

Einleitung

„Imame für Integration“, so lautet ein Projekt, welches das Goethe-Institut, das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) und die Türkisch-Islamische Union im Dezember 2009 gestartet haben. Nicht nur in Deutschland, sondern auch im Vereinigten Königreich¹ und in Frankreich gibt es in den letzten Jahren zahlreiche Hinweise dafür, dass Religion, religiöse Repräsentanten und Religionsgemeinschaften nach Vorstellung staatlicher Politik eine tragende Rolle bei der Integration von MigrantInnen übernehmen sollen. Zum einen werden seit einigen Jahren religionspolitische Aktivitäten verfolgt, die sich beispielsweise im Versuch zeigen, von staatlicher Seite Gesprächspartner aus dem religiösen Spektrum zu identifizieren oder herauszubilden, mit denen auch integrationspezifische Themen verhandelt werden können. Zum anderen wird angesichts einer als defizitär beschriebenen Integration von ZuwanderInnen der Versuch unternommen, die nationale, regionale und kommunale Integrationspolitik dadurch effektiver zu gestalten, dass über die vorhandene Infrastruktur von Religionsgemeinschaften integrationspolitische Maßnahmen verankert werden. Indem der jeweilige Nationalstaat – auf unterschiedliche Art und Weise – religiöse Akteure direkt einzubeziehen versucht und Religion als relevanten Lebensbereich gerade von Personen mit sogenannten Integrationsdefiziten thematisiert, zielt staatliche Politik darauf ab, neue und zusätzliche Möglichkeiten der Interaktion mit Personen mit Migrationshintergrund zu nutzen. Beide Entwicklungen scheinen auf einen Bedeutungswandel von Religion, religiöser Zugehörigkeit und vor allem religiöser Organisationen für staatliche Politik hinzudeuten. Dieser vollzieht sich im *Schnittstellenbereich von Religions- und Integrationspolitik* und betrifft Nationalstaaten, die bislang in diesen Feldern paradigmatisch verschieden agiert haben.

Unter dem Themenkomplex ‚Migration – Integration – Religion‘ zeichnet sich ein neuer Trend ab, der die überkommene Zurückhaltung des Staates in religiösen Angelegenheiten von MigrantInnen abzulösen scheint: Es wird eine Kooperation zwischen Staat und religiösen Vereinigungen von EinwanderInnen angestrebt, die sich in der Ausgestaltung und Zielsetzung nicht immer auf die Verhandlung religiöser Angelegenheiten beschränkt. Dies hat eine, zumindest vordergründige politische Aufwertung religiöser Zugehörigkeit von EinwanderInnen zur Folge, die mit dem Bemühen um eine Institutionalisierung von vergleichsweise schwach etablierten Religionen einerseits, mit integrationspolitischen und sicherheitspolitischen Motiven andererseits zusammenfällt. Das zeigt sich insbesondere beim Thema Islam²: Es werden verstärkt Maßnahmen zur Integration, aber auch zur Kon-

1 Das Vereinigte Königreich umfasst die Teilstaaten England, Wales, Schottland (Großbritannien) und Nordirland; s. auch u. 116 Anm. 152.

2 Zwar lässt sich beobachten, dass die Zielgruppe der Muslime im Rahmen dieser neuen Integrationspolitiken eine große Rolle spielt, insbesondere aber für das Vereinigte Königreich gilt, dass sich integrationspolitische Strategien, die Religion und Religionsgemeinschaften systematisch einbeziehen, nicht auf muslimische Ziel-

trolle und identitätspolitischen Einhegung ‚des Islam‘ in nationale Semantiken initiiert, die direkt und ausschließlich zwischen staatlichen Akteuren und muslimischen Minderheiten respektive deren Repräsentanten verhandelt werden.

Mit der ‚Entdeckung‘ von religiösen Institutionen als Plattform und Vehikel für staatliche Integrationsmaßnahmen geraten Religion und religiöse Lebensführung von MigrantInnen zunehmend ins Augenmerk politischer und staatlicher Akteure. Wurde die Religion von MigrantInnen bislang, wenn überhaupt, eher als Problem wahrgenommen und meist mit desintegrativer und segregationsfördernder Wirkung verbunden, wird sie seit einigen Jahren zunehmend als ernstzunehmender Faktor im Selbstverständnis von MigrantInnen oder gar als Chance für Politik und Gesellschaft betrachtet, da sie Anknüpfungspunkte für Dialog und Integration bietet. Diese Wirkung wird besonders dort erwartet, wo Religion institutionalisiert ist oder institutionalisierungsfähig erscheint und somit Individuen als Mitglieder einer mehr oder weniger fest umrissene Gruppe verortbar und ansprechbar macht (Tezcan 2011, 130). Die Religion von ZuwanderInnen bietet sich also offensichtlich – wie ein Blick in das tagespolitische Geschehen der letzten Jahre deutlich macht (s. u. Kap. 3) – als Anknüpfungspunkt für staatliche Integrations-, aber auch Sicherheitspolitik an.

