

Sieglinde Rosenberger/Birgit Sauer (Wien)

## Islam im öffentlichen Raum. Debatten und Regulationen in Europa. Eine Einführung

### 1. Politisierung von Religion

Die zunehmende Sichtbarkeit des Islam in den öffentlichen Räumen Europas ist von Spannungen, medialen Debatten und politischen Konflikten begleitet. Kopftuchtragende Frauen emotionalisieren und veranlassen Staaten, prohibitive Regelungen zu verabschieden – in Frankreich, in einigen deutschen Bundesländern und in der Türkei. Die Burka gilt als öffentliches Sicherheitsrisiko, weshalb in den Niederlanden ein Verbot diskutiert wird. In Großbritannien wird die Gesichtverschleierung (Jilbab) als Zeichen mangelnder Integration und sozialer Kohäsion interpretiert, gleichzeitig wird eine Diskussion über das islamische Gesetz (Sharia) als Teil der Rechtsprechung geführt. In der Schweiz, in Italien, Deutschland und Österreich formieren sich Bürgerinitiativen gegen den Bau von muslimischen Gebetstürmen (Minarette), und Bauverbote werden entschieden. Andererseits lösten die Mohammed-Karikaturen in der dänischen Tageszeitung „Jyllands-Posten“ in der arabischen Welt heftige Reaktionen, Demonstrationen und Kaufboykotts dänischer Waren aus. Angesichts dieser religiös motivierten Spannungen haben die Politikwissenschaftler Ulrich Willems und Michael Minkenberg bereits recht behalten, wonach in Europa zwar der Einfluss organisierter Kirchen zurückgehe, die Konflikte an der Schnittstelle von Religion und Politik aufgrund der „Pluralisierung und Heterogenität der religiösen Landkarte“ (Willems/Minkenberg 2002, 14) aber zunehmen.

Die neuen Konfliktlinien verlaufen keineswegs klar getrennt entlang der (christlichen) Mehrheitsgesellschaft einerseits und den MuslimInnen andererseits, sondern oft quer durch die muslimische *community* und innerhalb der christlichen oder konfessionslosen Mehrheitsgesellschaft. Was diese Konflikte um die Rolle und den Ort des Islam im öffentlichen Raum gemeinsam haben, ist, dass es sowohl um Anerkennung als auch um Ressourcen, um rechtliche Gleichbehandlung bzw. Ausnahmebestimmungen und um staatliche Unterstützung für Aktivitäten und Leistungen geht. Folglich zeigen diese Konflikte die Dringlichkeit neuen Regierens „religiöser Vielfalt“, aber auch die Notwendigkeit der Re-Interpretation von Grundprinzipien des säkularen, liberalen Staates (Modood et al. 2006).

Die religiöse Pluralisierung europäischer Gesellschaften ist ein Phänomen der Zuwanderung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Der Islam, die drittgrößte Religionsgruppe in Europa, ist in erster Linie die Religion der ArbeitsmigrantInnen, heute der so genannten zweiten und dritten Generation. Schätzungen zufolge leben in den Staaten der Europäischen Union etwa 15 Millionen MuslimInnen (drei Prozent der Gesamtbevölkerung). Die Unterschiede zwischen den Staaten sind allerdings beträchtlich: In den skandinavischen Ländern beträgt der Anteil etwa ein Prozent, in Österreich vier, in Frankreich zehn Prozent. Zu berücksichtigen ist weiters, dass diese Zahlen wenig über die religiöse Praxis bzw. Religiosität der Menschen aussagen (Amghar et al. 2007). Neben der Pluralisierung hat gleichzeitig, als Indikator der Säkularisierung, die Zahl der Konfessionslosen in Europa zugenommen – etwa ein Drittel der Menschen gehört keiner Konfession an (Casanova 2006).

Die sich stellende Frage ist, weshalb durch die religiöse Pluralisierung und Heterogenisie-

rung die Konflikte zunehmen. Alleine die Tatsache der religiösen Pluralität ist keine hinreichende Erklärung für das gehäufte Auftreten von religiös motivierten Auseinandersetzungen. In der Literatur wird ein Widerspruch zwischen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung vermutet. Claus Leggewie (2002) nennt drei Aspekte des Säkularisierungsprozesses westlicher Gesellschaften: die Trennung von Staat und Kirche (institutionelle Differenzierung), das Schwinden der Religiosität (Rückgang der Bindungen der Menschen an Religionsgemeinschaften) und der Rückzug der Religionen aus dem öffentlichen Raum. Willems und Minkenberg (2002, 23) führen weiters die „Pluralisierung der Welt der organisierten Religion“ an.

Das säkulare Selbstverständnis wurde in den Sozialwissenschaften insbesondere vom Religionswissenschaftler José Casanova (1994; 2006) als Mythos bzw. Säkularisierungsparadigma kritisiert. Casanova vertrat bereits 1994 die These eines weltweiten Wiederauftauchens von Religion in der Politik und kritisierte, dass in Europa Modernisierung, Rationalisierung und Aufklärung, funktionale gesellschaftliche Differenzierung und die Autonomie des Individuums mit Säkularität bzw. Säkularisierung gleichgesetzt würden. Dies habe zur wissenschaftlichen Ausblendung des Religiösen generell, aber auch zur Ignoranz gegenüber der Zuwanderung und der Religiosität der Zugewanderten geführt. Der Fokus auf das Säkularisierungsparadigma gilt als eine Erklärung dafür, dass sich die Sozialwissenschaften, insbesondere die Politikwissenschaft, mit dem Verhältnis von Politik und Religion lange Zeit nicht beschäftigten und dass sie folglich durch die jüngsten religiös motivierten Konflikte überrascht worden sind (Willems/Minkenberg 2002, 33). Uneingeschränkt gilt diese Einschätzung allerdings nicht, denn bereits Mitte der 1990er Jahre hat der Politikwissenschaftler Samuel Huntington (1996) mit Büchern und Artikeln über die zu erwartenden Zivilisationskonflikte bzw. -kriege, bei denen Religion eine große Rolle spielen würde, große Aufmerksamkeit, wenn auch viel Kritik und Ablehnung erfahren.

