

Europäisierung, Religion und kollektive Identitäten – Zur kulturellen Konfliktodynamik eines sich erweiternden Europas

Einleitung

Religion - ihre Revitalisierung und Politisierung - spielt nicht nur global, sondern auch in den europäischen Gesellschaften und der Europäischen Union eine zunehmend konflikthafte Rolle. Dafür sind vor allem drei zusammenhängende Gründe verantwortlich. Erstens, nach dem Zusammenbruch des Sowjetkommunismus und der Wiedervereinigung des geteilten Europas rekonstituierte sich der umfassende strukturelle und kulturelle Pluralismus der europäischen Zivilisation – charakterisiert durch vielfältige Formen von Religion und Säkularität und deren unterschiedliche Wirkungen auf Staaten, Nationen, ethnische Gruppen und entsprechende kollektiven Identitäten. Zweitens, europäische Gesellschaften transformieren sich aufgrund wachsender internationaler Migration und Immigration in stärker multikulturell und religiös diversifizierte Gesellschaften. Drittens, die gegenwärtige Globalisierungsphase ist begleitet von einer Intensivierung interzivilisatorischer und interreligiöser Interaktionsbeziehungen, die sich in kooperativen und kompetitiven, aber auch, namentlich zwischen der islamischen und der christlich-säkularisierten Welt, in ausgeprägt konfliktbeladenen Formen vollziehen.

Infolge der Revitalisierung von Religion gerät der sich nach Osten und Südosten erweiternde europäische Integrationsprozess, motiviert durch die Vision einer gesamteuropäischen politisch-rechtlichen und sozio-ökonomischen transnationalen Ordnung sowie einer humanistisch-säkularen und christlich-ökumenischen Wertegemeinschaft und Identität, deutlich in Schwierigkeiten. Der Kern dieser Schwierigkeiten besteht nicht nur in geopolitischen, strukturellen und institutionellen Problemen der Ost- und Südosterweiterung, sondern auch in dem säkular-kulturellen europäischen Integrationsmodell, das durch die wachsenden Auswirkungen der religiösen Vielfalt und Mobilisierung innerhalb und außerhalb Europas grundlegend herausgefordert wird. Analog hierzu sind auch die vorherrschenden modernisierungs- und säkularisierungstheoretischen Ansätze in den Politik- und Sozialwissenschaften bisher schlecht gerüstet, um die kulturelle Dimension der europäischen Integration zu analysieren, zu erklären und auch politisch-strategisch zu reflektieren. Die meisten Analysen der europäischen Integration vernachlässigen immer noch den Faktor Religion und nur in jüngster Zeit entwickelt sich ein neuer Forschungszweig zu Religion und Europäisierung.

Vor diesem Hintergrund will ich im Folgenden insgesamt fünf Punkte behandeln: Erstens will ich meinen eigenen Ansatz multipler Modernitäten zu Europäisierung und Religion umreißen. Zweitens skizziere ich das Beziehungsverhältnis zwischen dem europäischen kulturellen Integrationsmodell und den verschiedenen religiös-säkularen Konfigurationen in den Gesellschaften West- und Osteuropas. Drittens gehe ich auf die europäischen und nationalstaatlichen Formen der Staatsbürgerschaft und kulturellen Integration hinsichtlich der Immigranten und ihrer Minderheitsreligionen ein. Viertens thematisiere ich den Einfluss der religiösen Divergenzen und ihrer Mobilisierung auf die intra- und interzivilisatorischen Grenzziehungen und ihre konfliktiven Folgen für den Erweiterungsprozess der Europäischen Union nach Osten und Südosten. Und fünftens schließe ich mit einer Kritik des europäischen säkular-kulturellen Integrationsmodells aus einer kosmopolitischen, säkular wie religiös pluralen, Integrationsperspektive.

1. Europäisierung, Religion und kollektive Identitäten – Ein Ansatz multipler Modernitäten

Theorien europäischer Integration betrachten Religion normalerweise nicht als einen relevanten Faktor (Jachtenfuchs/Kohler-Koch 1996, Loth/Wessels 2001, Wiener/Dietz 2004, Spohn 2006). Im Gegenteil: durch die Projizierung der modernisierungstheoretischen Säkularisierungsthese in der Analyse nationalstaatlicher Gesellschaften auf die Ebene des transnationalen europäischen Regimes setzen die Politik- und Sozialwissenschaften meistens implizit eine entstehende säkulare Form der europäischen kulturellen Integration voraus und damit, wenn überhaupt, eine europäische säkulare Identität oder Zivilreligion (kritisch: Casanova 2004, Siedentop 2001: 189-214). Angesichts der gegenwärtigen Revitalisierung von Religion entstehen allerdings jüngst neue Ansätze zur Analyse von Europäisierung und Religion – zu nennen hier namentlich die Sammelbände von Timothy Byrnes und Peter Katzenstein (2004), Krzysztof Michalski (2006), sowie Behr und Hildebrandt (2006), in denen die versammelten Autoren die Rolle der national und transnational organisierten Religion im Neuen Europa untersuchen. Der hierbei vorgestellten Analysen gehen einher mit Revisionen in den Sozial-, Kultur- und Geschichtswissenschaften, insbesondere auch in der Religionssoziologie, die unter den Stichworten der Vielfalt der europäischen Säkularisierungsmuster (Martin 1978, 2005), des europäischen säkularen Sonderwegs (Casanova 2004) und des post-säkularen Europas (Habermas 2001, Eder 2004, Delanty 2006) vorgenommen werden.

