UN Human Rights Institutions*. Westport, Conn.: Praeger.
- Foucault, Michel 1981. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1991. *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Frank, Andre G. 1998. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.
- Friedland, Roger / Alford, Robert A. 1991. "Bringing Society Back In: Symbols, Practices, and Institutional Contradictions", in: Powell / DiMaggio 1991: S. 232-263.
- Frowein, Jochen Abr. / Hofmann, Rainer / Oeter, Stefan (Hg.) 1993. *Das Minderheitenrecht europäischer Staaten* (Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht, Band 108). Berlin: Springer-Verlag.
- García, Soledad / Lukes, Steven (Hg.) 1999. *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*. Madrid: Siglo XXI.
- Gaspard, Françoise / Koshrokhavar, Farhad 1995. *Le foulard et la République*. Paris: Éditions la Découverte.
- Gauchet, Marcel 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.

- Gauchet, Marcel 1989. *La Révolution des droits de l'homme*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel 1998. *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard.
- Gebhardt, Winfried 1994. "Soziologie aus Resignation. Über den Zusammenhang von Gesellschaftskritik und Religionsanalyse in der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende", *Leviathan* 22: 520-540.
- Geertz, Clifford 1966. "Religion as a Cultural System", in: Banton 1966: 1-46.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford 1996. *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien: Passagen-Verlag.
- Gellner, Ernest 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gerholm, Tomas / Lithman, Yngve Georg (Hg.) 1988. *The New Islamic presence in Western Europe*. London: Mansell.
- Giddens, Anthony 1995. *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Giesen, Bernhard 1999. *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gilbert, Geoff 1999. "Minority Rights Under the Council of Europe", in: Cumper / Wheatley 1999: 53-70.
- Gleason, Philip 1983. "Identifying Identity: A Semantic History", *Journal of American History* 69: 910-939.
- Gorski, Philip S. 1999. "Calvinism and State-Formation in Early Modern Europe", in: Steinmetz 1999: 147-181.
- Goulbourne, Harry 1991. "Varieties of pluralism: the notion of a pluralist post-imperial Britain", *New Community* 17 (2): 211-227.
- Gould, Andrew C. 1999. *Origins of Liberal Dominance. State, Church, & Party in Nineteenth Century Europe*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Grawert, Rolf 1973. *Staat und Staatsangehörigkeit*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Greenfeld, Liah 1992. *Nationalism – Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Greenfeld, Liah / Martin, Michael (Hg.) 1988. *Center: Ideas and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grell, Ole Peter / Porter, Roy (Hg.) 2000. *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gromitsaris, A. 1996. "Laizität und Neutralität in der Schule. Ein Vergleich der Rechtslage in Frankreich und Deutschland", *Archiv des Öffentlichen Rechts* 121 (3): 359-405.
- Guiraudon, Virginie 1996. "The Reaffirmation of the Republican Model of Integration: Ten Years of Identity Politics in France", *French Politics and Society* 14 (2).
- Guiraudon, Virginie 1998. "International Human Rights Norms and their Incorporation: the Protection of Aliens in Europe" (EUI working paper EUI; no. 98/4). Florence: European University Institute.
- Gurowitz, Amy 1999. "Mobilizing International Norms. Domestic Actors, Immigrants, and the Japanese States", *World Politics* 51: 413-445.
- Gustafson, Carrie / Juvelier, Peter (Hg.) 1999. *Religion and Human Rights. Competing Claims?* Armonk & London: M.E: Sharpe.
- Gutmann, Amy (Hg.) 1992. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Haas, Peter M. 1992. "Epistemic Communities and International Policy Co-ordination", *International Organization* 46: 1-35.

- Habermas, Jürgen 1976. "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?", in: Habermas 1976: 92-115.
- Habermas, Jürgen 1976. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1991. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zur einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1996. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1996. "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat" in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*: 237-276.
- Habermas, Jürgen 1998. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2000a. "Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral", in: Merkel 2000: 51-65.
- Habermas, Jürgen 2000b. "Globalism, Ideology and Traditions", *Thesis Eleven* 63: 1-10.
- Habermas, Jürgen 2001. *Glauben und Wissen. Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hadden, Jeffrey K. 1987. "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces* 65: 587-611.
- Haferkamp, Hans (Hg.) 1990. *Sozialstruktur und Kultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hahn, Alois 1993. "Identität und Nation in Europa", *Berliner Journal für Soziologie* 3: 193-203.
- Hahn, Michael J. 1993. "Die rechtliche Stellung der Minderheiten in Deutschland", in: Frowein / Hofmann / Oeter 1993: 62-107.
- Hailbronner, Kay / Renner, Günter 1998. *Staatsangehörigkeitsrecht*. München: C.H. Beck.
- Hall, Rodney Bruce 1999. *National Collective Identity: Social Constructs and International Systems*. New York: Columbia University Press.
- Halliday, Fred 1999. "'Islamophobia' Reconsidered", *Ethnic and Racial Studies* 22 (5): 892-902.
- Hamilton, Gary G. 1984. "Configurations in History: The Historical Sociology of S.N. Eisenstadt", in: Skocpol 1984: 85-128.
- Hammar, Tomas 1990. *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens, and Citizens in a World of International Migration* (Research in ethnic relations series). Aldershot: Avebury.
- Hanagan, Michael / Tilly, Charles (Hg.) 1999. *Extending Citizenship, Reconfiguring States*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Hansen, Randall 2000. *Citizenship and Immigration in Post-War Britain. The Institutional Origins of a Multicultural State*. Oxford: Oxford University Press.
- Harland, Christopher 2000. "The Status of the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) in the Domestic Law of State Parties: An Initial Global Survey Through UN Human Rights Committee Documents", *Human Rights Quarterly* 22: 187-260.
- Harris, David / Joseph, Sarah (Hg.) 1995. *The International Covenant on Civil and Political Rights and United Kingdom Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Harrison, Peter 1990. *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hastings, Adrian 1997. *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haupt, Heinz-Gerhard / Langewiesche, Dieter (Hg.) 2001. *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*. Frankfurt a.M. / New York: Campus.
- Häußler, Ulf 1999. "Religion und Integration", *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* 19 (1): 32-37.
- Häußler, Ulf 2000. "Rahmenbedingungen und Gestaltungsmöglichkeiten für die Einrichtung islamischen Religionsunterrichts", *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* 20 (6): 255-264.
- Hayes, Carlton J.H. 1960. *Nationalism: A Religion*. New York: Macmillan.
- Heckmann, Friedrich 1992. *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Enke.
- Heilbron, Johan 1995. *The Rise of Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Heilbron, Johan / Magnusson, Lars / Wittrock, Björn (Hg.) 1998. *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Heinig, Michael 2001. "Die Religion, die Kirchen und die europäische Grundrechtscharta. Anmerkungen zu einer Etappe im europäischen Verfassungsprozeß", *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 46 (4): 440-461.
- Heitmeyer, Wilhelm / Dollase, Rainer (Hg.) 1996. *Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heitmeyer, Wilhelm, et al. 1997. *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Held, David 1996. *Democracy and Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press.
- Held, David / McGrew, Anthony / Goldblatt, David / Perraton, Jonathan 1999. *Global Transformations. Politics, Economic and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Hellermann, Johannes 1996. "Der Grundrechtsschutz der Religionsfreiheit ethnisch-kultureller Minderheiten. Zwischen Gewährleistung religiös-kultureller Besonderheit und Bewahrung der allgemeinen Rechtsordnung", in: Heitmeyer / Dollase 1996: 382-400.
- Henkin, Louis (Hg.) 1981. *The International Bill of Rights*. New York: Columbia University Press.
- Herskovits, Melville J. 1947. "Statement on Human Rights", *American Anthropologist* 49: 539-543.
- Hervieu-Léger, Danièle 1993. *La Religion pour Mémoire*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hervieu-Léger, Danièle 1997a. "Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politique", in: Michel 1997: 361-381.
- Hervieu-Léger, Danièle 1997b. "'Renouveaux' religieux et nationalistes: la double dérégulation", in: Birnbaum 1997: 163-185.
- Herzka, Michael 1995. *Die Menschenrechtsbewegung in der Weltgesellschaft* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII Soziologie, Bd. 272). Berlin: Peter Lang.
- Hobsbawm, Eric / Ranger, Terence (Hg.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Höfert, Almut 2000. "The Order of Things and the Discourse of the Turkish Threat: The Conceptualisation of Islam in the Rise of Occidental Anthropology in the Fifteenth and Sixteenth Century", in: Höfert / Salvatore 2000: 36-69.
- Höfert, Almut / Salvatore, Armando (Hg.) 2000. *Between Europe and Islam. Shaping Modernity in a Transcultural Space* (Multiple Europes, No. 14). Brussels et al.: P.I.E. - Peter Lang.

- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim 1996. "Soziologische Aspekte der Multikulturalität", in: Bade 1996: 103-126.
- Holz, Klaus (Hg.) 2000. *Staatsbürgerschaft. Soziale Differenzierung und politische Inklusion*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Holz, Klaus 2001. "Funktionale und segmentäre Differenzierung der Politik. Zur Gesellschaftstheorie der Staatsbürgerschaft", *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 22 (1): 53-78.
- Honneth, Axel 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (Hg.) 1993. *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus.
- Hudson, Robert / Réno, Fred (Hg.) 2000. *Politics of Identity. Migrants and Minorities in Multicultural States*. London: Macmillan.
- Huntington, Samuel P. 1993. "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72 (3): 22-49.
- Huntington, Samuel P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Simon & Schuster.
- Husband, Charles. 1994. "The Political Context of Muslim Communities", in: Lewis / Schnapper 1994: 79-97.
- Imbusch, Peter 1990. *"Das moderne Weltsystem": Eine Kritik der Weltsystemtheorie Immanuel Wallersteins*. Marburg: Verlag Arbeit und Gesellschaft.
- Inglis, Christine 1996. *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity* (MOST Policy Papers, No. 4). Paris: UNESCO.
- Jacobson, David 1996. *Rights Accross Borders. Immigration and the Decline of Citizenship*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Janis, Mark W. (Hg.) *The Influence of Religion on the Development of International Law*. Dordrecht et al.: Martinus Nijhoff Publishers.
- Jaspers, Karl 1949. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper.
- Jepperson, Ronald L. 1991. "Institutions, Institutional Effects, and Institutionalism", in: Powell / DiMaggio 1991: 143-163.
- Jepperson, Ronald L. 2000. "Institutional Logics: On the Constitutive Dimensions of the Modern Nation-State Polities" (EUI Working Papers RSC No. 2000/36). Florence: European University Institute.
- Jepperson, Ronald L. 2002. "Political Modernities: Disentangling Two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation", *Sociological Theory* 20 (1): 61-85.
- Jepperson, Ronald L. / Meyer, John W. 1991. "The Public Order and the Construction of Formal Organizations", in: Powell / DiMaggio 1991: 204-231.
- Jetzkowitz, Jens 2000. *Religion und Recht in der modernen Gesellschaft. Soziologische Theorie und Analyse am Beispiel der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts in "Sachen Religion" zwischen den Jahren 1983 und 1997*. Münster: Lit Verlag.
- Johnson, Roger A. 1994. "The Origins of 'Religion': A Renaissance Concept with a Generic Meaning". Paper presented at the AAR Annual Meeting, Chicago. Ms.
- Joly, Danièle 1995. *Britannia's Crescent: Making Place for Muslims in British Society*. Aldershot: Avebury.
- Jonker, Gerdien 2002. "Muslim Emancipation? Germany's Struggle over Religious Pluralism", in: Shadid / Koningsveld 2002: 36-51.

- Joppke, Christian 1996. "Multiculturalism and Immigration: A Comparison of the United States, Germany and Great Britain", *Theory and Society* 25 (4): 449-500.
- Joppke, Christian (Hg.) 1998. *Challenge to the Nation-State: Immigration in Western Europe and the United States*. Oxford: Oxford University Press.
- Joppke, Christian 1999a. *Immigration and the Nation-State. The United States, Germany and Great Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Joppke, Christian 1999b. "The Domestic Legal Sources of Immigrant Rights. The United States, Germany, and the European Union" (EUI working papers in political and social sciences). Florence: European University Institute.
- Joppke, Christian 2001a. "Multicultural Citizenship: A Critique", *Archives européennes de sociologie* XLII (2): 431-447.
- Joppke, Christian 2001b. "Alien Rights in the U.S., Germany, and the EU", in: Aleinikoff / Klusmeyer 2001: 36-62.
- Joppke, Christian / Lukes, Steven (Hg.) 1999. *Multicultural Questions*. Oxford: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, Mark 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Comparative Studies in Religion and Society; 13). Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark 2002. *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence* (Comparative Studies in Religion and Society; 13). San Francisco: University of California Press.
- Kallscheuer, Otto (Hg.) 1996. *Das Europa der Religionen*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Kaelble, Harmut 1999. *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Campus
- Kaelble, Harmut / Kirsch, Martin / Schmidt-Gernig, Alexander (Hg.) 2002. *Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Kaesler, Dirk 1984. *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus: Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kaesler, Dirk 1988. "Unbefangenheit und Hingabe. Das Weberische Konzept der 'Werturteilsfreiheit' und die Verantwortung des heutigen Sozialwissenschaftlers", in: Maier 1988: 162-173.
- Kane, Anne 1992. "Cultural Analysis in Historical Sociology", *Sociological Theory* 9 (1): 53-69.
- Kantorowicz, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Kastoryano, Riva 1996a. *La France, l'Allemagne and leurs immigrés: negocier l'identité*. Paris: Armand Collin / Masson.
- Kastoryano, Riva 1996b. "Immigration and Identities in France: The War of Words", *French Politics and Society* 14 (2).
- Kastoryano, Riva 1998. "Identités et solidarités en Europe. Vers un multiculturalisme?", in: Wicker 1998: 165-176.
- Kepel, Gilles 1987. *Les banlieues de l'Islam*. Paris: Seuil.
- Kepel, Gilles 1995. "Foreword: Between Society and Community: Muslims in Britain and France Today", in: Joly 1995: ix-xxii.
- Kerr, Donal A. 1992a. "Religion, State and Ethnic Identity", in: Kerr 1992: 1-26.