Kommen wir zurück zur Frage der steigenden Konflikte an der Schnittstelle von Religion und Politik und werfen wir den Blick auf die Seite der muslimischen Zuwanderung. Die muslimische Zuwanderung trifft – wie eben skizziert – auf ein säkulares Grundverständnis mit einem (historischen) christlichen Fundament. Alleine diese Situation kann zu Spannungen wie zu sozialen und politischen Konflikten führen. So liegt etwa für Deutschland der Befund vor, dass insbesondere die Kinder der in den 1960er und 1970er Jahren Zugewanderten in religiöser Hinsicht selbstbewusster auftreten, sich religiös positionieren, aus den Hinterhöfen der Moscheen heraustreten und ihre religiöse Identität auch auf den Straßen und in den Institutionen zeigen. Kurzum, MigrantInnen stellen Forderungen nach Anerkennung ihrer religiösen Identität, sie fordern soziale und politische Partizipation als Religiöse (König 2007; Amir-Moazami 2007; Schiffauer 2007; Klausen 2005). Diese wachsende Sichtbarkeit der islamischen Symbole ist also religiös unterlegt und widerlegt in gewisser Weise die Annahme, dass im Zuge der Integration der Zugewanderten in die Institutionen der liberalen Demokratie auch die individuelle Bindung an religiöse Gemeinschaften und Wertesysteme schwinden würde (König 2007, 911). Erklärt wird das Phänomen der ausgeprägteren Religiosität bei Zugewanderten im Vergleich zu europäischen (christlichen) Mehrheitsgesellschaften mit der oftmaligen sozialen Isolation von MigrantInnen in der Diaspora, wo Religion eine soziale Funktion erfüllt, sie als soziales Bindemittel und Identitätsmerkmal nicht nur eine religiös-spirituelle Praxis bedeutet (Schiffauer 2007).

In der wissenschaftlichen Debatte um Religion und Politik erlangt die Rückkehr der Religionen in den öffentlichen Raum steigende Aufmerksamkeit. Im Hinblick auf die Konflikte zur Sichtbarkeit des Islam ist aber nicht nur von der Rückkehr der Religionen bzw. der Erosion der Säkularisierung zu sprechen, sondern auch von der „Politisierung von Religion“ (Amir-Moazami 2007). Religion wird für einzelne Gruppen von MigrantInnen zur Quelle von (alternativer)

Identität und sozialer Praxis und somit zur Grundlage politischer Forderungen nach Anerkennung. Wenn diese Identität nicht als soziale Praxis gelebt werden kann, wenn diese verboten (z.B. Kopftuchverbote, Verbote des Schächstens) oder nicht unterstützt wird, können unter bestimmten Bedingungen Konflikte entstehen.

Die Politisierung von Religion bedeutet mithin auch parteipolitische Mobilisierung. Religiöse Symbole besitzen sowohl für Angehörige der religiösen Minderheit als auch für die Mehrheitsgesellschaft nicht nur religiösen Gehalt, sondern sie werden mit politischen Inhalten aufgeladen. In einigen Ländern Europas werden islamische Symbole interpretiert als Ausdruck der „anderen“ Kultur und „fremden“ Macht zum Gegenstand von Wahlauseinandersetzungen. Insbesondere rechte und rechtspopulistische Parteien machen den Islam zum Streitthema und entwickeln kulturell essentialistische Positionierungen im Hinblick auf nationale Identitäten. Das Argument mangelnder Integration in die national definierten Gesellschaften dient hierbei der Polarisierung (Dolezal/Helbling/Hutter in diesem Heft).

Auffallend ist, dass zwar die Situation vieler MuslimInnen in Europa von ökonomischer Deprivation und politischem Ausschluss gekennzeichnet ist, dass aber die politischen Konflikte entlang von Symbolen kaum als Partizipations- und Verteilungskonflikte geführt werden. Ökonomische Ressourcen und materielle Themen werden eher als Erklärung für religiös-kulturelle Konflikte herangezogen, denn als eigenständiges politisches Problem adressiert (Schiffauer 2007).

Bevor wir im nächsten Abschnitt auf die Relevanz dieser Konflikte für eine politikwissenschaftliche Analyse eingehen, möchten wir darauf hinweisen, dass, wie Katzenstein und Byrnes (2006a; 2006b) betonen, die steigenden Konflikte an der Schnittstelle von Religion und Politik nicht nur auf die muslimische Zuwanderung nach Europa (im weiteren Sinne) zurückgehen, sondern dass einige andere Faktoren und Entwicklungen relevant sind. Sie sehen im europäischen Integrationsprozess einen Faktor, der die Religion in das sich als säkular verstehende Europa zurückbringt bzw. zur Politisierung der Religion beiträgt. Sie nennen hierfür vor allem den Beitritt von Staaten, in denen Religion in der nationalen Tradition und Identitätsformation eine größere Rolle spielt (z.B. Polen), und die Diskussionen um einen allfälligen Beitritt der Türkei zur EU. Vor diesem Hintergrund erachten Katzenstein und Byrnes (2006b, 689) es als möglich, dass in der europäischen Integrationspolitik zukünftig die Religionen ein wichtiger Faktor des Konflikts und der Fraktionierung sein werden.

## **2. Politikwissenschaftliche Relevanz von Religion im öffentlichen Raum**

Das Faktum der multireligiösen und somit der multikulturellen Gesellschaft stellt eine der aktuellen Herausforderungen dar und verlangt nach einer Reihe von Neupositionierungen, Verhandlungen und Adaptionen in den Grundverständnissen demokratischer Politik. Insbesondere sind neue Anstrengungen in der Konzeptualisierung des Verhältnisses von Religion und Politik erforderlich (Willems/Minkenbergh 2002, 33), denn Pluralismus und wachsende Religiosität implizieren zweierlei: sowohl die Infragestellung institutioneller Differenzierung (Trennung von Religionsgemeinschaft und Staat) als auch die Infragestellung der These von der individuellen Entzauberung (abnehmende Bindung an Religionsgemeinschaften und das Verblässen religiös begründeter Wertsysteme). Sind die europäischen Demokratien fähig, nicht-christliche Mitglieder und Religionsgemeinschaften zu integrieren, und ist diese Integration sowohl mit den liberalen Grundsätzen als auch mit den Grundsätzen der zu inkorporierenden Religionsgemeinschaften vereinbar (Leggewie 2002; Casanova 2006)?