In diesem Kontext möchte ich zunächst meinen eigenen multiplen Modernitätsansatz zu Europäisierung, Religion und kollektive Identitäten umreißen. Er folgt dabei im Wesentlichen dem historisch-soziologischen und zivilisationsvergleichenden Ansatz von Shmuel Eisenstadt samt seinen weltweiten Mitstreitern (Arjomand/Tiryakian 2004, Arnason 2003, Arnason/Eisenstadt/Wittrock 2004, Giesen/Suber 2004) und soll hier in vier Postulaten umrissen werden:

1. Aus einer zivilisationsvergleichenden Perspektive ist Europa – Eisenstadt sieht vor allem Ähnlichkeiten zu Indien - durch die spezifische Form eines strukturellen und kulturellen Pluralismus gekennzeichnet (Eisenstadt 1987). Dieser Begriff meint einen zivilisatorischen Komplex mit vielfältigen politischen, ökonomischen, religiösen und kulturellen Zentren und Peripherien sowie den ihnen entsprechenden sozio-politischen Lebenswelten und religiös-kulturellen Mentalitäten und Weltanschauungen. Dies ist der historische Kern der europäischen multiplen Modernität und der Ausbildung der vielfältigen Regionen und Zeitzonen unterschiedlicher Modernisierungs- und Entwicklungsprozesse. Von besonderer Bedeutung ist dabei das griechische und römische: institutionelle, rechtliche und philosophische Erbe sowie das Christentum in seinen westlichen und östlichen Spielarten, seinen jüdischen Wurzeln und seinen Gegensätzen zum Islam. In seiner Kerngestalt ruht Europa auf den Grundlagen des Karolingischen Reichs und des lateinischen Christentums im Gegensatz zum oströmisch-byzantinischen Reich und zum Islam und seinen arabisch-türkischen Reichszentren auf, doch entwickelte es sich im Rahmen seiner vielfältigen institutionellen, religiösen und kulturellen Quellen sowie seiner geopolitischen, interzivilisatorischen und inter-religiösen Interaktionsbeziehungen und Konflikte mit sich verändernden Grenzziehungen und Identitäten (Delanty 1995, Delanty/Rumford 2005, Malmberg/Strath 2002). Der wichtigste langfristige Bedeutungswandel Europas ist dabei gekoppelt an die sich verändernden Beziehungen zwischen römisch-katholischem Christentum, griechisch-orthodoxem Christentum und Islam; dem Wandel des westlichen Christentums durch Protestantische Reformation, katholische Reform und Aufklärung; den unterschiedlichen Prozessen der Säkularisierung im Rahmen der Staatsformierung,

Nationsbildung und Demokratisierung; den damit verbundenen Gegensätzen zwischen Kirche und Staat, Klerikalismus und Antiklerikalismus oder Religion und Säkularismus; sowie der imperialen und kolonialen Expansion Europas und den verschiedenen, pluralistischen oder zentralistischen Versuchen, Europa geopolitisch zu einigen.

2. Eine besondere Bedeutung in dem Ansatz multipler Modernitäten kommt der Religion – sowohl der organisierten Religion wie der religiösen Kultur – und ihres Einflusses auf kollektive Identitäten zu. Nach Eisenstadt definieren die unterschiedlichen Hochreligionen die kulturellen Kerne von Zivilisationskomplexen und prägen trotz langfristig vonstatten gehender Säkularisierungsprozesse die Formierung kollektiver Identitäten (Eisenstadt 2003). Diese Grundannahme entspricht den jüngsten Revisionen der modernisierungstheoretischen Säkularisierungsthese in der Religionssoziologie (Casanova 1994, Martin 2005), und den neueren Entwicklungen in der Nationalismusforschung (Hastings 1997, Smith 2001), die beide die konstitutive Bedeutung von Religion für säkulare und säkularistische soziale bzw. nationale Bewegungen und kollektive Identitäten betonen. Vor dem Hintergrund der multiplen religiösen Wurzeln der europäischen Zivilisation sollte deshalb der Vorgang der Säkularisierung in Europa nicht als ein unilinear fortschreitender Evolutionsprozess von den unterschiedlichen Religionsformen hin zu einer säkularen Moderne in Form der Differenzierung von Religion und den säkularen Sphären, der Verdrängung des Religiösen durch eine säkulare Kultur oder der Privatisierung von Religion gesehen werden (Davie 2000, Hervieu-Léger 2000, Michalski 2006). Vielmehr handelt es sich um eine säkularisierende Transformation des europäischen strukturellen und kulturellen Pluralismus, ohne dessen vielfältige religiösen Grundlagen und Komponenten aufzulösen. Nach David Martin (1978, 2005) können dabei je nach dominantem Religionstyp – protestantisch, katholisch oder gemischt sowie orthodox und islamisch – unterschiedliche Säkularisierungsmuster unterschieden werden, die je nach Religionstypus durch variierende Kombinationen institutioneller, kultureller und sozialer Säkularisierungsprozesse gekennzeichnet sind. Sie haben zugleich im Rahmen unterschiedlicher nationalstaatlicher Entwicklungswege auch Einfluss auf die Zusammensetzung der religiösen und säkularen Komponenten in der Formierung nationaler wie auch ethnischer Identitäten. Und prägen – je nach Position innerhalb der europäischen Zivilisation und den interzivilisatorischen Beziehungsgeflechten – auch die Form einer europäischen Identität.