Diese Entdeckung von Religion durch deutsche, britische und französische Integrationspolitik fordert zwei sozialwissenschaftliche Narrative heraus: zum einen die verschiedenen Positionen zur Säkularisierungsthese, denen trotz ihrer inhaltlichen, methodischen und theoretischen Spannbreite gemein ist, dass sie von einem fortwährenden Funktionsverlust institutionalisierter Religion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in säkularen, europäischen Gesellschaften ausgehen. Zum anderen erscheinen die offensichtlichen Parallelen, die in Deutschland, Frankreich und dem Vereinigten Königreich in Bezug auf dieses Phänomen zu beobachten sind, als Herausforderung für die häufig vorgenommene Zuordnung der drei Länder zu unterschiedlichen Staat-Kirche-Typen und unterschiedlichen Integrationsmodellen. Beide Aspekte werden zentrale Ausgangspunkte für die Hypothesengenerierung der vorliegenden Untersuchung darstellen.

Forschungsstand und Forschungsfrage

Während zahlreiche Forschungsarbeiten der letzten Jahre den Zusammenhang von Religion und Integration – häufig unter Rückgriff auf das Konzept des Sozialkapitals – thematisieren und prüfen, ob ein *positiver Einfluss von Religion auf Integration* grundsätzlich nachweisbar ist,³ liegen bislang kaum Analysen vor, die die *politischen Erwartungen* an einen möglichen Beitrag von Religion und Religionsgemeinschaften zu sozialer Integration und gesellschaftlichem Zusammenhalt rekonstruieren und zu erklären suchen. Lediglich ein

gruppen beschränken. Daher kann sich auch die vorliegende Untersuchung nicht auf die Betrachtung von Islampolitik beschränken, setzt aber schwerpunktmäßig hier an.

3 Vgl. etwa die Untersuchungen von Nagel 2007 oder Traunmüller 2009. Traunmüller 2011 setzt den Zusammenhang von Religion und Sozialkapital darüber hinaus in Beziehung zu variierenden Staat-Kirche-Verhältnissen. Zur Ambivalenz der internationalen Forschungsergebnisse zum Thema ‚Religion und Sozialkapital‘ vgl. Liedhegender/Werkner 2011, 17ff. Baumann 2000, Martikainen 2005, Rink 2005 oder – speziell für die Frage der Integration der Muslime in Deutschland – Öztürk 2007 und Uslucan 2011 thematisieren und überprüfen teilweise – wenn auch ohne die dezidierte Bezugnahme auf Sozialkapital – den Zusammenhang zwischen Religion und (Sozial-) Integration.

Aufsatz ist mir bekannt, der das Phänomen der Einbeziehung religiöser Zusammenhänge in nationale integrationspolitische Konzepte unter einer ländervergleichenden Perspektive – nicht jedoch systematisch – behandelt: Levent Tezcan geht davon aus, dass Religion als „Mittel der Integrations- und Sicherheitspolitik gouvernementalisiert“ (Tezcan 2007, 71) werde, da sie kontrollierende und kanalisierende Funktionen erfülle. Er beschreibt solche Gouvernentalisierungsstrategien für verschiedene europäische Nationalstaaten, darunter für Deutschland und das Vereinigte Königreich.⁴ Mit besonderem Blick auf die deutsche Islamdebatte ist im Jahr 2010 ein Sammelband erschienen, in dem der Islam in Deutschland sowie die deutsche Islampolitik im Verhältnis zur Integrationsthematik beleuchtet werden (Ucar 2010). Jüngstens hat erneut Tezcan eine Untersuchung der bundesdeutschen Islampolitik am Beispiel der Deutschen Islam Konferenz veröffentlicht. Darin deutet er zentrale Elemente des aktuellen deutschen integrations- und sicherheitspolitischen Diskurses als *Dispositive* zur „Konstruktion des muslimischen Subjekts“ (Tezcan 2012, 141). Die britische wissenschaftliche Debatte um eine ‚Neuentdeckung‘ von Religion im Rahmen der *Community Cohesion Agenda*⁵ zeigt sich vergleichsweise vital. Dabei werden, mit deutlich empirischer Ausrichtung und häufig in politikberatender Absicht, die Bezugnahmen insbesondere seitens lokaler Regierungen auf Glaube und Religionsgemeinschaften zugunsten von gesellschaftlichem Zusammenhalt und Integration untersucht (Dinham/Lowndes 2009, 6). Auch in der britischen Diskussion wird häufig der positive Zusammenhang zwischen Religion und Sozialkapital (z. B. Furbey et al. 2006) als theoretische Basis wird zugrunde gelegt. Ein konsequent vergleichender Zugang und ein Blick auf institutionelle Weichenstellungen bleibt in all diesen Beiträgen jedoch weitestgehend aus.