Im Folgenden wollen wir drei Problemkomplexe, die mit den Forderungen nach Anerkennung islamischer Symboliken und Praxen in Europa einhergehen bzw. die in der Literatur besonders diskutiert werden, skizzieren.

### *Das Verhältnis von Religion und Staat*

Die Debatten und Konflikte um den Islam bzw. um islamische Symbolik im öffentlichen Raum berühren zuallererst die grundsätzliche Frage nach der Rolle von Religion in der Politik. Diese Konflikte verlangen dann nach der Adaptierung der etablierten Kirche-Staat-Beziehungen. Nach Katzenstein und Byrnes (2006b, 689) ist „westfälisch“ zum Kürzel für ein Staatensystem geworden, in dem der Ort der Religion der private Raum ist. Islamische Symbolik im öffentlichen Raum fordert die (idealtypische) Trennung zwischen Staat und Religion heraus, sie verschiebt möglicherweise die Grenzen zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten. Diese Befürchtungen werden unterstützt durch Positionierungen von VertreterInnen des Islam, wonach dieser sich nicht vom Öffentlichen, d.h. von Staat und Politik, trennen lasse, sondern das Religiöse vielmehr sowohl die privaten als auch die öffentlichen und staatlichen Bereiche durchziehe (Amir-Moazami 2007).

Die religiös motivierten Konflikte um Kopftuchtragen, Moscheebau, Religionsunterricht oder Schächten stellen neue Anforderungen an die säkulare staatliche Ordnung, d.h. an die institutionelle Trennung von Staat und Religion und die Neutralität des Staates gegenüber Religionen, Religionsgemeinschaften und religiösen BürgerInnen. Interessant in diesem Zusammenhang ist die Einschätzung, dass im Zuge der religiösen und kulturellen Pluralisierung eine striktere institutionelle Trennung von Kirche und Staat erforderlich sein werde, dies aber „bei gleichzeitig ungenierterer Präsenz von vielen Religionen im öffentlichen Raum“ (Leggewie 2002, 181).

Wie neutral muss daher der liberale Staat sein, wenn sowohl das individuelle Recht der Religionsfreiheit (positive Freiheit) als universelles Recht zu gewährleisten ist als auch das individuelle Recht der Freiheit *von* Religion (negative Freiheit)? Neutralität bedeutet staatliche Unparteilichkeit gegenüber religiösen Organisationen und BürgerInnen, sie bedeutet, dass der Staat zurückhaltend agiert gegenüber den die Lebensgestaltung betreffenden Entscheidungen. Was aber bedeuten Zurückhaltung und Unparteilichkeit in konkreten Fällen? Neutralität ist höchst interpretationswürdig und folglich umkämpft: Im Falle der Kopftuchdebatten beziehen sich sowohl die VertreterInnen einer restriktiven Handhabung als auch die ProtagonistInnen einer toleranten Regelung auf das Neutralitätsprinzip. Diese Debatte ist ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie Neutralität neu- bzw. umdefiniert wird: Staatliche Neutralität in Frankreich wird durch das Prinzip der *laïcité* geprägt, d.h. der Staat distanziert sich von allen Religionen, folglich kann das Kopftuchverbot mit Neutralität gerechtfertigt werden. In Österreich wird staatliche Neutralität, geprägt durch die Tradition der Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft, als das Prinzip der Gleichbehandlung aller Religionen interpretiert. Folglich kann hier ein Recht auf das Kopftuchtragen mit Neutralität legitimiert werden. De facto sind es also nicht konkrete Rechtsbestimmungen, die die Neutralität bestimmen, sondern nationale Traditionen, die sie deuten und in politische Entscheidungen umsetzen (Berghahn 2004; Joppke 2007).

## *Islam und liberale Demokratie*

Im Zuge der wachsenden Bedeutung des Islam in Europa wird der Frage seiner Kompatibilität mit grundlegenden Prinzipien der liberalen Demokratie großes Interesse entgegengebracht (Cesari 2004; Kastoryano 2002). Besonders intensive Beschäftigung erfährt die Haltung des Islam gegenüber staatlicher Säkularität und die Vereinbarkeit bestimmter Strömungen des politischen, radikalen Islam mit Menschen- und Grundrechten (Saharso 2003; Woodhead 2008).

Gerade bei Konflikten um islamische Symbole im öffentlichen Raum werden liberale Grundprinzipien wie Geschlechtergleichstellung und Religionsfreiheit reflektiert und neu verhandelt (Gallala 2006). So wird am Beispiel der Geschlechtergleichstellung die Kompatibilität des islamischen Gesetzes mit der liberalen Demokratie infrage gestellt. Auffallend ist freilich, dass die religiös motivierten Konflikte von allen daran beteiligten Seiten in Begrifflichkeiten der Geschlechtergleichheit, der Frauenrechte bzw. -unterdrückung gerahmt und kommuniziert werden (Saharso 2003).

Im Zusammenhang mit den Debatten um die Demokratiefähigkeit des Islam bzw. der MuslimInnen in Europa wird das Konzept des „Euro-Islam“ bzw. des europäischen Islam diskutiert (Nielsen 2007). Der Euro-Islam zielt auf eine individualisierte Form und weniger auf den Islam als Gemeinschaft ab (zur Typologisierung des Islam siehe z.B. Schiffauer 2007). Die in unserem Kontext relevante Position der VertreterInnen eines Euro-Islam besagt, dass die in Europa lebenden MuslimInnen mit den Grundwerten der liberalen Demokratie, konkret mit Wertepluralismus und Menschenrechten, übereinstimmen und dass sie sich z.B. von autoritären politischen Überzeugungen distanzieren. Die VertreterInnen des Euro-Islam betonen, dass sich muslimische Religionsformen den in der westlichen Welt vorherrschenden Religionsausprägungen anpassen und damit die Integrationswilligkeit in die Aufnahmegesellschaft signalisieren würden.