3. Im Rahmen der europäischen multiplen Modernität ist der Zusammenhang zwischen diesen unterschiedlichen Religionstypen und der Konstruktion europäischer Identitäten zugleich abhängig von den sich verändernden strukturellen und kulturellen Machthierarchien im Kontext der sich wandelnden inter-zivilisatorischen Beziehungskonstellationen und Grenzziehungen zwischen Europa und den nicht-europäischen Zivilisationen (Davis 1996, Delanty 1995, Delanty/Rumford 2005). Gerard Delanty spricht deshalb auch von Europa als einer sich wandelnden zivilisatorischen Konstellation (2006). Während des Mittelalters erfolgte die enge Verbindung von weströmisch-lateinischem Christentum und Europa vor dem Hintergrund der kontinuierlichen Expansion des Islam und islamischer Reichsbildungen auf Kosten vor allem des östlichen Christentums, aber auch unter Bedrohung des westlichen Christentums. Mit Beginn der Neuzeit verstärkte sich dieser westeuropäische, okzidentale Schwerpunkt Europas durch die *Reconquista* der Iberischen Halbinsel und die koloniale Eroberung Amerikas bei gleichzeitiger Eroberung des Byzantinischen Reichs durch das Osmanische Reich und dessen Expansion nach Südosteuropa. Zugleich resultierte aus der Protestantischen Reformation eine grundlegende Spaltung des westlichen Christentums, die Verselbständigung absolutistischer Staaten, die Konturierung nationaler Identitäten und die Entwicklung und Verschärfung von inter-religiösen und inter-nationalen Konflikten und Kriegen. Doch führten diese Konflikte zugleich auch zur Schaffung einer transnationalen und

trans-religiösen europäischen Ordnung in Gestalt des Westfälischen Systems eines europäischen Mächtegleichgewichts, das - begleitet durch die Entwicklung der trans-konfessionelle Aufklärung - diese religiösen sowie nationalen Spaltungen und Konflikte einzudämmen versuchte. Mit dem Übergang zur Moderne und dem Aufstieg Westeuropas zur Welthegeemonie wurde das niedergehende Osmanische Reich wie das sich verwestlichende Zaristische Reich zunehmend in das europäische Machtsystem miteinbezogen, expandierte die westeuropäische, transkonfessional-aufgeklärte Zivilisation nach Osten, wenn auch mit deutlichen zivilisatorischen Grenzziehungen und kulturellen Asymmetrien sowohl gegenüber dem östlichen Christentum und Osteuropa als auch dem aus Südosteuropa zurückgedrängten Islam.

4. Auf den historischen Grundlagen sich auf einer immer höheren Spirale fortsetzender religiöser und politischer Konflikte und sich verschärfender kriegerischer Auseinandersetzungen, die schließlich in die zivilisatorischen Katastrophen der beiden europäischen Weltkriege mündeten, entstand die Vision eines europäischen Weltfriedens, aber erst die Teilung Europas im Rahmen des entstehenden globalen Ost-West-Konflikts nach dem 2. Weltkrieg ermöglichte auch die Entstehung und Entwicklung des transnationalen europäischen Integrationsprojekts. Im verbreiteten Selbstverständnis handelte es sich um ein rein säkulares Integrationsprojekt, das sich auf der Grundlage der kumulativen Schaffung transnationaler, ökonomischer, politischer und rechtlicher Klammern zwischen den europäischen Mitgliedsstaaten zu einer transnationalen Europäischen Union ständig vertiefte und erweiterte. Doch die anfängliche Eingrenzung auf Westeuropa verdeckte zugleich die spezifisch westeuropäisch-kulturellen: die christlichen wie aufgeklärten Grundlage der sich entwickelnden transnationalen Europäischen Gemeinschaft. Dabei waren die Unterschiede zwischen den katholischen und protestantischen wie konfessionell gemischten Ländern durchaus sichtbar, doch verringerten sich ihre Gegensätze in der Frontstellung gegenüber dem atheistischen Sowjetkommunismus und traten die externen Grenzziehungen zwischen westlichem Christentum und östlichem Christentum sowie orientalischem Islam deutlich in den Hintergrund. Mit dem Zusammenbruch des Sowjetkommunismus, der dadurch in Gang kommende Osterweiterung der Europäischen Union und der sich intensivierenden Globalisierungsprozesse veränderten sich freilich diese zivilisatorischen Grenzziehungen erneut: die westeuropäischen, christlich-säkularisierten Gesellschaften und das auf ihnen aufruhende europäische Integrationsprojekt sind nun konfrontiert mit der Revitalisierung von Religion und Nationalismus in Osteuropa sowie der Mobilisierung und Politisierung von Religion in den islamischen Gesellschaften (Axtmann 1999, Delanty 2006). Diese kulturell-religiösen Asymmetrien stellen – so meine Hauptthese – den allgemeinen Kern der kulturellen Konfliktdynamik der Erweiterung des europäischen Integrationsprojekts nach Osten und Südosten dar.