- Kerr, Donal A. (Hg.) 1992b. *Religion, State and Ethnic Groups* (Comparative Studies on Governments and Non-Dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940, Volume II). Dartmouth: European Science Foundation/New York University Press.
- Khan, Zafar 2000. "Muslim Presence in Europe: the British Dimension – Identity, Integration and Community Activism", *Current Sociology* 48 (4): 29-44.
- Kimminich, Otto 1985. *Rechtsprobleme der polyethnischen Staatsorganisation* (Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reihe Bd. 39). München & Mainz: Grünwald/Kaiser.
- Kimminich, Otto 1990. *Religionsfreiheit als Menschenrecht. Untersuchung zum gegenwärtigen Stand des Völkerrechts* (Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reihe; Bd. 52). Mainz / München: Grünwald / Kaiser.
- Kimminich, Otto / Hobe, Stephan 2000. *Einführung in das Völkerrecht* (7. Auflage). Tübingen & Basel: A. Francke Verlag.
- Kleger, Heinz 1995. "Transnationale Staatsbürgerschaft oder: Läßt sich Staatsbürgerschaft entnationalisieren?", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* Beiheft 62: 85-99.
- Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hg.) 1986. *Die Religion des Bürgers*. München: Kaiser-Verlag.
- Klinkhammer, Gritt Maria 2000. *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: diagonal-Verlag.
- Knöbl, Wolfgang 2001. *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Koenig, Matthias 1999a. "Cultural Diversity and Language Policy", *International Social Science Journal* 161: 401-408.
- Koenig, Matthias 1999b. "Social Conditions for the Implementation of Linguistic Human Rights Through Multicultural Policies: The Case of the Kyrgyz Republic", *Current Issues in Language and Society* 6 (1): 57-84.
- Koenig, Matthias 2000a. "Religion and the Nation-State in South Korea: A Case of Changing Interpretations of Modernity in a Global Context", *Social Compass* 47 (4): 551-570.
- Koenig, Matthias 2001b. "Von den sprachlichen Grenzen des demos: Sprache, Identität und die Probleme multikultureller Staatsbürgerschaft" in: Behr / Schmidt 2001: 114-132.
- Koenig, Matthias 2001c. "Identités nationales et institutions globales: la restructuration des relations entre religion et citoyenneté en Europe" in: Bastien et al. 2001: 211-222.
- Koenig, Matthias 2002. *Menschenrechte bei Durkheim und Weber. Normative Dimensionen des soziologischen Diskurses der Moderne*. Frankfurt a.M. / New York: Campus Verlag.
- Kohn, Melvin (Hg.) 1989. *Cross-National Research in Sociology*. Newbury Park: Sage Publications.
- Koningsveld, P. Sjoerd Van / Shadid, Wasef A. R. (Hg.) 1996. *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*. Kamlen: Kok Pharos.
- Koningsveld, P. Sjoerd Van / Shadid, Wasid (Hg.) 2002. *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Leuven: Peters.
- Koopmanns, Ruud / Statham, Paul 1999. "Challenging the Liberal Nation-State? Postnationalism, Multiculturalism, and the Collective Claims Making of Migrants and Ethnic Minorities in Britain and Germany", *American Journal of Sociology* 105 (3): 652-696.
- Koselleck, Reinhart 1973. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [EA 1959].
- Koselleck, Reinhart 1979. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Krasner, Stephen D. 1983a. "Structural Causes and Regime Consequences: Regimes as Intervening Variables", in: Krasner 1983b: 1-21.
- Krasner, Stephen D. 1983b (Hg.). *International Regimes* (Cornell Studies in Political Economy). Ithaca: Cornell University Press.
- Krech, Volkhard / Tyrell, Hartmut (Hg.) 1995. *Religionssoziologie um 1900* (Religion in der Gesellschaft, Bd. 1). Würzburg: Ergon-Verlag.
- Kreckel, Reinhard 1994. "Soziale Integration und nationale Identität", *Berliner Journal für Soziologie* 4: 13-20.
- Krosigk, Constanze von. 1999. *Der Islam in Frankreich. Laizistische Religionspolitik von 1974 bis 1999*. Universität Passau: Diss.
- Kymlicka, Will 1995a. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (Hg.) 1995b. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will / Mesure, Sylvie (Hg.) 2000. *Les identités culturelles* (Comprendre. Revue annuelle de philosophie et de sciences sociales). Paris: Presses Universitaires de France.
- Kymlicka, Will / Norman, Wayne (Hg.) 2000. *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press.
- Lamchichi, Abderrahim 1999. *Islam et musulmanes de France. Pluralisme, laïcité et citoyenneté*. Paris: L'Harmattan.
- Lamont, Michele / Wuthnow, Robert 1990. "Betwixt and Between: Recent Cultural Sociology in Europe and the United States", in: Ritzer 1990: 287-315.
- Lapeyronnie, Didier 1993. *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lechner, Frank J. 1991. "Religion, law, and global order", in: Robertson / Garret 1991: 263-280.
- Lechner, Frank J. 1993. "Global Fundamentalism" in: Swatos 1993: 19-36.
- Lefort, Claude 1987. "La Révolution comme religion nouvelle", in: Lucas 1987b: 391-399.
- Lefort, Claude 1999. "Menschenrechte und politisches Handeln", *Universitas* 54 (638): 732-741.
- Lefort, Claude 1999. *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien: Passagen Verlag [frz. EA 1981].
- Lehmann, Hartmut (Hg.) 1997. *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lerner, Natan 1991. *Group Rights and Discrimination in International Law* (International Studies in Human Rights). Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Lerner, Natan 2000. *Religion, Beliefs, and International Human Rights*. Maryknoll: Orbis Books.
- Leveau, Rémy 1994. "Éléments de réflexion sur l'Islam en Europe", *Revue Européenne des Migrations Internationales* 10 (1): 158-167.
- Leveau, Rémy, et al. 2001. *L'Islam en France et en Allemagne*. Paris: La documentation Française.
- Leveau, Rémy / Wihtol de Wenden, Catherine 1990. *Modes d'insertion des populations de culture musulmane dans le système politique français*. Paris: Contrat MIRE/FNSP.
- Lévy-Bruhl, Lucien 1903. *La morale et la science des mœurs*. Paris: Alcan.
- Lewis, Bernard / Schnapper, Dominique (Hg.) 1994. *Muslims in Europe* (Social Change in Western Europe). London / New York: Pinter Publisher.
- Lewis, Philip 1994. *Islamic Britain. Religion, Politics and Identity among British Muslims*. London: I.B. Tauris.

- Lijphart, Arend 1977. *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven / London: Yale University Press.
- Listl, J. / Pirson, D. (Hg.) 1994. *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*. 2 Bde. Berlin: Duncker & Humblot.
- Löwy, Michael 1995. "Karl Marx et Friedrich Engels comme Sociologues de la Religion", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 89: 41-52.
- Lucas, Colin (Hg.) 1987a. *The Political Culture of the French Revolution: Vol. 2, The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*. Oxford: Pergamon Press.
- Lucas, Colin (Hg.) 1987b. *The Political Culture of the French Revolution: Vol. 3, The Transformation of Political Culture 1789-1848*. Oxford: Pergamon Press.
- Luckmann, Thomas 1960. "Neuere Schriften zur Religionssoziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12: 315-326.
- Luckmann, Thomas 1980. "Säkularisierung - ein moderner Mythos", 161-172 in: ders., *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh.
- Luckmann, Thomas 1991. *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [engl. EA 1967].
- Lübbe, Hermann 1965. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg und München: Verlag Karl Alber.
- Luhmann, Niklas 1975a. *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas 1975b. "Die Weltgesellschaft", in: Luhmann 1975a: 51-71.
- Luhmann, Niklas 1980. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1.. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1995. *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1995. "Kultur als historischer Begriff", in: Luhmann 1995: 31-54.
- Luhmann, Niklas 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 2002. *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MacEwen, Martin (Hg.) 1997. *Anti-Discrimination Law Enforcement. A Comparative Perspective*. Aldershot: Ashgate.
- Madeley, John T.S. 2000. "Towards an Inclusive Typology of Church-State Relations in Europe, North and South, East and West: A Rokkanian Approach", Paper presented at the Workshop Church and State in Europe at the European Consortium for Political Research, Copenhagen. Ms.
- Maier, Charles S. (Hg.) 1987. *Changing Boundaries of the Political. Essays on the Evolving Balance Between the State and Society, Public and Private in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maier, Hans et al. (Hg.) 1988. *Politik, Philosophie, Praxis*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Malfliet, Katlijn / Laenen, Ria (Hg.) 1998. *Minority Policy in Central and Eastern Europe: The Link Between Domestic Policy, Foreign Policy and European Integration*. Leuven: The Institute for European Policy.
- Manent, Pierre 1987. "Quelques remarques sur la notion de 'sécularisation'", in: Lucas 1987b: 351-357.
- Maréchal, Brigitte (Hg.) 2002. *L'Islam et les musulmans dans l'Europe élargie. Radioscope*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruyant.
- Maritain, Jacques 1951. *Man and the State*. Chicago: University of Chicago Press.