## *Religiöser und kultureller Pluralismus*

Der Islam in Europa als eine Religion primär der MigrantInnen bzw. Minoritäten verlangt nach Regelungssystemen, die die religiöse Vielfalt „regieren“ und Konflikte lösen. Die Herausforderung ist, in staatlichen und gesellschaftlichen Strukturen eine migrierte Minderheitsreligion auf gleicher Basis wie die (christlichen) Mehrheitsreligionen zu behandeln, also für alle das gleiche Maß an Religionsfreiheit sicherzustellen. Darüber hinaus suchen nationale Regierungen im Zuge der nicht nur religiös, sondern auch integrationsbedingten Konflikte nach institutionell legitimierte(n) Gesprächs- und Verhandlungspartnern, um mit der religiösen Dimension der (muslimischen) Migration umzugehen (Nielsen 2007).

Die Forderungen von MuslimInnen nach Anerkennung, Gleichbehandlung und Unterstützung betreffen nicht nur das säkulare Prinzip, sondern auch die bereits angesprochene christliche Tradition. Es ist die christliche Fundierung des EU-europäischen Projekts und der europäischen Nationalstaaten, die Anerkennung und Gleichbehandlung erschweren oder verunmöglichen. Besonders problematisch für das Regieren religiöser Vielfalt ist die Widersprüchlichkeit des Selbstverständnisses bzw. der Selbstdarstellung europäischer Staaten, wie Davie (2000) es nennt: Auf der einen Seite nehmen sich die Gesellschaften als säkular wahr, gleichzeitig aber werden die Grenzen des Kontinents entlang der christlichen Linie gezogen (Katzenstein/Byrnes 2006b, 680).

Auf beiden Seiten schließlich, auf der Seite der zugewanderten MuslimInnen wie auf der Seite der Mehrheitsgesellschaft, wirft die Auseinandersetzung um religiöse Symbole sowohl ein

Schlaglicht auf das Problem des zu regelnden religiösen Pluralismus als auch auf kulturelle Vielfalt und Lebensweisen, Praxen und Traditionen. Benhabib (2004) spricht in diesem Zusammenhang von Unterschieden sozialer Differenzierung entlang von Kultur und Identität und daraus resultierenden Spannungen – sogenannten *culture wars*. Über Religionen werden Fragen der (eigenen und fremden) Kultur, Identität und Tradition verhandelt. Über Migration und folglich über die migrierte Religion werden Fragen der Selbstverständigung und der Bestimmung von kollektiver Identität sowohl auf nationaler als auch auf europäischer Ebene aufgeworfen. Nationale Identitäten werden gleichsam über religiöse Konflikte produziert (König 2007). Verschärft durch religiös motivierte internationale Konflikte und islamistischen Terror ist in europäischen Staaten bereits vom Ende bzw. Rückzug des Multikulturalismus, d.h. des Ansatzes der Würdigung der Diversität von Kulturen und Religionen, die Rede (Kofmann 2005; Joppke 2007).

### 3. Governance religiös-kultureller Vielfalt und politikwissenschaftliche Analysewege

Es scheint eine der größten politischen Herausforderungen zu sein, die Grundprinzipien liberaler Demokratien, wie individuelle Religionsfreiheit und Geschlechtergleichbehandlung, miteinander zu vereinbaren, ohne diese zu hierarchisieren. Die Aufgabe ist es, inkludierende und integrierende Regelungen für Diversität zu entwerfen, ohne Normen der Ungleichbehandlung zu affirmieren. Zudem gilt es, Formen der sozialen und politischen Partizipation zu ermöglichen, die Selbstbestimmung und Mitsprache von Minderheitengruppen – und zwar für alle Gruppen innerhalb der Minderheiten – gewährleisten.

Die politikwissenschaftlich-analytische Herausforderung ist es, ein Verständnis von *religious governance* zu entwerfen, also für das Verständnis des Regierens religiöser Praktiken zentrale Faktoren zu identifizieren. Die folgenden Ausführungen zielen auf eine Erweiterung der bisher in der Literatur in Erwägung gezogenen und teilweise empirisch getesteten Faktoren für die Erklärung und Analyse von *religious governance* ab (Koopmans et al. 2005). Wie gehen europäische Gesellschaften mit der auf Migration zurückgehenden religiösen Vielfalt, mit Minderheitsreligionen, insbesondere mit dem Islam um? Welche Regelungssysteme sind betroffen bzw. werden aktiviert, um den Bedürfnissen der MuslimInnen nach Anerkennung und Gleichbehandlung entgegenzukommen? Welche Formen und Muster der Lösung von Konflikten zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaften bzw. -religionen lassen sich finden?

Die Debatten um die Präsenz des Islam in öffentlichen Räumen Europas zeigen, dass beim Umgang mit diesen Konflikten eine Reihe von Politikfeldern betroffen sind und dass für die Anerkennung des Islam in westlichen Demokratien mithin eine ganze Reihe von Faktoren eine Rolle spielt (Kastoryano 2002; Fetzer/Soper 2004; König 2005). Europäische Staaten haben zudem historisch bestimmte Formen von *religious governance* entwickelt und bestimmte Muster des Staat-Kirche-Verhältnisses, der Anerkennung von Religionsgemeinschaften und ihre Position gegenüber dem Staat institutionalisiert (König 2007). Religionen sind darüber hinaus nicht nur Institutionen und Denkgebäude, sondern lebensweltliche und soziale Praxen von MigrantInnen bzw. Minderheiten. Die Analyse des politischen Umgangs mit dem Islam kann deshalb nicht nur unter dem Blickwinkel herkömmlicher Kirche-Staat-Beziehungen verhandelt werden, vielmehr müssen auch die Lebenswelten von MigrantInnen bzw. Minderheiten – wie Identitätsbildungsprozesse – in Betracht gezogen werden.

Die Steuerung religiöser Pluralität in Europa ist somit nicht nur über religionspolitische

Konstellationen im engeren Sinne, also über religiöse *governance* (Bader 2007) zu erklären, sondern auch über Politikfelder wie Migration und Integration (Staatsbürgerschaftserwerb, Verständnis als Einwanderungsgesellschaft, Multikulturalität) sowie Geschlechtergleichstellung, Antidiskriminierungs- und Familienpolitik. Darüber hinaus legen Untersuchungen zunehmend die Aufmerksamkeit auf politische Gelegenheitsstrukturen und weitere situative Momente (König 2005), die Anerkennung, Gleichberechtigung und Partizipation ermöglichen oder behindern.