2. Europäische multiple Modernität, Religion und transnationale kulturelle Integration

Der erste hauptsächliche Grund für die wachsende Bedeutung von Religion für den europäischen Integrationsprozess und das damit verbundene europäische kulturelle Integrationsmodell besteht in der seit dem Zusammenbruch des Kommunismus vonstattengehenden Wiederherstellung des gesamteuropäischen strukturellen und kulturellen Pluralismus und damit der religiösen Mannigfaltigkeit der europäischen Zivilisation. Der Entwicklungsprozess der europäischen Integration gründete sich zunächst hauptsächlich auf der Formierung transnationaler ökonomischer, politischer und rechtlicher Institutionen und Politiken, während die Frage der europäischen kulturellen Integration und die Bildung einer europäischen Identität als Identifikation mit der europäischen Ordnung für lange Zeit eher

implizit oder latent blieb (Kohli 2000, Shore 2000, Viehoff/Segers 1998). Die kulturellen Grundlagen der europäischen Integration waren wohl ursprünglich katholische, katholisch-laizistische und katholisch-protestantisch gemischte Länder wie auch sozialkatholische und christlich-demokratische Politiker und Intellektuelle. Doch wenn sich die Frage einer europäischen Identität als Reaktion auf das sichtbar werdende europäische Legitimationsdefizit stellte, wurde sie hauptsächlich in säkularen, politisch-legalen wie sozio-ökonomischen und nicht in kulturellen oder religiösen Konzepten zu beantworten versucht. Dies veränderte sich erst mit der Konfrontation der westeuropäisch definierten EU durch die neuen Mitgliedstaaten im Osten, mit ihren unterschiedlichen Religionsformen, geringeren Säkularisierungsgraden und ausgeprägten Formen von religiösem Nationalismus. Dazu kommt die Frage der eventuellen Inkorporation der Türkei mit einem wohl säkularen staatlichen Regime doch einer zunehmenden islamischen Mobilisierung der türkischen Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund traf und trifft der Versuch, ein gesamteuropäisch kulturell-integratives Modell für die vielfältigen: religiösen, spirituellen, kulturellen und säkularen Quellen einer europäischen Identität in Form der Präambel des europäischen Verfassungsvertrags zu formulieren, auf grundsätzliche Schwierigkeiten. Sie bestehen vor allem darin, die humanistisch-säkularen und westlich-christlichen Wertegrundlagen des kulturell-integrativen Modells auf die neuen ostmittel- und südosteuropäischen Mitgliedstaaten und Beitrittskandidaten mit ihren unterschiedlichen katholischen, christlich-orthodoxen und islamischen Traditionen zu übertragen.

Das existierende europäische kulturelle Integrationsmodell entstand als ein transnationaler, institutioneller und legaler Rahmen zur Integration der religiösen und säkularen Vielfalt Westeuropas. Als ein Teilstück des Mehrebenenregimes der Europäischen Union formuliert es einerseits auf der europäischen Ebene die allgemeinen Prinzipien der menschlichen, kulturellen und religiösen Rechte im Einklang mit den nationalen Verfassungen der Mitgliedstaaten und überlässt es andererseits den jeweiligen Mitgliedstaaten, diese Prinzipien nach Maßgabe ihrer eigenen rechtlichen, kulturellen und religiösen Traditionen zu handhaben. Auf der europäischen Ebene umfassen diese Grundprinzipien im Wesentlichen die Werte der religiösen Freiheit, der Unionsneutralität gegenüber unterschiedlichen Weltanschauungen, der Toleranz gegenüber den unterschiedlichen religiösen und säkularen Wertorientierungen ebenso wie der Gleichbehandlung religiöser Gemeinschaften. In ihrem Kern sind diese Prinzipien durch ein sowohl humanistisch-säkulares als auch religiös-ökumenisches Wertesystem motiviert, das die für die europäischen Säkularisierungswege so charakteristischen religiös-konfessionellen, klerikal-antiklerikalen oder religiös-säkularistischen Gegensätze zu überbrücken versucht. Auf den verschiedenen nationalen Ebenen werden allerdings zugleich die jeweiligen rechtlichen, kulturellen und religiösen Traditionen der einzelnen Mitgliedstaaten durch den kulturellen Integrationsrahmen der EU im Wesentlichen respektiert. Entsprechend gibt es einen weiten rechtlich-institutionellen Spielraum für die nationalen Formen kultureller Integration und religiöser Governanz, d.h. für die jeweilig eingespielten nationalen Beziehungsverhältnisse zwischen Staat und Kirche(n), zwischen Kirche(n) und anderen religiösen Gemeinschaften sowie zwischen den religiösen und säkularen gesellschaftlichen Sphären (Koenig 2006).