Die hier vorgelegte Untersuchung möchte diese Forschungslücke schließen. Im Vergleich zwischen Deutschland, Frankreich und dem Vereinigten Königreich sollen die Entwicklungen der Religions- und Integrationspolitik der letzten Jahre in den Blick genommen und die rechtlichen und institutionellen Voraussetzungen des Staat-Kirche-Verhältnisses sowie zentrale rechtliche und institutionelle Grundlagen für Integrationspolitik reflektiert werden. Dabei stehen *zwei* inhaltlich und methodisch zusammenhängende und *komplementäre Forschungsinteressen* im Mittelpunkt, die sich an die Beobachtung einer Interferenz von Religions- und Integrationspolitik anschließen, die aber *gegeneinander abgestuft* sind: *Erstens* und vor allem interessiert es nachzuvollziehen, wie sich der angenommene Bedeutungswandel von Religion und Religionsgemeinschaften im Einzelnen im Zuge aktueller,

4 Sein Fazit lautet: „Schließlich wird die Religion der Migranten als Mittel der Integrations- und Sicherheitspolitik gouvernementalisiert, wobei die Migranten als religiöse Subjekte neu ausgerichtet werden. Dabei kommt die Religion als privilegiertes Medium von Ordnungspolitik ins Spiel, um die multikulturelle Gesellschaft als einen neuen Typus menschlichen Zusammenlebens dadurch regierbar zu machen, dass das Einwanderermilieu mit muslimischem Glaubenshintergrund durch verschiedenartige Eingriffe eine identifizierbare Gestalt annehme“ (Tezcan 2007, 70f.); vgl. auch Tezcan 2006, 2008, 2009 und 2012.

5 Von der britischen *Community Cohesion Agenda* spricht man im Zusammenhang mit den politischen Reaktionen auf gewalttätige *Riots* in einigen englischen Städten im Jahr 2001. Diese *Riots* wurden zwischen verschiedenen Gruppen ausgetragen, wobei deren unterschiedlichen ethnischen oder religiösen Zugehörigkeitsmerkmale für die Konflikte nicht unerheblich waren. Als Reaktion auf die Unruhen wurde das *Community Cohesion Review Team* unter Leitung von Ted Cante gegründet, von dem der sogenannte *Cante-Report* (Home Office 2001b) noch im selben Jahr herausgegeben wurde. In der Folge wurde *Community Cohesion* als zentrales Konzept der britischen Regierung stetig weiterentwickelt. So wurde beispielsweise im Jahr 2006 eine *Commission on Integration and Cohesion* berufen, die im folgenden Jahr ihren Abschlussbericht vorlegte (Commission on Integration and Cohesion 2007b).

interferierender Integrations- und Religionspolitik empirisch und nationalstaatenvergleichend beschreiben und erklären lässt [F1]. Damit eng zusammenhängend soll *zweitens* überprüft werden, ob die offensichtlich größere Aufmerksamkeit, die Religion, religiöser Zugehörigkeit und religiösen Organisationen durch die neuere Integrationspolitik in allen drei Nationalstaaten gezollt wird auch die paradigmatischen Unterschiede im Hinblick auf das Staat-Kirche-Verhältnis und die Integrationskultur⁶ zu irritieren vermag. Die Frage lautet also, ob und gegebenenfalls inwiefern diese Entwicklungen auf Annäherungen zwischen den drei Nationalstaaten hindeuten oder nicht [F2].

Theoretische Vorannahmen und Untersuchungsdesign

Theoretisch und methodisch knüpft die vorliegende Untersuchung an ein ‚weberianisches Forschungsprogramm‘ (Schluchter 2005, 3) an und orientiert sich dabei an einer ‚weberianischen Institutionentheorie‘ (Stachura et al. 2009; vgl. Weber 1986, 252). Eine solche geht davon aus, dass Akteur und Struktur sich gegenseitig bedingen und konstituieren und diese Vermittlung durch Institutionen geleistet wird (Gimmler 2009, 238). „Eine handlungs- und strukturtheoretisch angeleitete vergleichende Institutionenanalyse vermag die Handlungsräume für institutionelle Trägergruppen aufzuzeigen“ (Schwinn 2009, 67). Dadurch eignet sie sich sowohl dafür, Institutionalisierungsprozesse zu ergründen, als auch dafür, institutionell geprägtes Handeln zu erklären. Die vorliegende Untersuchung stellt letzteren Anspruch in den Fokus. Methodisch ist die Untersuchung nationalstaatenvergleichend ausgerichtet, um die „*Eigenart* von Kulturererscheinungen“ (Weber 1985, 202) identifizieren und erklären zu können. Entsprechend ist der empirische Teil der Untersuchung durchweg komparativ angelegt und kumuliert in der qualitativen Inhaltsanalyse von 48 Dokumenten, die eine Rekonstruktion der Handlungs- und Deutungsweisen von (staats-)politischen Akteuren in Bezug auf thematisch einschlägige Sachverhalte erlaubt.