Insbesondere die Einbeziehung geschlechterpolitischer und -theoretischer Ansätze in religions- und migrationspolitische Zugänge bleibt – obwohl in der Islamdebatte die Geschlechtergleichstellung diskursiv eine prominente Rolle spielt – noch ein Forschungsdesiderat. Darüber hinaus argumentieren bisher vorliegende Konzepte und Studien stark institutionell oder ressourcentheoretisch – d.h. sie analysieren die institutionellen Konstellationen und die Ressourcen von AkteurInnen im Kontext von Anerkennungspolitiken (Fetzer/Soper 2004). Unser analytisch-konzeptioneller Vorschlag zielt darüber hinaus auch auf den diskursiven Aspekt von Politikgestaltung ab – auf das, was Vivien Schmidt und Claudio Radaelli (2004) *discursive institutionalism* genannt haben. Für die Erklärung des Umgangs mit religiöser Differenz sind nämlich die Argumentationsstrategien und die *Frames*, d.h. die Art und Weise, wie Probleme religiöser Differenz oder deren empirische Ausprägungen wie religiöse Symbole im öffentlichen Raum dargestellt und präsentiert werden, zentral (Gresch et al. 2008). Im Folgenden wollen wir diese Faktoren erläutern.

### *Kirche-Staat-Beziehungen*

Die religiös motivierten Konflikte im Zusammenhang mit Zuwanderung werden bislang in erster Linie im Rahmen historisch etablierter Kirche-Staat-Beziehungen verhandelt – sie sind ein signifikanter Faktor in der Gestaltung religiöser Vielfalt, insbesondere bei der Anerkennung des Islam in die Aufnahmegesellschaften (Fetzer/Soper 2004). In diesem Zusammenhang wird eine deutliche institutionelle Pfadabhängigkeit, eine *longue durée* des institutionellen Arrangements, in die die religiöse Vielfalt eingegliedert wird, beobachtet (König 2007, 912).

In der Literatur werden idealtypisch drei Modelle der Kirche-Staat-Beziehungen unterschieden (Leggewie 2002): Staatskirchen-Modelle (Serbien, Großbritannien), laizistische Modelle (Frankreich, Türkei) und gemischte Modelle. Letztere sind insbesondere in korporatistischen Systemen wie den Niederlanden, Österreich und Deutschland zu beobachten, wo Religionsgemeinschaften als soziale und politische Akteure in der Gesellschaft einen Platz haben und wo sie staatliche Anerkennung und Unterstützung erfahren. Welches dieser Modelle kann religiös aufgeladene Probleme bzw. Konflikte besser lösen als andere? Der laizistische Typus hat die vergleichsweise größten Schwierigkeiten bei der Anerkennung des Islam, die korporatistischen Modelle hingegen unterstützen auf der Grundlage des Prinzips der Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften die Bedürfnisse und Ansprüche der islamischen Religionsgemeinschaften deutlich mehr. So ist beispielsweise das Tragen des Kopftuchs in staatlichen Einrichtungen der Türkei und Frankreichs mit dem Verweis auf die Laizität verboten. In einigen Bundesländern Deutschlands wird demgegenüber mit der christlichen Kultur und der Neutralität des Staates für ein Kopftuchverbot argumentiert, während z.B. in Österreich, das wie Deutschland ein Mischsystem hat, religiöse Gemeinschaften auf der Grundlage bestimmter Kriterien staatlich anerkannt sind und als Körperschaften öffentlichen Rechts Rechte und Privilegien genießen – und mithin das Tragen eines Kopftuchs erlaubt ist (Gresch et al. 2008).

In Europa finden wir also eine große Varianz an nationalstaatlich ausgestalteten Kirche-Staat-Beziehungen, die Teil der nationalstaatlichen Identität und Souveränität geblieben sind und zu nationalen Variationen in der Regulierung religiöser Differenz führen. Der Vertrag von Amsterdam hält fest, dass die Europäische Union die nationale Gesetzgebung im Hinblick auf die Kirche-Staat-Beziehungen respektiert und nicht in diese Souveränität eingreift. In der Folge blieben, trotz des intensivierten religionspolitischen Engagements der Europäischen Kommission (Massignon 2007), die Antworten auf die kulturell-religiöse Vielfalt national unterschiedlich, mehr noch, die nationalen Antworten auf die Herausforderungen der religiösen Vielfalt werden gleichsam als nationales Erbe im europäischen Raum diskutiert (König 2007).

### *Migrations- und integrationspolitische Regulation, Citizenship-Regime*

Konflikte um den Islam werden ganz rasch in der öffentlichen und vor allem medialen Debatte als ein Problem der Integration gedeutet. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass der Islam eine „Migrationsreligion“ ist. Und dennoch ist das Phänomen bemerkenswert, könnten doch diese Debatten und Konflikte auch im Kontext des religiösen Pluralismus geführt werden. Sie werden aber als Probleme der misslungenen oder nicht gewollten Integration in die Aufnahmegesellschaft gedeutet. Dabei weisen inzwischen Studien aus Deutschland darauf hin, dass es die fehlende Integrationspolitik des Aufnahmelandes selbst war, die – wie am Beispiel fehlender staatlich ausgebildeter muslimischer ReligionslehrerInnen – zu Problemen in der religiösen Erziehung und mithin der Integration führte (Leggewie 2002, 174). Diese Debatten deuten darauf hin, dass religiöse Konflikte nicht ohne die Betrachtung des migrations- und integrationspolitischen Kontextes verstehbar, vor allem aber nicht ohne die Garantie von sozialen und staatsbürgerlichen Rechten lösbar sind (Williams/Minkenberg 2002, 15). Dies trifft insbesondere für Österreich zu, wo MuslimInnen aufgrund des Anerkennungsgesetzes religiöse Rechte besitzen, wo allerdings die soziale und politische Integration, d.h. die Teilhabe an gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Ressourcen große Defizite aufweist (Mourao Permoser/Rosenberger 2008).

Für die Analyse von religiös motivierten Konflikten ist es mithin – insbesondere in vergleichender Perspektive – zentral, die jeweiligen staatsbürgerschaftlichen Regelungen und integrationspolitischen Maßnahmen in den Blick zu nehmen, geben diese doch – auch in ihrer historischen Genese und Entwicklung – Hinweise darauf, wie mit kultureller, ethnischer und religiöser Differenz umgegangen wird, welche Institutionen und Normen der Integration bzw. des toleranten Umgangs bestehen bzw. welche assimilatorischen Ansprüche dem „Anderen“ gegenüber geltend gemacht werden (Koopmans et al. 2005).