Die institutionellen und kulturellen Grundlagen dieses europäischen kulturell-religiösen Integrationsmodells basieren im Kern auf den konvergierenden Trends in den Staats-Kirche(n)-Beziehungen im Kontext der historisch unterschiedlichen Religionsstrukturen und Säkularisierungsprozesse in den westeuropäischen Mitgliedstaaten der europäischen Gemeinschaft bzw. Europäischen Union. In institutioneller Hinsicht gibt es dabei in Westeuropa vor allem drei Typen der Staats-Kirche(n) Beziehungen: (i) die strikte Trennung zwischen Staat und Kirche; (ii) die Kooperation zwischen beiden; und (iii) die mehr oder

weniger große Bewahrung einer Staatskirche. Diese drei institutionellen Arrangement in der Gegenwart sind das historische Ergebnis deutlich unterschiedener Säkularisierungsmuster: Mit jeweiligen Variationen ist die Tendenz zu einer strikten Trennung zwischen Staat und Kirche vor allem für katholische Länder kennzeichnend; das korporative Staat-Kirchen-Modell vor allem für protestantisch-katholisch gemischte Länder charakteristisch; und die staatskirchliche Tradition für protestantische Länder typisch—allerdings eingeschränkt durch unterschiedliche Grade von protestantischem Pluralismus und staatskirchlicher Disetablierung (Koenig 2004, Robbers 2003). Diese drei institutionellen Arrangements in der Gegenwart sind eingebettet in historisch sich deutlich unterscheidende Säkularisierungsmuster (Martin 1978, 2005, Spohn 2003a): (i) Die Tendenz zu einer strikten Trennung zwischen Staat und Kirche ist mit Variationen vor allem für katholische Länder wie Frankreich, Spanien, Portugal oder Italien mit einer starken anti-klerikal-säkularistischen Gegenbewegung gegen die überkommene sehr enge Verbindung von *ancien régime* und katholischer Kirche kennzeichnend. (ii) Die kooperative Tendenz ist vor allem für protestantisch-katholisch gemischte Länder wie Deutschland, die Niederlande oder die Schweiz charakteristisch, in denen die Konflikte zwischen Protestantismus und Katholizismus wie auch zwischen Klerikalismus und Antiklerikalismus schließlich in einer korporativen Kooperation mit dem Staat resultierten. Und (iii) staatskirchliche Traditionen blieben erhalten in protestantisch dominierten Ländern wie in Großbritannien und Skandinavien, dabei allerdings eingeschränkt durch unterschiedliche Grade von religiösem Pluralismus und staatskirchlicher Disetablierung. Trotz dieser historisch erheblich unterschiedenen Pfade und Traditionen der Religionsentwicklung, Säkularisierung und Staat-Kirche(n)-Beziehungen zeigen sich doch deutliche institutionelle Konvergenzen durch kulturelle Säkularisierung, die abnehmende Bedeutung von Kirche und Religion, die Überwindung der klerikal-antiklerikalen und religiös-säkularistischen Konflikte sowie das ökumenische *rapprochement* zwischen den verschiedenen Religionen, ihrer staatlichen Loyalität sowie der staatlichen Unterstützung von Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Diese konvergierenden Tendenzen übersetzen sich auch in die Definition des Modells kultureller Integration und religiöser Regulierung auf der Ebene der europäischen Rechtsordnung.