Untersuchungsdesign und Hypothesen sind so konstruiert, dass die Interferenz von Religions- und Integrationspolitik als unabhängige Variable betrachtet wird. Dieser unabhängigen Variable stehen zwei abhängige Variablen gegenüber: erstens der angenommene Bedeutungswandel von Religion für staatliche Politik und zweitens der Umgang staatlicher Politik mit Religion und Integration in Deutschland, Frankreich und dem Vereinigten Königreich im Verhältnis untereinander. Es wird außerdem davon ausgegangen, dass die Wirkung der unabhängigen Variable auf die beiden abhängigen Variablen von Moderatorvariablen bestimmt wird: den jeweiligen nationalen institutionellen Grundlagen für Religions- und Integrationspolitik. Das Verhältnis zwischen unabhängiger Variable und der ersten abhängigen Variable ist kausal konstruiert und spiegelt das primäre Forschungsinteresse [F1] wider, das Verhältnis zwischen unabhängiger Variable und der zweiten abhängigen Variable ist diagnostisch angelegt und deskriptiv konstruiert und spiegelt das sekundäre Forschungsinteresse [F2] wider.

Die beiden Forschungsinteressen berufen sich auf unterschiedliche theoretische Ausgangspunkte.⁷ Um die erste Forschungsfrage [F1] zu behandeln, wird die soziologische

6 Zum Begriff ‚Integrationskultur‘ s. u. 32 Anm. 21.

7 Diese theoretischen Ausgangspunkte bilden nicht das theoretische Rahmenmodell der Gesamtuntersuchung, sondern dienen lediglich der Hypothesenkonstruktion.

Debatte um das Säkularisierungstheorem und die in den 1990er Jahren daran aufkommende Kritik zugrunde gelegt. Für die Hypothesenkonstruktion [H1] werden zwei unterschiedliche Perspektiven auf das Säkularisierungstheorem fruchtbar gemacht: erstens die Perspektive auf eine ‚postsäkulare Gesellschaft‘ nach Jürgen Habermas (2001 und 2005) und zweitens die Perspektive auf die Ausdifferenzierung und Peripherisierung von Religion, wie sie Niklas Luhmann (1977 und 2000b) und Rezipienten (Pollack 2003; Höhn 2007) angeregt haben. Daraus werden eine *Anerkennungshypothese* [H1a] und eine *Instrumentalisierungshypothese* [H1b] entwickelt. Um die zweite Forschungsfrage [F2] zu behandeln, wird die ‚klassische‘ Einteilung von nationalstaatlichen *Settings* in verschiedene Gruppierungen entlang von Staat-Kirche-Arrangements und Integrationskulturen zugrunde gelegt und darauf basierend eine *Konvergenzhypothese* [H2a] sowie eine *Pfadabhängigkeitshypothese* [H2b] formuliert (mehr dazu s. u. 61 ff.).

Aufbau der Arbeit

Die Klärung dieser zwei grundlegenden Forschungsfragen werde ich folgendermaßen angehen: Der *einleitend* entwickelten Fragestellung folgt im *ersten Kapitel* einer Darlegung des handlungs- und strukturtheoretischen Rahmenmodells der Untersuchung sowie eine Erläuterung und Begründung der sich daraus ergebenden Forschungsmethoden. Darauf folgen zu Beginn des *zweiten Kapitels* gemäß dem doppelten Forschungsinteresse zwei theoretische Ausführungen, die die Hypothesenbildung vorbereiten sollen: Zum einen wird der Versuch unternommen, den Forschungsgegenstand vor dem Hintergrund einer Diskussion der soziologischen Säkularisierungsproblematik präziser zu fassen; zum anderen wird eine Auseinandersetzung mit verschiedenen, insbesondere in Politik- und Rechtswissenschaft diskutierten Typen spezifischer Staat-Kirche-Regimen und Integrationskulturen geführt, um zu zeigen, wie sich die drei Nationalstaaten diesbezüglich zueinander verhalten. Aus diesen beiden Theoriesträngen lassen sich eine genauere Skizzierung des Untersuchungsmodells und die Ausbildung der forschungsleitenden Hypothesen herleiten.