- Marramao, G. 1992. "Säkularisierung", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8.: 1133-1161.
- Marshall, Thomas H. 1964. *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, David 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell.
- Martiniello, Marco 1995. "European citizenship, European identity and migrants: towards the post-national state?" in: Miles / Thränhardt: 37-52.
- Matthes, Joachim 1981. "Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie", in: Schrey 1981: 349-365 [EA 1962].
- Matthes, Joachim 1992. "The Operation Called 'Vergleichen'", *Soziale Welt. Sonderband 8 (Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs)*: 75-99.
- Matthes, Joachim 1993. "Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33 (Religion und Kultur)*: 16-30.
- Matthes, Joachim 1995. "Is Secularization a Global Process? An Exercise in Conceptual History", in: Dai et al. 1995: 53-62.
- Mayntz, Renate 2002a. "Zur Theoriefähigkeit makro-sozialer Analysen", in: dies. 2002b: 7-43.
- Mayntz, Renate (Hg.) 2002b. *Akteure - Mechanismen - Modelle. Zur Theoriefähigkeit makro-sozialer Analysen*. Frankfurt a.M.: Campus.
- McDonald, Terrence C. (Hg.) 1999. *The Historic Turn in the Human Sciences*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- McLeod, Hugh 1999. "Protestantism and British Identity, 1815-1945", in: van der Veer / Lehmann 1999: 44-70.
- McNeely, Connie 1995. *Constructing the Nation-State: International Organization and Prescriptive Action*. Westport: Greenwood.
- McNeely, Connie (Hg.) 1998. *Public Rights, Public Rules: Constituting Citizens in the World Polity and National Policy*. New York: Garland Publishing.
- Mead, George Herbert 1973. *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Mit e. Einl. hg. von Charles W. Morris. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [amer. EA 1934].
- Merkel, Reinhard (Hg.) 2000. *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Meron, Theodor 1986. *Human Rights Law-Making in the United Nations. A Critique of Instruments and Process*. Oxford: Clarendon Press.
- Meron, Theodor 1989. *Human Rights and Humanitarian Norms as Customary Law*. New York: Oxford University Press.
- Messner, Francis 1993. "Laïcité imaginée et laïcité juridique. Les évolutions du régime des cultes en France", *Le Débat* 77: 88-94.
- Meyer, John W. / Rowan, Brian 1977. "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony", *American Journal of Sociology* 83: 340-363.
- Meyer, John W. 1980. "The World Polity and the Authority of the Nation-State", in: Bergesen 1980b: 109-137.
- Meyer, John W. 1989. "Conceptions of Christendom: Notes on the Distinctiveness of the West", in: Kohn 1989: 395-413.
- Meyer, John W. 1999. "The Changing Cultural Content of the Nation-State: A World Society Perspective", in: Steinmetz 1999: 123-143.

- Meyer, John W. 2000. "Globalization: Sources and Effects on National States and Societies", *International Sociology* 13 (2): 233-248.
- Meyer, John W. / Boli, John / Thomas, George M. 1987. "Ontology and Rationalization in the Western Cultural Account", in: Thomas et al. 1987: 12-37.
- Meyer, John W. / Jepperson, Ronald L. 2000. "The 'Actors' of Modern Society: The Cultural Construction of Social Agency", *Sociological Theory* 18: 100-120.
- Meyer, John W. / Rowan, Brian. "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony", in: Powell / DiMaggio 1991: 41-62.
- Meyer, John W. et al. 1997. "World society and the nation state", *American Journal of Sociology* 103 (1): 144-181.
- Michel, Patrick 1994. *Politique et religion. La grande mutation*. Paris: Bibliotheque Albin Michel Idees.
- Michel, Patrick (Hg.) 1997. *Religion et Démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches*. Paris: Albin Michel.
- Milbank, John 1990. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford, U.K. / Cambridge, USA: Blackwell.
- Miles, Robert / Thraenhardt, Dietrich (Hg.) 1995. *Migration and European Integration. The Dynamics of Inclusion and Exclusion*. London: Pinter Publishers.
- Mitchell, Timothy. 1999. "Society, Economy, and the State Effect", in: Steinmetz 1999a: 76-97.
- Modood, Tariq 1990. "British Asian Muslims and the Rushdie Affair", *The Political Quarterly* 61 (1): 143-160.
- Modood, Tariq 1992. *Not Easy Being British: Colour, Culture and Citizenship*. London: Trentham Books Ltd.
- Modood, Tariq 1993. "Muslim Views on Religious Identity and Racial Equality", *New Community* 19 (3): 513-519.
- Modood, Tariq 1994. "Establishment, Multiculturalism and British Citizenship", *Political Quarterly* 65 (1): 53-73.
- Modood, Tariq (Hg.) 1997. *Church, State and Religious Minorities* (PSI report 845). London: Policy Studies Institute.
- Modood, Tariq et al. 1997. *Ethnic Minorities in Britain. Diversity and Disadvantage*. London: Policy Studies Institute.
- Modood, Tariq 1998. "Anti-Essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups", *Journal of Political Philosophy* 6 (4): 378-399.
- Molokotos-Lieberman 2000. "Religious Diversity in Schools: the Muslim Headscarf Controversy and Beyond", *Social Compass* 47(3); 367-381.
- Monsma, Stephen V. / Soper, J. Christopher 1997. *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies. Religious forces in the modern political world*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Morsink, Johannes 1999. *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting, and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mouffe, Chantal (Hg.) 1992. *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*. London: Routledge.
- Münch, Richard / Smelser, Neil J. (Hg.) 1992. *Theory of Culture*. Berkeley / Los Angeles / Oxford: University of California.
- Münz, Rainer / Seifert, Wolfgang / Ulrich, Ralf 1999. *Zuwanderung nach Deutschland. Strukturen, Wirkungen, Perspektiven*. Frankfurt a.M. & New York: Campus.