Das europäische Dach kulturell-religiöser Integration erweist allerdings seine westeuropäisch römisch-christliche und säkular-humanistische Provenienz, wenn es nun im Rahmen der Osterweiterung der Europäischen Union mit divergierenden Religionsformen und Säkularisierungsmustern sowie ihren Folgewirkungen auf kollektive Identitäten in den neuen östlichen Mitgliedstaaten und Beitrittskandidaten konfrontiert ist (Pollack 1998, Spohn 1998, 2003b). Insbesondere handelt es sich dabei um den ostmitteleuropäischen Katholizismus, die südosteuropäische christliche Orthodoxie sowie den nahöstlichen Islam. Alle durch diese Religionsformen charakterisierten Länder kennzeichnen trotz aller Unterschiede im einzelnen einen begrenzten Säkularisierungsgrad, eine deutliche Wiederkehr von Religion sowie ein enges Band von Religion und nationaler Identität. Im ostmitteleuropäischen Katholizismus – der spektakulärste Fall ist Polen (Spohn 2003b) – gibt es wohl eine institutionelle Trennung von Staat und Kirche, doch zugleich ist vor dem Hintergrund einer engen organischen Beziehung zum Nationalismus ein großer Einfluss der katholischen Kirche auf nationale Politik und Kultur charakteristisch, und wird eine deutlich privilegierte Stellung gegenüber anderen Religionsformen und Weltanschauungen eingeräumt. Auch in den südosteuropäischen christlich-orthodoxen Ländern gab es historisch ein eher noch engeres cäsaro-papistisches Verhältnis zwischen Staat und Kirche; entwickelte sich ebenfalls vor dem Hintergrund ihrer historisch peripheren Position gegenüber den westlichen wie östlichen Imperien eine deutliche Verbindung mit dem peripheren Nationalismus; und zeigt sich dies gegenwärtig in einer deutlichen Privilegierung der christlichen Orthodoxie gegenüber anderen Religionsformen und Weltanschauungen. Und schließlich war wohl in der Türkei als dem

wichtigsten nicht-christlichen, islamischen Beitrittskandidat der Islam durch die kemalistische Revolution als traditionell religiös-rechtliches Zentrum des Osmanischen Reichs disetabliert worden und wurde stattdessen nach dem Modell der Französischen Revolution ein laizistischer Staat mit regulierender Kontrolle des privatisierten Islam errichtet; doch ist dieser Staats säkularismus infolge der sich vertiefenden Demokratisierung des türkischen Staatswesens nun zunehmend mit einer wachsenden Mobilisierung islamischer sozialer Bewegungen und politischer Parteien konfrontiert (Yuvaz 2004, Zürcher 2004).

Im Ergebnis ist das europäische Mehrebenen-Modell kultureller und religiöser Integration im Kontext des wiederhergestellten strukturellen und kulturellen Pluralismus der europäischen Zivilisation und der östlichen Erweiterung des europäischen Integrationsprojekts durch eine zentrale religiöse und kulturelle Asymmetrie herausgefordert. Das ursprünglich westeuropäische kulturelle Integrationsmodell auf der Grundlage des römisch-lateinischen Christentums und hoch säkularisierter Gesellschaften steht in einem ausgesprochenen Konflikt zu den stärker religiösen und weniger säkularisierten osteuropäischen Gesellschaften und ihren jeweilig nationalen Formen kultureller Integration und religiöser Regulierung. Die Osterweiterungspolitik der Europäischen Union hat in einem gewissen Ausmaß erfolgreich die westeuropäischen Standards von religiöser Freiheit, Staatsneutralität und religiös/säkularer Gleichheit auch den neuen Mitgliedsstaaten aufgezwungen. Ebenso hat die privilegierte Rolle der jeweiligen christlichen Kirchen in den meisten postkommunistischen Ländern einen neuen, wenn auch begrenzten, kulturellen Säkularisierungsschub ausgelöst. Beide Tendenzen scheinen ein Zeichen für eine konvergierende Entwicklung in Richtung auf das europäische Modell kultureller und religiöser Integration zu sein. Allerdings erlaubt das Mehrebenenmodell europäischer Integration aber auch die Bewahrung traditionell-nationaler Formen kultureller und religiöser Integration bzw. Segregation und Diskriminierung in den neuen östlichen Mitgliedsstaaten und Beitrittskandidaten, die nun umgekehrt einen limitierenden Effekt auf das christlich-ökumenisch und humanistisch-säkular definierte kulturelle Integrationsmodell der Europäischen Union ausüben. Und dazuhin könnte der wachsende Einfluss der neuen katholischen und orthodoxen Beitrittsländer in den Beitrittsverhandlungen mit der Türkei die humanistisch-säkularen Brücken zu dem laizistischen staatlichen Regime schwächen und zugleich den europäisch christlichen Kern gegenüber den Tendenzen islamischer Mobilisierung und Pluralisierung in eine stärkere Konfliktlage bringen.

3. Europäisierung, ethnische Minderheiten und religiöse Vielfalt

Ein zweiter Hauptfaktor für die wachsende Bedeutung von Religion für den europäischen Integrationsprozess stellt die Veränderung des strukturellen und kulturellen Pluralismus der europäischen Zivilisation durch den zunehmenden Einfluss der internationalen Migration und Immigration auf die europäischen Gesellschaften dar. Das Gewicht ethnischer Minderheiten mit verschiedenen religiösen und zivilisatorischen Traditionen und Identitäten ist stark gewachsen, trägt zu einer deutlichen Transformation der ethnischen Zusammensetzung europäischer Gesellschaften bei und verändert damit auch die Landschaft europäischer Religion (Spohn/Triandafyllidou 2003). Von besonderer Bedeutung ist hier die wachsende Anzahl von Muslimen aus islamischen Ländern – die Gesamtzahl beträgt derzeit mehr als 15 Mio. (Bade 2007, Esposito/Burgat 2004, Hoerder 2002, Madood/Werbner 2001, Shadid/Koenigsveld 2001, Tibi 2002) -, aber auch von Mitgliedern anderer Weltreligionen wie Buddhismus und Hinduismus sowie die wachsende Anhängerschaft des evangelikalen Protestantismus sowie der neuen Religionen (Bade 2007, Koslowski 2000, Madeley/Zsolt 2001). Bis zum europäischen Umbruch in den Jahren 1989/91 war die