Im *dritten Kapitel* wird die aktuelle Religions- und Integrationspolitik in komparativer Absicht dargestellt. Dabei konzentriere ich mich auf die *Policy*- und *Politics*-Seite im Sinne von Politikgestaltung und konkreter -umsetzung in den drei Staaten. Dieser Darstellung folgt im *vierten Kapitel* eine Rekonstruktion der institutionellen Grundlagen für Religions- und Integrationspolitik für jeden der drei Staaten und, jeweils anschließend, in vergleichender Perspektive. Hierbei ist – gewissermaßen als Pendant zum dritten Kapitel – jeweils für den Bereich ‚Religion‘ als auch für den Bereich ‚Integration‘ besonders auf die *Polity*-Seite im Sinne von „Verfahrensregeln und Ordnungsformen von Politik“ (Forndran 1991, 19) einzugehen. Dieses vierte Kapitel übernimmt zwei zentrale Funktionen im Rahmen der Forschungssystematik: Erstens dient es in deskriptiver Hinsicht und mit Bezug auf die zweite Forschungsfrage [F2] dazu, die jeweilige nationale Ausgangsbasis für Religions- und Integrationspolitik herauszuarbeiten, um die aktuellen Politiken der drei Nationalstaaten im Zuge der Dokumentenanalyse auf mögliche Konvergenzen oder Pfadabhängigkeiten überprüfen zu können. Die wichtigere Funktion des vierten Kapitels liegt jedoch zweitens darin, Vorarbeiten zu leisten, um in kausal-analytischer Absicht mit Bezug zur ersten Forschungsfrage [F1] aufzeigen zu können, welche institutionellen Grundlagen auf welche Art und Weise Interaktionseffekte auf einen spezifisch ausgeprägten Bedeu-

tungswandel von Religion erwirken. Mit dem *fünften Kapitel* erfolgt das Kernstück der empirischen Analyse, das auf der qualitativen Inhaltsanalyse (nach Mayring 2007) von insgesamt 48 ausgesuchten Regierungsdokumenten aus dem Schnittstellenbereich von Integrations- und Religionspolitik der drei Nationalstaaten beruht und dem eine Beschreibung der Vorgehensweise, die Kategorienbildung sowie eine begründete Auswahl des Textkorpus vorangestellt wird.

Im *sechsten Kapitel* werden die Befunde der empirischen Analyse mit Blick auf die Hypothesen ausgewertet, die so gewonnenen Ergebnisse in beschreibender und erklärender Absicht zusammengeführt und ein Fazit im Lichte einer weberianschen Institutionenanalyse gezogen. Daraufhin werden institutionelle Konflikte insbesondere mit Blick auf normative Implikationen der gewonnenen Resultate beleuchtet. Am Ende steht eine Zusammenfassung der Untersuchung.

Begriffsklärungen

Die vorliegende Untersuchung zielt auf die vergleichende Analyse staatspolitischer Aussagen in Form von Regierungsdokumenten zu integrations- und religionspolitischen Strategien und setzt sich zum Ziel, zu klären, ob und wie ein Bedeutungswandel von Religion sich abzeichnet und wie sich aktuelle nationalstaatliche Politiken zueinander verhalten. Ein solcher Ansatz impliziert vier Begriffe, die äußerst voraussetzungsreich sind: das sind die Begriffe ‚Staat‘ und ‚Politik‘ sowie der Religions- und der Integrationsbegriff. Einige Begriffsklärungen in pragmatischer Absicht sollen deshalb den weiteren Ausführungen vorausgeschickt werden.

Der Begriff ‚staatliche Politik‘ wird in der vorliegenden Untersuchung für „den Bereich des Staates und dessen Entscheidungspraxis“ (Wohlrab-Sahar 2003, 359) verwendet. Das Politische, das darüber hinausgehend und allgemeiner Macht in gesellschaftlichen Verhältnissen meint, ist damit nicht gemeint, ebenso wenig soll der Begriff ausgedehnt werden auf alle möglichen politischen Tätigkeiten, wie sie etwa von außerstaatlichen Verbänden betrieben werden. Staat wird bewusst in einem klassischen Sinn verstanden und kann mit Max Weber definiert werden als „diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes – dies: das ‚Gebiet‘, gehört zum Merkmal – das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht“ (Weber 1988, 506). Der Begriff ‚Staat‘ soll zugleich nicht verstanden werden als „unitarischer Akteur, sondern [als] ein differenziertes Geflecht nur teilweise hierarchisch miteinander verbundener Akteure (Behörden, Ämter usw.)“ (Mayntz 2005, 15; vgl. auch Schultze 1994, 443f.). Der hier verwendete Politikbegriff mit dem Adjektiv staatlich ist in einem regierungszentrierten oder gouvernementalen Sinn zu verstehen (Alemann 1994, 140). Sofern Regierungen staatliche Politik leiten und koordinieren,⁸ ist es sinnvoll, diese empirisch