- Nafziger, James A.R. 1991. "The Functions of Religion in the International Legal System", in: Janis 1991: 147-170.
- Nassehi, Armin / Schroer, Markus 2000. "Staatsbürgerschaft. Über das Dilemma eines nationalen Konzepts unter postnationalen Bedingungen", in: Holz 2000: 31-52.
- Nettl, J.P. 1968. "The state as a Conceptual Variable", *World Politics* 20: 559-592.
- Nielsen, Jørgen S. 1992. *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nielsen, Jørgen S. 1999. *Towards a European Islam*. Houndmills: MacMillan Press.
- Nipperdey, Thomas 1988. *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*. München: C.H. Beck.
- Nonnemann, Gerd / Niblock, Tim / Szajkowski, Bogdan (Hg.) 1996. *Muslim Communities in the New Europe*. Reading: Ithaca Press.
- Nökel, Sigrid 2002. *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*. Bielefeld: transcript.
- Oberndörfer, Dieter 1989. "Der Nationalstaat - ein Hindernis für das dauerhafte Zusammenleben mit ethnischen Minderheiten", *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* 9 (1): 3-13.
- Oberndörfer, Dieter 1996. "Assimilation, Multikulturalismus oder kultureller Pluralismus - zum Gegensatz zwischen kollektiver Nationalkultur und kultureller Freiheit der Republik", in: Bade 1996: 127-147.
- Otto, Dianne 1996. "Nongovernmental Organizations in the United Nations System. The Emerging Role of International Civil Society", *Human Rights Quarterly* 18 (1): 107-141.
- Padoa-Schioppa, Antonio 1997a. "Hierarchy and Jurisdiction: Models in Medieval Canon Law", in: ders. 1997b: 1-16.
- Padoa-Schioppa, Antonio (Hg.) 1997b. *Legislation and Justice (The Origins of the Modern State in Europe, Theme C)*. Oxford: Oxford University Press.
- Parekh, Bhikhu 1997. "Religion and Public Life", in: Modood 1997: 16-22.
- Parekh, Bhikhu 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Macmillan.
- Parsons, Talcott 1961. "Order and Community in the International Social System", in: Rosenau 1961: 120-129.
- Parsons, Talcott 1967. *Sociological Theory and Modern Society*. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott 1967. "Full Citizenship for the Negro American?", in: Parsons 1967: 422-465.
- Parsons, Talcott 1972. *Das System moderner Gesellschaften*. Weinheim und München: Juventa [amer. EA 1971].
- Peach, Ceri. 1990. "The Muslim Population of Great Britain", *Ethnic and Racial Studies* 13 (3): 414-419.
- Peach, Ceri / Glebe, Günther 1995. "Muslim Minorities in Western Europe", *Ethnic and Racial Studies* 18 (1): 26-45.
- Pejic, Jelena 1997. "Minority Rights in International Law", *Human Rights Quarterly* 19 (3): 666-685.
- Perotti, Antonio 1996. *Migrations et Société Pluriculturelle en Europe (Migrations et changements)*. Paris: CIEMI : L'Harmattan.
- Peters, B. Guy 1999. *Institutional Theory in Political Science. The 'New Institutionalism'*. London / New York: Pinter.

- Phillips, Alan / Rosas, Allan (Hg.) 1995. *Universal Minority Rights*. Turku/Abo: Abo Akademi University. Institute for Human Rights.
- Phillips, Anne 1995. *The Politics of Presence: Issues in Democracy and Group Representation*. Oxford: Oxford University Press.
- Phillips, Anne 1997. "In Defense of Secularism", in: Modood 1997: 23-30.
- Philpott, Daniel 2000. "The Religious Roots of Modern International Relations", *World Politics* 52: 206-245.
- Pierré-Caps, Stéphane 1990. "Les 'Nouveaux Cultes' et Le Droit Public", *Revue Du Droit Public* 1990: 1073-1119.
- Pizzorno, Alessandro 1987. "Politics Unbound", in: Maier 1987: 27-62.
- Platvoet, Jan G. 1999. "Contexts, Concepts & Contests. Towards a Pragmatics of Defining Religion", in: Platvoet / Molendijk 1999: 463-516.
- Platvoet, Jan G. / Molendijk, Arie L. (Hg.) 1999. *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests* (Studies in the History of Religions, Vol. LXXXIV). Leiden et al.: Brill.
- Pollack, Detlef 1995. "Was ist Religion? Probleme der Definition", *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3: 163-190.
- Poulat, Emile 1987. *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: Cerf-Cujas.
- Poulter, Sebastian 1986. *English Law and Ethnic Minority Customs*. London: Butterworths.
- Poulter, Sebastian 1987. "Ethnic Minority Customs, English Law, and Human Rights", *International and Comparative Law Quarterly* 36 (3): 589-615.
- Poulter, Sebastian 1997. "Muslim Headscarves in School: Contrasting Legal Approaches in England and France", *Oxford Journal of Legal Studies* 17 (1): 43-74.
- Powell, Walter W. / DiMaggio, Paul J. (Hg.) 1991. *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago: Chicago University Press.
- Preece, Jennifer Jackson 1997. "Minority Rights in Europe from Westphalia to Helsinki", *Review of International Studies* 23: 75-92.
- Pries, Ludger (Hg.) 1997. *Transnationale Migration* (Soziale Welt. Sonderband 12). Baden-Baden: Nomos.
- Rädler, Peter 1996. "Religionsfreiheit und staatliche Neutralität an französischen Schulen. Zur neuen Rechtsprechung des Conseil d'Etat", *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 56 (1-2): 353-388.
- Ragin, Charles C. 1987. *The Comparative Method. Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*. Berkeley et al.: University of California Press.
- Ramirez, Francisco / Soysal, Yasemin / Shanahan, Suzanne 1997. "The Changing Logic of Political Citizenship. Cross-national Acquisition of Women's Suffrage Rights, 1890 to 1990", *American Sociological Review* 62: 735-745.
- Rath, Jan / Groenendijk, Kees / Penninx, Rinus 1991. "The Recognition and Institutionalization of Islam in Belgium, Great Britain and The Netherlands", *New Community* 18 (1): 101-114.
- Rath, Jan / Penninx, Rinus / Groenendijk, Kees / Meyer, Astrid 1999. "The Politics of Recognizing Religious Diversity in Europe. Social Reactions to the Institutionalization of Islam in The Netherlands, Belgium and Great Britain", *Netherlands Journal of Social Sciences* 35 (1): 53-68.
- Rath, Jan / Penninx, Rinus / Groenendijk, Kees / Meyer, Astrid 2001. *Western Europe and its Islam* (International Comparative Social Studies, Vol. II). Leiden et al.: Brill.

- Raulet, Gérard 1999. *Apologie de la citoyenneté*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Rawls, John B. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John B. 1995. "Further Reflections on Public Reason", Vortrag an der Princeton University, 21. April 1995.
- Reckwitz, Andreas. 2001. *Die Transformation der Kulturtheorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reinhard, Wolfgang 1999. *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Renner, Günter 1992. *Ausländerrecht: Ausländergesetz und Asylverfahrensgesetz mit materiellem Asylrecht sowie arbeits- und sozialrechtliche Vorschriften*, 5. Aufl. München: C.H. Beck.
- Rex, John 1986. *Race and Ethnicity (Concepts in the Social Sciences)*. Buckingham: Open University Press.
- Rex, John 1994. "The Political Sociology of Multiculturalism and the Place of Muslims in West European Societies", *Social Compass* 41 (1): 79-92.
- Rex, John 1996. *Ethnic Minorities in the Modern Nation State. Working Papers in the Theory of Multiculturalism and Political Integration (Migration, Minorities and Citizenship)*. London: Macmillan.
- Richter, Dirk 1994. "Der Mythos der "guten" Nation: Zum theoriegeschichtlichen Hintergrund eines folgenschweren Mißverständnisses", *Soziale Welt* 45 (3): 304-321.
- Riesebrodt, Martin 1990. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Risse, Thomas / Ropp, Stephen C. / Sikkink, Kathryn 1999. *The Power of Human Rights. International Norms and Domestic Change (Cambridge Studies in International Relations ; 66)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritzer, George (Hg.) 1990. *Frontiers of Social Theory. The New Synthesis*. New York: Columbia University Press.
- Robbers, Gerhard (Hg.) 1995. *Staat und Kirche in der Europäischen Union*. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Robbers, Gerhard 1997. "Das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa", *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 42: 122-129.
- Robertson, Roland 1987. "From Secularization to Globalization", *Journal of Oriental Studies* 26 (1): 28-32.
- Robertson, Roland 1989. "Globalization, Politics, and Religion" in: Beckford / Luckmann 1989: 10-23.
- Robertson, Roland 1992. *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.
- Robertson, Roland 1993. "Community, Society, and the Category of Religion" in: Barker et al. 1993: 1-18.
- Robertson, Roland 1994. "Religion and the Global Field", *Social Compass* 41 (1): 121-135.
- Robertson, Roland / Chirico, JoAnn 1985. "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Explanation", *Sociological Analysis* 46: 219-242.
- Robertson, Roland / Garret, William R. (Hg.) 1991. *Religion and Global Order*. New York: Paragon House Publisher.
- Rodley, Nigel 1995. "Conceptual Problems in the Protection of Minorities: International Legal Developments", *Human Rights Quarterly* 17 (1): 48-71.
- Rokkan, Stein 1970. *Citizens, Elections, Parties*. New York: McKay.