### *Gleichstellungs- und Antidiskriminierungspolitik*

Auffallend in den politischen Diskussionen zum Islam ist die Verflechtung von Religions- und Geschlechterdiskurs. Sei es das Kopftuch, seien es Debatten über den EU-Beitritt der Türkei oder zum Bau von Gebetstürmen, immer wird der Konflikt von zumindest einigen Akteuren als ein Geschlechterkonflikt präsentiert (Benhabib 2002). Geschlecht dient in diesen Diskussionen als ein Marker, um das „Andere“, das Vormoderne bzw. Patriarchale zu kennzeichnen. Die Geschlechterdimension in den öffentlichen Islamdebatten ist also eher dazu geeignet, Geschlecht bzw. konkreter: muslimische Frauen zu instrumentalisieren oder sie zumindest als Opfer einer



patriarchaleren und geschlechterungerechten Kultur anzurufen (Sauer 2008). Was in diesem *framing* allerdings negiert wird, ist der Aspekt des Zugangs von muslimischen Frauen zu Rechten – zum Recht auf Religionsfreiheit und zum Recht auf ein selbstbestimmtes Leben ohne Diskriminierung.

Im Ländervergleich zeigt sich beispielsweise, dass Länder, die eine Tradition von Gleichstellungs- und Antidiskriminierungspolitik und entsprechende Gremien zur Durchsetzung von Gleichbehandlung besitzen, eher tolerant mit religiöser Pluralität umgehen – so beispielsweise die Niederlande und das Vereinigte Königreich – als Länder, in deren Selbstverständnis Gleichbehandlung und Antidiskriminierung erst jüngst integriert wurden (Kilic/Saharso/Sauer 2008).

### *Politische Möglichkeitsstrukturen*

Ein weiterer Faktor für das Regieren religiöser Differenz sind die politischen Möglichkeitsstrukturen, wie die Parteienlandschaft, aber auch die Zuständigkeit von Ministerien bzw. staatlichen Ebenen für die Politikgestaltung in Bezug auf Religion bzw. Minderheiten. Am Beispiel der Kopftuchfrage zeigt das bundesdeutsche Beispiel, dass das Zusammenspiel von Politik und Rechtsprechung bedeutsam ist, aber auch die Zuständigkeit der Bundesländer für den Bildungsbereich. Die Rolle des Bundesverfassungsgerichtes war eine ganz entscheidende für die so unterschiedlichen Regelungen im Umgang mit dem muslimischen Kopftuch in staatlichen Bildungseinrichtungen (siehe Berghahn in diesem Heft). Vor allem aber sind rechtspopulistische Parteien für den Umgang mit dem Islam von großer Relevanz. Deren Stärke oder öffentliche Sichtbarkeit war in vielen europäischen Ländern dafür verantwortlich, dass das Thema Islam öffentlich thematisiert und problematisiert und im Kontext von (misslungener) Integration diskutiert wurde (siehe Dolezal/Helbling/Hutter in diesem Heft).

### *Ressourcen-Mobilisierung religiöser Gruppen*

Welche Möglichkeiten der Mobilisierung von finanziellen oder ideellen Ressourcen besitzen Religionsgemeinschaften? Als Ressourcen im weiteren Sinne gelten auch organisatorische Mittel, hier insbesondere die Möglichkeit der öffentlichen Teilnahme und Kooperation mit staatlichen Stellen, aber auch für die Organisation von kulturellem Leben oder von religiöser Unterweisung. Für den Zugang zu Ressourcen sind Anerkennungsbestimmungen durch den Staat zentral (Fetzer/Soper 2005, 7). Wiederum in vergleichender Perspektive ist es analytisch erhellend, die Art und Weise der Anerkennung (oder Nicht-Anerkennung) muslimischer Religionsgemeinschaften als einen wichtigen Faktor von religiösem Regieren in Betracht zu ziehen. Das Beispiel Österreich ist hier instruktiv, wo die vergleichsweise lange historische Tradition der Anerkennung der muslimischen Religionsgemeinschaft eine entscheidende Ressource für die Mitsprache von MuslimInnen bei den Islam betreffenden politischen Entscheidungen und Regelungen ist.

### *Framing*

Die Präsentation des Islam, die Bilder und die Rahmungen des Verhältnisses von Religion und Staat bzw. Öffentlichkeit in der politischen und medialen Öffentlichkeit sind zentrale Momente

für die Politikgestaltung bezüglich religiöser Differenz. Unter einem *Frame* verstehen wir „interpretative schemata that signifies and condenses the ‚world out there‘ by selectively punctuating and encoding objects, situations, events, experiences, and sequences of action in one’s present or past environment“ (Snow/Benford 1992, 137). *Frames* geben also Phänomenen eine Bedeutung, sie interpretieren aber nicht nur ein Problem, sondern gestalten bzw. beeinflussen in einem Politikprozess auch Politikvorschläge. Die Untersuchung von Repräsentationen und der damit verbundenen normativen Vorstellungen ist relevant für das Verständnis und die Analyse der Rolle des Islam in europäischen Gesellschaften. So spielt es für Politikprozesse – um beim Kopftuchbeispiel zu bleiben – eine ganz entscheidende Rolle, ob das Kopftuchtragen als ein „Sicherheitsproblem“ gerahmt wird oder ob das Bedecken als Recht auf Religionsfreiheit gedeutet wird.

Dies waren einige Schlaglichter auf Faktoren, die sowohl politikwissenschaftliche Analysen von *religious governance* anregen können als auch wichtige Überlegungen für ein gelungenes „Regieren“ von religiöser Differenz bilden.

#### 4. Zu den Heftbeiträgen

Die Beiträge in diesem Heft stecken das weite Feld der politik- bzw. sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit der öffentlich-politischen Rolle des Islam ab – die Frage der Repräsentation des Islam in westeuropäischen Printmedien, das Problem der Regulierung des islamischen Kopftuchs, die Konstruktion von (religiösen) Identitäten im Kontext von Integrationspolitik sowie die Gestaltung des muslimischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen. Die Verknüpfung von Religion und Geschlecht, von Prozessen und Formen des „Othering“ sowie die Integration des Islam als eine „Migrationsreligion“ in westeuropäische Gesellschaften und Staaten sind die Querschnittsfragen, denen die einzelnen Beiträge nachgehen.