8 Aufgrund der Heterogenität realer existierender Regierungssysteme und aufgrund der Komplexität eines profunden Regierungsbegriffs beschränke ich mich hier auf ein minimales Verständnis von (politischem) Regieren. Die Regierungssysteme der hier zu untersuchenden Nationalstaaten unterscheiden sich deutlich in Bezug auf Aspekte wie parlamentarisches vs. präsidentiales System, Zentralismus vs. Föderalismus, Monarchie vs. Republik, das Verhältnis zwischen Regierung und Gewaltenteilung, die Kompetenzverteilung zwischen Staatsoberhaupt und Regierung oder zwischen Regierung und Parlament (vgl. den Überblick bei Steffani 1992; für einen Vergleich verschiedener Regierungssysteme, u. a. auch des britischen, französischen

durch die Analyse von Regierungsdokumenten zu erfassen (dazu s. u. 33ff.). Zusammenfassend ist also festzuhalten: ‚Politik‘ und ‚Staat‘, aber auch ‚Regierung‘, sind überaus komplexe Begriffe. In der hier vorliegenden Untersuchung werden diese Begriffe aber bewusst eingengt und aufeinander bezogen. Auch deshalb, weil explizit Regierungshandeln im Mittelpunkt der empirischen Analyse steht, erscheint es für meine Zwecke nicht notwendig, den Begriff des Staates zu ersetzen durch den Begriff des politischen Systems, wie er sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunächst von der britischen Politikwissenschaft ausgehend etabliert hatte, um aufzuzeigen, dass Staat und Gesellschaft nicht voneinander isoliert zu denken sind (Rohe 1994, 125; Murswieck 1995, 535).

Sowohl der Religions- als auch der Integrationsbegriff nehmen in der vorliegenden Untersuchung für die theoretischen und empirischen Bezüge eine Schlüsselstellung ein. Beide vor dem Hintergrund der umfangreichen sozial- und kulturwissenschaftlichen Beiträge⁹ aufzuarbeiten, wäre ein Unterfangen, das sich ob der Menge, Komplexität und Kontroverse der vorliegenden Literatur schwerlich eingrenzen ließe und für das hier betrachtete empirische Problem im Übrigen nicht hilfreich wäre. Sowohl der Religions- als auch der Integrationsbegriff sind für die Soziologie ebenso fundamental wie ungeklärt. Während die Religionssoziologie Webers eine abschließende definitorische Klärung von Religion bewusst ausspart (Weber 1980, 245),¹⁰ nähert sich Durkheim dem Religionsbegriff über die Unterscheidung von heilig und profan an; er betrachtet Religion als Ausdruck des Sozialen und als stetes Abbild der gesellschaftlichen Wirklichkeit (Durkheim 1981). Georg Simmel sieht die Religion dagegen erst über die Gottesvorstellung des *Individuums* in sozialen Beziehungen verankert (Simmel 1922; vgl. auch Haring 2008, 119f.). Beide Soziologen eint aber die Grundlegung eines funktionalistischen Religionsbegriffs, der von einem substantialistischen (Aldridge 2007, 34ff.) unterschieden werden kann. Trennscharf können diese Unterscheidungen freilich nicht vorgenommen werden. Luhmanns religionssoziologischer Ansatz etwa äußert sich im Versuch, die Frage nach der Funktion von Religion für Gesellschaft mit der Frage nach der Substanz von Religion zu verbinden, ja, seine These ist: Gerade „weil Religion substantiell anders ist als andere Symbolsysteme, kann sie eine besondere soziale Funktion erfüllen“ (Schöfthaler 1983, 139; vgl. auch Luhmann 1977; Pollack 2007, 77f.). Obwohl sich die verschiedenen Ansätze also nicht zwingend ausschließen müssen, ist es nicht von der Hand zu weisen, dass funktionalistische Deutungen in der Soziologie den häufigeren Zugang zum Begriffsfeld ‚Religion‘ ausmachen (Kaufmann 1989, 82ff.; Feil 2000, 14ff.). Gerade in staatstheoretischer Hinsicht liegt es nahe, auch nach der Funktion von Religion für Politik oder für den Staat zu fragen. Als Konsequenz daraus ergibt sich das Problem einer theoretischen Verbindung von Religion und sozialer Ordnung und damit auch von Religion und Integration.

und deutschen Regierungssystem vgl. Abromeit/Stoiber 2006, 78ff.). Gleichzeitig liegt kein konsensfähiger Regierungsbegriff in der Politikwissenschaft vor: „Während die institutionelle Bestimmung von Regierung (Träger der Herrschaftsgewalt) in Bezug auf eine historisch-konkrete politische Ordnung i.d.R. kaum Probleme bereitet, läßt sich eine materiell-funktionale Bestimmung dessen, was Regieren ausmacht (soweit es nicht um technisch-instrumentelle Fragen geht), ohne Rückgriff auf politische Theorien und damit auf ideengeschichtlich verankerte normative Konzeptionen von Regierung kaum erreichen“ (Murswieck 1995, 533).

9 Vgl. hier nur Harrison 2006 oder Friedrichs/Jagodzinski 1999 stellvertretend für viele.

10 Religion kann aber über den Handlungsbegriff eingegrenzt werden und wird dann bei Schluchter – Weber folgend – verstanden „als ein Bereich der Kultur, der mehr oder weniger institutionell verfaßt ist und in dem eine bestimmte Art des Handelns stattfindet. Es ist ein Handeln bezogen auf das ganz Andere, das Heilige, motiviert durch die Erfahrung schlechthinniger Abhängigkeit (Schleiermacher)“ (Schluchter 2003, 37).