Einwanderungsbewegung in einer Parallele zu den europäischen Zentrum/Peripherie-Relationen vornehmlich ein Phänomen der west- und nordeuropäischen Gesellschaften. Doch danach machte die wachsende Immigration auch in die süd- und ostmitteleuropäischen Ländern die ethnische und religiöse Diversifikation zu einer gesamteuropäischen Tendenz. Infolgedessen sind auch die Formen kultureller Integration und religiöser Governanz sowohl auf der nationalen als auch der europäischen Ebene mit zunehmend veränderten religiösen Rahmenbedingungen konfrontiert.

Die Formen kultureller Integration nicht-christlicher Religionen in europäischen Gesellschaften sind eng verknüpft mit zwei zentralen sozialen Institutionen auf nationaler Ebene: den Regimes religiöser Governanz und den rechtlichen Formen von Staatsbürgerschaft für Immigranten. Durch den Prozess der Europäisierung sind diese beiden nationalen Rahmeninstitutionen zugleich zunehmend beeinflusst durch die auf der europäischen Ebene entstehenden Formen europäischer religiöser Governanz, europäischer Immigrationspolitik sowie europäischer Bürgerrechte (Koenig 2003, 2006). Was zunächst die nationalen Regimes religiöser Governanz betrifft, so entstanden diese wie angedeutet primär aus der Notwendigkeit, die religiös-säkularistischen Spaltungen und Konflikte zwischen den jeweils herrschenden Religionsformen und dem säkularen Nationalstaat zu regulieren (Robbers 1995, Madeley/Zsolt 2003) und sind nun zunehmend durch die Prozesse religiöser Diversifizierung herausgefordert. Die institutionell-rechtliche Tendenz auf den nationalen Ebenen ist hier, die nicht-christlichen Religionsformen in die rechtlich-moralischen Grundprinzipien der religiösen Freiheit, religiösen Toleranz, Staatsneutralität und rechtlichen Gleichstellung zu integrieren. Diese institutionell-rechtliche Tendenz auf den nationalen Ebenen wird auch durch das kulturelle Integrationsmodell auf der europäischen Ebene unterstützt. Doch zugleich ist die gleichberechtigte Anerkennung nicht-christlicher Religionen in den europäisch christlich dominierten Gesellschaften in der Praxis nach wie vor deutlich eingeschränkt, und gegen diese faktischen Diskriminierungen auf nationaler Ebene wird von europäischer Seite aus im Rahmen des europäischen Mehrebenensystems auf der Grundlage des Subsidiaritätsprinzips nur selten interveniert.

Zum andern sind auch die Formen kultureller Integration nicht-christlicher Religionen vor allem mit den verschiedenen nationalen Inkorporationsweisen von Immigranten und entsprechenden Staatsbürgerrechten für ethnische Minderheiten verknüpft und weniger mit den nur in Umrissen sichtbaren europäischen Unionsrechten für Immigranten (Eder/Giesen 2002, Koenig 2006, Soysal 1994). Auf den verschiedenen nationalen Ebenen sind gegenwärtig, wenn auch wiederum im Rahmen einer deutlichen Ungleichzeitigkeit zwischen West- und Osteuropa, zwei allgemeine Tendenzen sichtbar. Einerseits hat sich eine zunehmend restriktive Einwanderungspolitik entwickelt, die versucht, die Gesamtzahl von Immigranten so weit wie möglich zu begrenzen und zugleich die vorhandenen ethnischen Minderheiten stärker in die existierenden nationalen Institutionen der zivilen, politischen und sozialen Bürgerrechte zu integrieren. Dieses sog. Marshallsche Bürgerrechtsmodell abstrahiert freilich von den mannigfaltigen kulturellen und religiösen Traditionen und Lebenswelten der Immigrationsminderheiten, und diese Abstraktion gründet im Kern auf einer säkularen Konzeption von Integration (Kymlicka 1995). Andererseits führt die wachsende Präsenz und öffentliche Artikulation von Minderheitsreligionen, insbesondere des Islam, zu einer wachsenden Herausforderung dieses säkularen Integrationsmodells hinsichtlich des rechtlichen Status von Minderheitsreligionen. Die allgemeine Tendenz ist dabei, den Minderheitsreligionen größere kulturelle Entfaltungsmöglichkeiten zuzugestehen, aber damit auch die vorherrschenden institutionellen Beziehungen zwischen Nationalstaat und Mehrheitsreligionen zu oktroyieren—ein guter Indikator hierfür sind etwa die unterschiedlichen politisch-rechtlichen Umgangsweisen mit dem Kopftuch muslimischer