- Rokkan, Stein 2000. *Staat, Nation und Demokratie in Europa*. Die Theorie Stein Rokkans aus seinen gesammelten Werken rekonstruiert und eingeleitet von Peter Flora. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Roosevelt, Franklin D. 1984. "Four Freedoms", *Human Rights Quarterly* 6: 384ff.
- Rosenau, James (Hg.) 1961. *International Politics and Foreign Policy*. New York: Free Press.
- Rosenau, James N. / Czempel, Ernst-Otto (Hg.) 1992. *Governance without Government: Order and Change in World Politics* (Cambridge Studies in International Relations: 20). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosser-Owen, Daoud 1997. "A Muslim Perspective", in: *Modood* 1997: 82-90.
- Rouner, Leroy 1988. *Human Rights and the World's Religions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Rousseau, Jean-Jacques 1992. *Du contrat social*. Paris: Flammarion [frz. EA 1762].
- Rudolph, Susanne Hoeber / Piscatori, James (Hg.) 1997. *Transnational Religion and Fading States*. Boulder, Co.: Westview Press.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Said, Edward W. 1981. *Covering Islam. How the Media and Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Pantheon Books.
- Saint-Blancat, Chantal 1995. *L'islam della diaspora*. Roma: Edizione Lavoro.
- Schaber, Thomas 1996. *Internationale Verrechtlichung der Menschenrechte: eine reflexive institutionentheoretische Analyse des Menschenrechtsregimes der Vereinten Nationen*. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Scherer-Leydecker, Christian 1997. *Minderheiten und sonstige ethnische Gruppen. Eine Studie zur kulturellen Identität im Völkerrecht* (Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam, Band 4). Berlin: Arno Spitz Verlag.
- Schieder, Rolf 2001. *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schierup, Carl-Ulrik 1997. "Multiculturalism and universalism in the United States and EU-Europe", in: *Wicker* 1997: 111-126.
- Schmitt, Carl 1934. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (2. Auflage). Berlin: Duncker & Humblot [EA 1922].
- Schnapper, Dominique 1988. "Jewish Minorities and the State in the United States, France, and Argentina", in: *Greenfeld / Martin* 1988: 186-209.
- Schnapper, Dominique 1991. *La France de l'intégration*. Paris: Gallimard.
- Schnapper, Dominique 1994. *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. Paris: Gallimard.
- Schnapper, Dominique 1999. *La compréhension sociologique. Démarche de l'analyse typologique* (Le Lien social). Paris: Presses Universitaires de France.
- Schnur, Roman (Hg.) 1974. *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte* (Wege der Forschung XI). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schönwälder, Karen 2000. "Minority Rights at Home and Abroad: the German Debate", in: *Hudson / Réno* 2000: 115-136.
- Schrey, Hans-Horst (Hg.) 1981. *Säkularisierung* (Wege der Forschung 424). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schudson, Michael 1994. "Culture and the Integration of National Societies", *International Social Science Journal* 139: 63-82.
- Schwartz, Benjamin I. 1975. "The Age of Transcendence", *Daedalus* 104 (2): 1-17.
- Séguy, Jean 1986. "Religion, modernité, sécularisation", *Archives de sciences sociales des religion* 61 (2): 175-185.

- Séguy, Jean 1990. "Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber", *Archives des sciences sociales des religion* 69 (1): 127-138.
- Sewell, William H. 1987. "Le citoyen/la citoyenne: Activity, Passivity, and the Revolutionary Concept of Citizenship", in: Lucas 1987a: 105-123.
- Sewell, William H. 1992. "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation", *American Journal of Sociology* 98: 1-29.
- Sewell, William H. 1999. "The Concept(s) of Culture", in: Bonnell / Hunt 1999: 35-61.
- Shadid, Wasef A.R. / Koningsveld, P. Sjoerd Van (Hg.) 1991. *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Kampen: Kok.
- Shadid, Wasef A.R. / Koningsveld, P. Sjoerd Van 1995. *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. Opportunities and obstacles in the acquisition of equal rights*. Kampen: Kok Pharos.
- Shadid, Wasef A.R. / Koningsveld, P. Sjoerd Van 2002. *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Leuven: Peeters.
- Shaw, Brian J. 1999. "Habermas and Religious Inclusion. Lessons from Kant's Moral Theology", *Political Theory* 27 (5): 634-666.
- Simma, Bruno / Fastenrath, Ulrich (Hg.) 1992. *Menschenrechte - Ihr internationaler Schutz*. München: Beck.
- Simmel, Georg 1912. *Die Religion* (Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien). Frankfurt a.M.: Rütten & Loening.
- Skinner, Quentin 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skocpol, Theda 1979. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skocpol, Theda (Hg.) 1984. *Vision and Method in Historical Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skocpol, Theda 1985. "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research", in: Evans / Rueschemeyer / Skocpol 1985: 3-43.
- Skocpol, Theda 1994a. "Cultural Idioms and Political Ideologies in the Revolutionary Reconstruction of State Power: A Rejoinder to Sewell", in: Skocpol 1994b: 199-209.
- Skocpol, Theda 1994b. *Social Revolutions in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Anthony D. 1983. *Theories of Nationalism*. 2nd ed., New York: Holmes & Meier Publications.
- Smith, Anthony D. 1998. *Nationalism and Modernism*. London & New York: Routledge.
- Smith, Philip (Hg.) 1998. *The New American Cultural Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Wilfried Cantwell 1991. *The Meaning and End of Religion* Minneapolis: Fortress Press [EA 1962].
- Sohn, Louis B. 1981. "The Rights of Minorities", in: Henkin 1981: 270-289.
- Somers, Margaret 1993. "Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community and Political Culture in the Transition to Democracy", *American Sociological Review* 58 (5): 587-620.
- Somers, Margaret R. 1994. "Rights, Relationality, and Membership: Rethinking the Making and the Meaning of Citizenship", *Law and Social Inquiry* 19: 63-112.
- Somers, Margaret R. 1995a. "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward a Historical Sociology of Concept Formation", *Sociological Theory* 13 (2): 113-144.