In den Sozialwissenschaften werden in der Regel zwei Arten von Integration unterschieden: Erstens kann Integration eine „Einbeziehung von etwas in eine umfassendere andere Einheit“ (Rottleuthner 2006, 400) meinen und zweitens kann Integration die „Charakterisierung von sozialen Systemen mit unterschiedlichen Aggregationsniveaus (Gruppen, Organisationen, sozialen Subsystemen, Gesamtgesellschaft) hinsichtlich ihres Zusammenhalts, ihrer Kohäsion“ (ebd.) ansprechen. In beiden Fällen kann mit Integration sowohl ein Prozess als auch ein Ergebnis oder ein Zustand gemeint sein. Für die Thematisierung von Integration im Migrationskontext erscheint Hartmut Essers Definition brauchbar:

„Integration bedeutet allgemein die Existenz von systematischen Beziehungen von Teilen zueinander und in Abgrenzung zu einer Umgebung, woraus diese Beziehungen auch immer bestehen. Dabei sind im Zusammenhang des Problems der Integration von Migranten und ethnischen Minderheiten zwei Perspektiven zu unterscheiden (...): der Bezug auf die Individuen und ihre Beziehungen zu einem bestehenden gesellschaftlichen Kontext, darunter auch die Beziehungen zu anderen Individuen, und der Bezug auf ein soziales System und dessen Zusammenhalt als kollektive Einheit insgesamt. Der erste Aspekt wird als Sozialintegration bezeichnet, der zweite als Systemintegration“ (Esser 2009, 84).¹¹

Sozial- und Systemintegration¹² stehen in Zusammenhang zueinander: „Die Integration von Elementen in ein Integrat kann Voraussetzung sein für einen hohen Grad an Integration des Integrats selbst“ (Rottleuthner 2006, 402). Gelingende Systemintegration kann abhängig sein von oder unterstützt werden durch bestimmte Formen gelingender Sozialintegration.¹³ Beide Integrationsformen sind auch logisch miteinander verbunden, denn „jede Form der *systemischen* Integration sozialer Systeme ist ein *aggregiertes* Ergebnis des – wie auch immer motivierten – Handelns von Akteuren“ (Esser 2000, 279). Über diese zweifache Definition hinaus kann – im Falle der Integration von MigrantInnen und ethnischen Minderheiten – erstens nach den Mechanismen von Integration gefragt werden (z. B. religiöse, moralische, rechtliche Regeln) und zweitens nach den Teilbereichen oder -systemen, die bei der Herstellung von Integration besonders relevant sein können (z. B. Kirche, Familie, Schule, Staat). Es stellt sich aber auch die Frage nach den Bedeutungsnuancen und Hintergrundannahmen des Begriffs selbst und damit etwa nach den Implikationen, die mit der Erwartung von Integration einhergehen: Geht es lediglich um die Frage einer rein formalen Mitgliedschaft oder wird eine explizite Zugehörigkeit verlangt, beispielsweise in Form eines aktiven Bekenntnisses (Wismann 2007, 11ff.)? Ob und welche Integrationsmaßnahmen ein Staat ergreift, welche Wirkungen von diesen erwartet werden und welche Zielgruppen diese ansprechen sollen oder welche politischen und rechtlichen Begründungsmuster zu ihrer Rechtfertigung oder Kritik angeführt werden, ist eng verbunden mit staatstheoretischen und -philosophischen Traditionen, sich wandelnden nationalen aber

11 Innerhalb der Sozialintegration unterscheidet Esser vier Grundprozesse: die Kulturation, die Platzierung, die Interaktion und die Identifikation (Esser 2009, 86; dazu ausführlich Esser 2000, 270ff.).

12 Diese Unterscheidung trifft zuerst Lockwood mit der Formulierung: „Während beim Problem der sozialen Integration die geordneten oder konfliktgeladenen Beziehungen der *Handelnden* eines sozialen Systems zur Debatte stehen, dreht es sich beim Problem der Systemintegration um die geordneten oder konfliktgeladenen Beziehungen zwischen den *Teilen* eines sozialen Systems“ (Lockwood 1979, 125).