*Martin Dolezal, Marc Helbling* und *Swen Hutter* untersuchen die Medienberichterstattung über den Islam in zwei in der vergleichenden Forschung bislang wenig beachteten und analysierten Ländern, nämlich Österreich und Schweiz. Sie fragen nach den Unterschieden und Gemeinsamkeiten in der Mediendebatte beider Länder im Zeitraum von 1998 bis 2007. Während die Gemeinsamkeit darin besteht, dass das Thema im europäischen Vergleich spät den Weg in die Medien fand und dass in diesem Agenda-Setting-Prozess insbesondere die rechtspopulistischen Parteien eine zentrale Rolle einnahmen, zeigen sich signifikante Unterschiede in den beiden Ländern: Während in Österreich VertreterInnen der muslimischen Glaubensgemeinschaft eine bedeutsame Rolle in der öffentlichen Debatte zukommt, haben diese in der Schweiz wenig Stimme. Dies hat auch Konsequenzen für die inhaltliche Struktur der Auseinandersetzung, die in Österreich weit pragmatischer und mit positiveren Aussagen gegenüber MuslimInnen geführt wird als in der Schweiz. Die Autoren erklären diese Unterschiede einerseits mit den je dominanten Modellen politischer Partizipation und andererseits mit themenspezifischen Opportunitätsstrukturen, namentlich der staatlichen Anerkennung des Islam in Österreich.

*Karin Bischof, Florian Oberhuber* und *Karin Stögner* werfen einen gendersensiblen vergleichenden Blick auf die Printmediendebatten zum Beitritt der Türkei zur Europäischen Union und kommen zum Ergebnis, dass in den Debatten in Frankreich und Österreich Religion und Geschlecht als Denkmuster zur Konstruktion eines „Anderen“ verknüpft werden. Auch wenn ein

gemeinsames und auffallendes Muster der Debatten in beiden Ländern der „Orientalismus“ ist, so sind die Auseinandersetzungen um den türkischen EU-Beitritt doch auch durch Unterschiede gekennzeichnet, die nicht zuletzt mit den je spezifischen nationalen Narrativen korrespondieren. So wird in Frankreich die Indienstnahme von Geschlechtergleichstellung gegen die Türkei vor dem Hintergrund einer zivilisatorischen Mission Frankreichs argumentiert, während in Österreich eher Bilder der Bedrohung der erreichten Geschlechtergleichstellung gezeichnet werden.

*Sabine Berghahn* vergleicht europäische „Regulationsregime“ zum islamischen Kopftuch – ein religiöses Symbol, das im „postsäkularen“ Zeitalter zu heftigen, gleichwohl ganz unterschiedlichen Debatten in Europa führt. Sie unterscheidet folgende Regulierungstypen, nämlich laizitäre, wie Frankreich und die Türkei, und tolerantere Staaten (Österreich, Griechenland, Niederlande, Dänemark und Vereinigtes Königreich), die den Anspruch der Neutralität gegenüber den Kirchen erheben, und schließlich Staatskirchensysteme. Deutschland ist deshalb interessant, weil hier die Lage durch ambivalente Regelungen gekennzeichnet ist, müsste doch eigentlich das Neutralitätsprinzip religiöse Symbole im öffentlichen Raum erlauben. Berghahn macht deutlich, dass insbesondere in den Ländern mit einem Kopftuchverbot Säkularität vornehmlich für den Islam, nicht aber für die christlichen Religionen ins Treffen geführt wird. Insgesamt, so konstatiert sie, habe durch die Kopftuchdebatten eine Säkularitätsentwicklung ihren Lauf genommen, die ohne ausreichende Toleranz und Liberalität das Verhältnis von Staat und Religion(en) re-definiert.

Der Beitrag von *Christina Hollomey* beleuchtet am Beispiel eines lokalen Integrationsprojekts die Stellung von Frauen aus der türkischen Minderheit in einer österreichischen Gemeinde. Die Autorin zeigt, wie an der Schnittstelle von Geschlecht, Ethnizität und Religion die Berufung auf „Kultur“ zur Marginalisierung von Frauen aus der türkischen Minderheit beiträgt. Sowohl die männlich dominierten Vereine der türkisch-muslimischen Minderheit grenzen Frauen mit Rekurs auf die Religion oder auf die „Natur der Frau“ strukturell aus. Doch auch die VertreterInnen der Mehrheitsgesellschaft, die sich im untersuchten Integrationsprojekt engagieren, entmündigen die türkischen Frauen tendenziell, weil sie sie als Opfer ihrer „Kultur“ wahrnehmen. *Empowerment*, so belegt die Autorin an ihrem Fallbeispiel, hieße Frauen aus Minderheiten für sich selbst sprechen zu lassen.

*Mouhanad Khorchide* vergleicht in seinem Beitrag die Ausgestaltung des muslimischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in Österreich und Deutschland. Ihn beschäftigt die Frage, ob und wie der liberale Staat den Religionsunterricht regulieren soll. Ausgangspunkt seiner Überlegungen sind die Unterschiede in der Gestaltung des islamischen Religionsunterrichts in den beiden Ländern. Während in Österreich die Islamische Glaubensgemeinschaft für die Gestaltung des Religionsunterrichts zuständig ist und der Staat lediglich die Rahmenbedingungen regelt, ist der deutsche Staat gleichsam der Unternehmer des Religionsunterrichts. Beide Modelle zeigen Vor- und Nachteile: Österreich besitzt eine längere Tradition des islamischen Unterrichts an staatlichen Schulen, er ist mithin selbstverständlicher Teil der Ausbildung, während es in Deutschland lediglich Schulversuche in diese Richtung gibt. Auf der anderen Seite hat die fehlende staatliche Aufsicht in Österreich oftmals mangelnde pädagogische und didaktische Eignung der ReligionslehrerInnen zur Folge. Der Autor plädiert im Sinne einer besseren Integration von MuslimInnen für einen staatlich geregelten und geförderten Religionsunterricht.