- Somers, Margaret R. 1995b. "Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere", *Sociological Theory* 13: 229-274.
- Somers, Margaret R. 1996. "Where Is Sociology after the Historic Turn? Knowledge Culture, Narrativity and Historical Epistemologies", in: McDonald 1996: 53-89.
- Somers, Margaret R. 1999. "The Privatization of Citizenship. How to Unthink a Knowledge Culture", in: Bonnell / Hunt 1999: 121-161.
- Somers, Margaret R. / Gibson, Gloria D. 1994. "Reclaiming the Epistemological Other: Narrative and the Social Constitution of Identity", in: Calhoun 1994: 37-99.
- Soper, Christopher J. / Fetzer, Joel S. 2003. "Explaining the Accommodation of Muslim Religious Practices in France, Britain, and Germany", *French Politics* (im Erscheinen).
- Soysal, Yasemin Nuhoglu 1994. *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: Chicago University Press.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu 1997. "Changing Patterns of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres", *Theory and Society* 26: 509-527.
- Spinner-Haler, Jeff 2000. *Surviving Diversity. Religion and Democratic Citizenship*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Spuler-Stegemann, Ursula 1998. *Muslimen in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?* Freiburg: Herder.
- Statistisches Bundesamt 1973-2001. *Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.
- Stauth, Georg 1993. *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*. Frankfurt a.M. / New York: Campus.
- Stavenhagen, Rodolfo 1990. *The Ethnic Question: Conflicts, Development, and Human Rights*. Tokyo: United Nations University Press.
- Stavenhagen, Rodolfo 1995. "Cultural Rights and Universal Human Rights", in: Eide / Krause / Rosas 1995: 63-77.
- Stavenhagen, Rodolfo 1996. *Ethnic Conflicts and the Nation-State*. London: UNRISD / Macmillan.
- Steinmetz, George (Hg.) 1999a. *State / Culture. State Formation after the Cultural Turn*. Ithaca: Cornell University Press.
- Steinmetz, George 1999b. "Introduction: State and Culture", in: Steinmetz 1999a: 1-49.
- Stichweh, Rudolf 2000. *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stolleis, Michael 1990. *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Strätz, Hans-Wolfgang 1984. "Säkularisation, Säkularisierung II. Der kanonistische und staatskirchenrechtliche Begriff", in: Brunner / Conze / Koselleck 1984: 792-809.
- Strang, David 1990. "From Dependency to Sovereignty: An Event History Analysis of Decolonization, 1870-1987", *American Sociological Review* 55 (6): 846-860.
- Straub, Jürgen 1998. "Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs", in: Assmann / Friese: 73-104.
- Sullivan, Donna J. 1988. "Advancing the Freedom of Religion or Belief Through the UN Declaration on the Elimination of Religious Intolerance and Discrimination", *American Journal of International Law* 82(3): 487-520.
- Swanson, Guy E. 1967. *Religion and Regime. A Sociological Account of the Reformation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Swatos, William H. (Hg.) 1993. *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. London et.al.: Sage Publications.

- Swidler, Ann 1986. "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review* 51: 273-286.
- Symonides, Janusz (Hg.) 1998. *Human Rights: New Dimensions and Challenges*. Aldershot: Ashgate/UNESCO.
- Taran, Patrick A. 2000. "Human Rights of Migrants: Challenges of the New Decade", *International Migration* 38 (6): 7-46.
- Taylor, Charles 1994. "The Politics of Recognition" in: Gutmann 1992: 25-74.
- Taylor, Charles 1996. "Drei Formen des Säkularismus" in: Kallscheuer 1996: 217-246.
- Tenbruck, Friedrich H. 1976. "Die Glaubensgeschichte der Moderne", *Zeitschrift für Politik* 23: 1-15.
- Tenbruck, Friedrich H. 1989. "Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41: 417-439.
- Tenbruck, Friedrich H. 1993. "Die Religion im Maelstrom der Reflexion", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33* (Religion und Kultur): 31-67.
- Therborn, Göran 1995. *European Modernity and Beyond: The Trajectory of European Societies 1945-2000*. London: Sage.
- Thomas, George M. / Meyer, John W. 1984. "The Expansion of the State", *Annual Review of Sociology* 10: 461-482.
- Thomas, George M. et al. (Hg.) 1987. *Institutional Structure. Constituting State, Society, and the Individual*. Newbury Park: Sage Publications.
- Thomas, William I. / Znaniecki, Florian 1927. *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an immigrant group* (Second, two-volume edition). New York: Alfred Knopf.
- Thömmes, Jürgen 1993. "Islamischer Fundamentalismus in Frankreich. Die 'affaire des foulards' 1989", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33* (Religion und Kultur): 292-308.
- Thornberry, Patrick 1995a. "The UN Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities: Background, Analysis, and an Update", in: Phillips / Rosas 1995: 13-76.
- Thornberry, Patrick 1995b. "The Rights of Minorities", in: Harris / Joseph 1995: 597-627.
- Tietze, Nikola 2001. *Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Tibi, Bassam 1985. *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tibi, Bassam 2002. "Muslim Migrants in Europe: Between Euro-Islam and Ghettoization", in: AlSayyad / Castells 2002: 31-52.
- Tilly, Charles (Hg.) 1975. *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Tilly, Charles 1984. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russel Sage Foundation.
- Tilly, Charles 1992. "Prisoners of the State", *International Social Science Journal* 133: 329-342.
- Tilly, Charles 1995. "Citizenship, Identity and Social History", *International Review of Social History. Supplement: 3* 40 (Supplement 3): 1-18.
- Tilly, Charles 1995. "The Emergence of Citizenship in France and Elsewhere", *International Review of Social History. Supplement: 3* 40 (Supplement 3): 223-236.

- Tilly, Charles 1999a. "Conclusion: Why Worry about Citizenship", in: Hanagan / Tilly 1999: 247-260.
- Tilly, Charles 1999b. "Epilogue: Now Where?", in: Steinmetz 1999: 407-419.
- Tietze, Nikola 2001. *Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Toulmin, Stephen 1978. *Kritik der kollektiven Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [engl. EA 1972].
- Toulmin, Stephen 1994. *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Touraine, Alain 1997. *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris: Fayard.
- Tribalat, Michèle 1995. *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris: La Découverte.
- Troeltsch, Ernst 1911. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (Historische Bibliothek, 24. Band). München & Berlin: R. Oldenbourg.
- Tschannen, Olivier 1992. *Les théories de la sécularisation*. Genève: Droz.
- Turner, Bryan S. 1988. "Religion and State-Formation: a Commentary on Recent Debates", *Journal of Historical Sociology* 1 (3): 322-333.
- Turner, Bryan S. 2001. "The Erosion of Citizenship", *British Journal of Sociology* 52 (2): 189-209.
- Tyrell, Hartmann 1995. "Von der 'Soziologie statt Religion' zur Religionssoziologie", in: Krech / Tyrell 1995: 79-128.
- Van der Veer, Peter 2001. *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press.
- Van der Veer, Peter / Lehmann, Hartmut (Hg.) 1999. *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*. Princeton: Princeton University Press.
- Van der Vyver, Johan D. / Witte, John (Hg.) 1996. *Religious Human Rights in Global Perspective*. 2 vol. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Van Gunsteren, Herman R. 1998. *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies*. Boulder: Westview Press.
- Vauselles, Louis de 1992. "Laïcité en débat", *Archives des Sciences Sociales des Religions* 78: 179-190.
- Vermeulen, Hans (Hg.) 1997. *Immigrant Policy for a Multicultural Society. A Comparative Study of Integration, Language and Religious Policy in Five Western European Countries*. Brüssel: Migration Policy Group.
- Vertovec, Steven 1976. "Muslims, the State, and the Public Sphere in Britain", in: Nonnemann / Niblock / Szajkowski 1997: 169-186.
- Vertovec, Steven / Peach, Ceri 1997a. "Introduction: Islam in Europe and the Politics of Religion and Community", in: Vertovec / Peach 1997b: 3-47.
- Vertovec, Steven / Peach, Ceri (Hg.) 1997b. *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*. Basingstoke: Macmillan.
- Von Krosigk, Constanze 1999. *Der Islam in Frankreich. Laizistische Religionspolitik von 1974 bis 1999*. Passau, Univ.: Diss.
- Wagner, Gerhard 1996. "Die Weltgesellschaft. Zur Kritik und Überwindung einer soziologischen Fiktion", *Leviathan* 24: 539-556.
- Wagner, Gerhard 1999. *Herausforderung Vielfalt. Plädoyer für eine kosmopolitische Soziologie*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