13 Habermas weist am Beispiel des systemintegrativ wirkenden Mediums Geld in der Europäischen Union darauf hin, dass Systemintegration auch in Konkurrenz zu einer „über Werte, Normen und Verständigung laufenden (...) Sozialintegration“ (Habermas 1998, 643) treten kann.

auch transnational orientierten politischen und gesellschaftlichen Interessen sowie mit historischen und demographischen Faktoren, die die Einwanderungssituation in einem Land kennzeichnen. „Sämtliche Konzepte zur Integration von Immigranten sind umstritten: Assimilation, kultureller Pluralismus oder gar Multikulturalismus und Transstaatlichkeit bzw. Diaspora“ (Faist 2004, 79).¹⁴

Grundsätzlich ist in der vorliegenden Untersuchung sowohl Sozial- als auch Systemintegration von Relevanz. In den konkreten staatspolitischen Stellungnahmen, Empfehlungen und Maßnahmen, die im empirischen Teil herangezogen werden, geht es etwa dann um Sozialintegration, wenn Mechanismen diskutiert werden, wie einzelne MigrantInnen in die jeweilige *Host Society* eingegliedert werden können; es geht aber bisweilen ebenso um Fragen der gesellschaftlichen Kohäsion oder der nationalen Einheit. Dabei scheint im Fall der Integration in gesellschaftliche Teilbereiche, also der Sozialintegration, eine negative Definition des Begriffs gerade für politische Integrationskonzepte fruchtbar zu sein: „auf Integration wird geschlossen, wenn bestimmte Problemanzeigen nicht vorliegen“ (Sackmann 2004, 45). Im Umkehrschluss werden Integrationsmaßnahmen nur entworfen, wenn entsprechende Problemlagen vorliegen.

Die knappen Erläuterungen haben gezeigt, dass sowohl ‚Religion‘ als auch ‚Integration‘ keine eindeutig definierbaren Begriffe sind. Die wissenschaftliche Literatur zu beiden Aspekten ist kaum zu überblicken. Für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung erscheint es ausreichend, die Begriffe als „Tatbestände“ zu behandeln, die nicht eindeutig definitorisch erschlossen werden können, sondern „die sich im gesellschaftlichen Diskurs konstituieren“ (Matthes 1992, 129). Dieses Vorgehen stimmt überein mit dem Ziel der Untersuchung, welches nicht in der Auseinandersetzung mit den Begriffen liegt, sondern darin, die empirische Wirklichkeit zu rekonstruieren, die wiederum geprägt ist von Handlungs- und Deutungsweisen der Akteure, die sich beider Begriffe sinnhaft bedienen. Selten jedoch werden im vorliegenden Primärmaterial solche Deutungen expliziert oder gar Definitionen der beiden Begriffe vorgenommen. Entsprechend sollen, soweit möglich, die Begriffe im empirischen Teil sukzessive aus dem zu untersuchenden Material hergeleitet werden. Dafür werden der Religions- und Integrationsbegriff jeweils als eigenständige Kategorien in den Blick genommen (s. u. Kap. 5.2), es wird also stets auch überprüft, was im Rahmen von konkreten religions- und integrationspolitischen Strategien unter ‚Religion‘ oder ‚Integration‘ – implizit oder explizit – verstanden wird.

14 In der Forschung setzt die Kritik neuerdings grundsätzlicher an und betrifft die Brauchbarkeit des Integrationsbegriffs als solchen. Die kritischen Stimmen argumentieren auf unterschiedlichen Ebenen: So wird die Verwendung des Integrationsbegriffs im politischen Diskurs kritisiert, da Integration hier meist normativ geprägt sei und ideologisch eingesetzt werde (Wieviorka 2004, 10; Sellmann 2007, 77, 87f.). Es wird aber auch die Verwendung des Integrationsbegriffs als wissenschaftliches Analyseinstrument der Realität aufgrund der ungenügenden definitorischen Schärfe des Begriffs selbst in Frage gestellt (Sellmann 2007, 85ff). Bei einer auf Integration beschränkten Analyse würden „Konflikte und soziale Kämpfe, durch die eine Gesellschaft sich selbst erzeugt, nicht berücksichtigt“ (Wieviorka 2004, 10). Eine Fixierung auf Fragen nach der Integration von MigrantInnen würde andere Fragen, z. B. die nach den „Voraussetzungen für die Realisierung von Demokratie und Menschenrechten“ (Koenig 2003, 226) ausblenden. In der neueren Migrationsforschung setzt sich das Netzwerk ‚Kritische Migrations- und Grenzregimeforschung‘ mit einer Initiative unter dem Titel „Demokratie statt Integration“ für einen Paradigmenwechsel von Integration zu Partizipation ein (Internetquelle 1). Allerdings kann die m. E. nicht unberechtigte Kritik am Integrationsbegriff beim hier verfolgten Forschungsinteresse nicht bedeuten, den Begriff ‚Integration‘ fallen zu lassen, ist er doch konstitutiv für integrationspolitische Weichenstellungen und politisches Handeln und damit unabdingbar für Rekonstruktion und Verständnis des Forschungsgegenstands.

<http://www.springer.com/978-3-531-19730-2>

Religion im Fokus der Integrationspolitik
Ein Vergleich zwischen Deutschland, Frankreich und
dem Vereinigten Königreich

Brunn, C.

2013, XXV, 296 S. 2 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-531-19730-2