*Jana Kübel, Daniela Pfeffer* und *Katharina Stöbich* geben in einer Forschungsnotiz einen Einblick in den Konflikt um den geplanten Ausbau eines türkisch-islamischen Kulturzentrums des Vereins ATIB (Türkisch Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich) im 20. Wiener Gemeindebezirk.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Amghar*, Samiret/*Amel Boubekeur*/Michael Emerson (2007). *European Islam. Challenges for Public Policy and Society*, Brussels 1–13.
- Amir-Moazami*, Schirin (2007). *Politisierte Religion: Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld.
- Bader*, Veit (2007). *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam.
- Benhabib*, Seyla (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton.
- Benhabib*, Seyla (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge.
- Berghahn*, Sabine (2004). *Verfassungspolitischer Streit um ein Stück Stoff: Das Kopftuch der Lehrerin im Konflikt zwischen Grundrechtsschutz, staatlicher Neutralität in Glaubensfragen und föderaler Gesetzgebung*, in: *Femina Politica*, Vol. 1, 45–56.
- Casanova*, José (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Casanova*, José (2006). *Religion, Europe secular identities and European Integration*, in: Peter Katzenstein/Timothy Byrnes, (Hg.): *Religion in an expanding Europe*, Cambridge, 65–92.
- Cesari*, Jocelyne (2004). *When Islam Meet Democracy. Muslims in Europe and in the United States*, Basingstroke.
- Davie*, Grace (2000). *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford.
- Fetzer*, Joel S./Christopher J. Soper (2005). *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge.
- Gallala*, Imen (2006). *The Islamic Headscarf: An Example of Surmountable Conflict between Shari'a and the Fundamental Principles of Europe*, in: *European Law Journal*, Vol. 12(5), 593–612.
- Gresch*, Nora/Leila Hadj-Abdou/Sieglinde Rosenberger/Birgit Sauer (2008). *Tu felix Austria? The Headscarf and the Politics of 'Non-Issues'*, in: *Social Politics 4*: (im Erscheinen).
- Huntington*, Samuel (1996). *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York.
- Joppke*, Christian (2007). *State neutrality and Islamic headscarf laws in France and Germany*, in: *Theory and Society*, Vol. 36, 313–342.
- Kastrovano*, Riva (2002). *Der Islam auf der Suche nach „seinem Platz“ in Frankreich und Deutschland: Identitäten, Anerkennung und Demokratie*, in: *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33*, 184–206.
- Katzenstein*, Peter J./Timothy A. Byrnes (Hg.) (2006a). *Religion in an expanding Europe*, Cambridge.
- Katzenstein*, Peter J./Timothy A. Byrnes (2006b). *Transnational Religion in an Expanding Europe*, in: *Perspectives on Politics*, Vol. 4(4), 679–694.
- Kilic*, Sevgi/Sawitri Saharso/Birgit Sauer (2008). *Introduction*, in: *Social Politics 4* (im Erscheinen).
- Klausen*, Jytte (2005). *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford.
- Kofman*, Eleonore (2005). *Citizenship, Migration and the Reassertion of National Identity*, in: *Citizenship Studies*, Vol. 9(5), 453–467.
- König*, Matthias (2005). *Incorporating Muslim Migrants in Western Nation-States: A Comparison of the United Kingdom, France, and Germany*, in: *Journal of International Migration and Integration*, Vol. 6(2), 219–234.
- König*, Matthias (2007). *Europeanising the Governance of Religious Diversity: An Institutional Account of Muslim Struggles for Public Recognition*, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 33(6), 911–932.
- Koopmans*, Ruud/Paul Statham/Marco Giugni/Florence Passy (2005). *Contested citizenship, immigration and cultural diversity in Europe*, Minneapolis.
- Leggewie*, Claus (2002). *Kirche oder Sekte? Muslime in Deutschland und in den USA*, in: *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33*, 164–183.
- Massignon*, Bérengère (2007). *Islam in the European Commission's System of Regulation of Religion*, in: Aziz Al Azmeh/Effie Fokas (Hg.): *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, Cambridge/New York, 125–148.
- Modood*, Tariq/Anna Triandafyllidou/Ricard Zapata-Barrero (2006). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach*, London.
- Mourao Permoser*, Julia/Sieglinde Rosenberger (2008). *Religious citizenship versus policies of migrant integration: the case of Austria*, in: Paul Bramadat/Matthias König (Hg.): *International Migration and the Governance of Religious Diversity* (im Erscheinen).
- Nielsen*, Jorgen (2007). *The question of Euro-Islam: restriction or opportunity?*, in: Aziz Al Azmeh/Effie Fokas (Hg.): *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, Cambridge, 125–148.
- Saharso*, Sawitri (2003). *Culture, Tolerance and Gender. A Contribution from the Netherlands*, in: *The European Journal of Women's Studies*, Vol.10(1), 7–27.
- Sauer*, Birgit (2008). *Gewalt, Geschlecht, Kultur. Fallstricke aktueller Debatten um „traditionsbedingte“ Gewalt*, in: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.): *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*, Wien, 49–62.
- Schiffauer*, Werner (2007). *From Exile to Diaspora: the Development of Transnational Islam in Europe*, in: Aziz Al Azmeh/Effie Fokas (Hg.): *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, Cambridge, 68–95.
- Schmidt*, Vivien/Claudio Radaelli (2004). *Policy Change and Discourse in Europe: Conceptual and Methodological Issues*, in: *West European Politics*, Vol. 27(2), 183–210.

- Snow, David A./Robert D. Benford (1992). Master Frames and Cycles of Protest, in: Aldon D. Morris/Carol McClurg Mueller (Hg.): *Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven, 133–155.
- Willems, Ulrich/Michael Minkenberg (2002). Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33*, 13–41.
- Woodhead, Linda (2008). Secular Privilege, Religious Disadvantage, in: *The British Journal of Sociology*, Vol. 59(1), 53–58.



**24<sup>h</sup> onlinePlus**

Facultas hat's ...  
... Bücher, Bücher, Bücher. Entweder in einer der 16 Facultas-Buchhandlungen oder einfach zu jeder Tages- und Nachtzeit online aussuchen und bequem nach Hause schicken lassen.

**72 Std. Zustell-service**

[www.bookscout.at](http://www.bookscout.at)

facultas. gut zu Wissen