- Wagner, Peter 1995. *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin*. Frankfurt a.M. / New York: Campus Verlag.
- Wallerstein, Immanuel 1974. *The Modern World-System*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel 1990. "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System", in: Featherstone 1990: 31-55.
- Wallerstein, Immanuel 2000. "Globalization or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World System", *International Sociology* 13 (2): 249-265.
- Wallerstein, Immanuel, et al. 1996. *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission for the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- Walker, D.J. / Redman, Michael J. 1977. *Racial Discrimination. A Simple Guide to the Provisions of the Race Relations Act 1976*. London: Shaw & Sons Ltd.
- Walzer, Michael 1998. "Drawing the Line: Religion and Politics", *Soziale Welt* 49: 295-308.
- Weber, Eugen 1979. *Peasants into Frenchman*. London: Chatto and Windus.
- Weber, Max 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Studienausgabe, hg. von Johannes Winkelmann, 5. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) [EA 1920-21].
- Weber, Max 1988a. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (3 Bde.). 9. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) [EA 1921].
- Weber, Max 1988b. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 7. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) [EA 1922].
- Wehler, Hans-Ulrich 1998. *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*. München: C.H. Beck.
- Weinacht, Paul Ludwig 1969. "'Staatsbürger'. Zur Geschichte und Kritik eines politischen Begriffs", *Der Staat* 8: 41-63.
- Weil, Patrick 1998. The transformation of immigration policies, immigration control and nationality laws in Europe: a comparative approach (EUI working paper. EUI no. 98/5). Florence: European University Institute.
- Weil, Patrick 2001. "Access to Citizenship: A Comparison of Twenty-Five Nationality Laws", in: Aleinikoff / Klusmeyer 2000: 17-35 .
- Wendt, Alexander 1994. "Collective Identity Formation and the International State", *American Political Science Review* 88 (2): 384-398.
- Wicker, Hans-Rudolf (Hg.) 1997. *Rethinking Nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*. Oxford and New York: Berg.
- Wicker, Hans-Rudolf (Hg.) 1998. *Nationalismus, Multikulturalismus und Ethnizität. Beiträge zur Deutung von sozialer und politischer Einbindung und Ausgrenzung*. Bern et al.: Haupt.
- Wievorka, Michel 1997a. "Culture, société et démocratie", in: Wievorka 1997b: 11-60.
- Wievorka, Michel (Hg.) 1997b. *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. Paris: La Découverte.
- Wihtol-de-Wenden, Catherine (Hg.) 1988. *La Citoyenneté et les changements de structures sociale et nationale de la population française*. Paris: Edilig & Fondation Diderot.
- Wihtol-de-Wenden, Catherine 1998. "How Can One Be Muslim? The French Debate on Allegiance, Intrusion and Transnationalism", *International Review of Sociology* 8 (2): 275-288.
- Willaime, Jean-Paul 1986. "Zivilreligion nach französischem Muster", in: Kleger / Müller 1986: 147-174.
- Willaime, Jean-Paul 1991. "État, pluralisme et religion en France. Du monopole à la gestion des différences", in: Baubérot 1991: 33-42.

- Willaime, Jean-Paul 1994. "Eglises, laïcité et intégration européenne", in: Dierkens 1994: 153-165.
- Willaime, Jean-Paul 1998. "École et religion: une nouvelle donne?", *Revue Française de Pédagogie* 125: 7-20.
- Willaime, Jean-Paul 1999. "French-language Sociology of Religion in Europe since the Second World War", *Revue Suisse de Sociologie* 25 (2): 343-371.
- Willaime, Jean-Paul 2000. "L'enseignement religieux à l'école publique dans l'Est de la France: une tradition entre déliquescence et recomposition", *Social Compass* 47 (3): 383-396.
- William, Jean-Claude 1991. "Le Conseil d'État et la laïcité. Propos sur l'avis du 27 novembre 1989", *Revue française de Science Politique* 41 (1): 128-158.
- Wimmer, Andreas 1996. "Kultur: Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (3): 401-425.
- Wittrock, Björn 1998. "Early Modernities: Varieties and Transitions", *Daedalus* 127 (3): 19-40.
- Wittrock, Björn 1999. "Social Theory and Intellectual History: Towards a Rethinking of the Formation of Modernity", in: Engelstad / Kalleberg 1999: 187-232.
- Wittrock, Björn 2000. "Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition", *Daedalus* 129 (1): 31-60.
- Woehrling, Jean-Marie 1998. "Reflexions sur le principe de la neutralité de l'État en matière religieuse et sa mise en oeuvre en droit français", *Archives de Sciences sociales des Religions* 101: 31-52.
- Wohlrab-Sahr, Monika 2000. "What has happened since 'Luckmann 1960'? Sociology of Religion in Germany, Austria and Switzerland", *Revue Suisse de Sociologie* 26 (1): 169-192.
- Wollenschläger, Michael 1994. "Rechtsfragen eines Konzepts gegen Ausländerdiskriminierung", *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* 14 (1): 10-16.
- Wollenschläger, Michael 1996. "Nationalstaat, Ethnizität und Einwanderungsgesetzgebung in Deutschland", in: Bade 1996: 431-450.
- Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- World Social Science Report* 1999. Paris: UNESCO.
- Wuthnow, Robert 1992. "Infrastructure and Superstructure. Revisions in Marxist Sociology of Culture", in: Münch / Smelser 1992: 45-168.
- Wuthnow, Robert / Witten, Marsha 1988. "New Directions in the Study of Culture", *Annual Review of Sociology* 14: 49-67.
- Young, Crawford (Hg.) 1998. *Ethnic Diversity and Public Policy. A Comparative Inquiry*. London: Macmillan / UNRISD.
- Young, Crawford (Hg.) 1999. *The Accommodation of Cultural Diversity. Case Studies*. London: Macmillan / UNRISD.
- Zabel, Hermann 1984. "Säkularisation, Säkularisierung III. Der geschichtsphilosophische Begriff", in: Brunner / Conze / Koselleck 1984: 809-829.
- Zaret, David 1989. "Religion and the Rise of Liberal-Democratic Ideology in 17th-Century England", *American Sociological Review* 54: 163-179.
- Zolberg, Aristide R. 1981. "Origins of the Modern World System: A Missing Link", *World Politics* 33: 253-258.

- Zolberg, Aristide R. / Woon, Long Litt 1999. "Why Islam Is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States", *Politics & Society* 27 (1): 5-38.
- Zürn, Michael 1998. *Regieren jenseits des Nationalstaats - Globalisierung und Denationalisierung als Chance*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Eidesstattliche Erklärung

Ich versichere, die vorliegende Dissertation selbst und unter Verwendung keiner anderen als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt zu haben. Ich versichere weiter, daß ich die Dissertation weder in der jetzigen noch in einer ähnlichen Form bei einer anderen in- oder ausländischen Hochschule eingereicht habe.

Matthias Koenig