Frauen (Al-Azmeh/Fokas 2007, Göle/Amman 2005). Die nur in vagen Umrissen entstehenden Komponenten europäischer Bürgerrechte (Eder/Giesen 2002, Soysal 1994) fußen auf diesen konvergierenden Tendenzen nationaler Regimes von Bürgerrechten und kultureller Integration, ohne dabei in nationale Einwanderungs- und Integrationspolitiken zu intervenieren. Innerhalb dieser Grenzen versucht allerdings die europäische Bürgerrechtspolitik ethnische Minderheitsrechte gegen partikularistische nationale Traditionen der Mitgliedstaaten zu stärken und damit auch die kulturellen und religiösen Rechte der ethnischen Minderheiten gegen die dominanten säkular-religiösen nationalstaatlichen Regimes.

Im Rahmen des sich erweiternden Europas ist offenkundig, dass das europäische Mehrebenenmodell kultureller Integration insbesondere hinsichtlich der Integration von ethnischen und religiösen Minderheiten vor zentralen Herausforderungen steht, und zwar nicht nur in den alten westeuropäischen Mitgliedstaaten, sondern noch mehr in den neuen ostmittel- und südosteuropäischen Mitgliedstaaten und Beitrittskandidaten und ihren andersartigen Regimes von Bürgerrechten und religiöser Governanz (Kymlicka/Opalski 2001). In Westeuropa als der ursprünglichen Grundlage des europäischen kulturellen Integrationsmodells können drei Haupttypen nationaler Bürgerrechtsregime im Verhältnis zum vorherrschenden Religionstypus unterschieden werden (Koenig 2004). Protestantische Länder favorisieren im Rahmen von unterschiedlichen Graden an staatskirchlicher Etablierung und religiösem Pluralismus ein Modell multikultureller Bürgerrechte—so Großbritannien und die skandinavischen Länder. Katholische Länder mit unterschiedlichen Trennungsgraden von Staat und Kirche, aber einer privilegierten Position der katholischen Mehrheitskirche neigen zu einer hierarchischen Unterordnung anderer Religionen—so in den meisten romanisch-lateinischen Ländern. Die meisten konfessionell gemischten Länder mit einem Dualismus von protestantischer und katholischer Kirche kennzeichnet eine korporatistisch-hierarchische Integration anderer Religionen—so in den Niederlanden, der Schweiz und Deutschland. In all diesen westeuropäischen Fällen existieren weiterhin Spannungen und Konflikte zwischen dem europäischen Modell kultureller Integration und den weit verbreiteten hierarchischen Beziehungen zwischen Mehrheits- und Minderheitsreligionen in den verschiedenen Nationalstaaten.

Im Gegensatz zu Westeuropa sind die Regime von Bürgerrechten und religiöser Governanz in Osteuropa immer noch geprägt von der langen historischen peripheren Abhängigkeit und dem dadurch vorherrschenden organischen, häufig religiösen Nationalismus. Das weit verbreitete historische Erbe besteht in der intimen Verbindung zwischen Mehrheitsreligion und Mehrheitsnation und der dadurch bedingten Diskriminierung historischer: ethnischer wie religiöser Minderheiten (Spohn 1998, 2003). Auf dieser historischen Grundlage wird auch die rasch wachsende Einwanderung von Migrationsethnien mit weit verbreiteter Furcht vor nationaler Desintegration und religiöser Entfremdung begegnet. Entsprechend waren und sind die Spannungen und Konflikte mit dem durch die Osterweiterung exportierten westeuropäischen Modell kultureller Integration ausgesprochen hoch. Einerseits versuchte die Europäische Union mittels der Beitrittsverhandlungen die traditionellen ethnischen Konfliktlinien zu schwächen und die Institutionalisierung von Bürgerrechten sowohl für die historischen wie migratorischen Minderheiten zu stärken und die Institutionalisierung von Bürgerrechten für die überkommenen wie neuen Immigrationsminderheiten zu stärken (Grabbe 2005). Andererseits akzeptierte die Europäische Union im Rahmen der europäischen Mehrebenenordnung, wenn auch mit Unbehagen, die nationalen Regime von Bürgerrechten und Staat-Kirche(n)-Beziehungen. Je nach dominanter Religion können dabei vier Haupttypen unterschieden werden (Opalski/Kymlicka 2001): Die wenigen protestantisch-baltischen Länder wurden gedrängt, die russische und gleichzeitig orthodoxe, allerdings

vormals herrschende, ethnische Minderheit durch Veränderung der institutionalisierten Sprachbarrieren besser zu integrieren. Die zahlreichen katholischen Länder folgen, wenn auch langsam und zögerlich, einer weniger diskriminierenden Behandlung ethnischer und religiöser Minderheiten. Die wenigen orthodoxen Länder mit noch stärkeren Banden zwischen Staat, Mehrheitsnation und Mehrheitsreligion sind noch zögerlicher. Und in der Türkei geht das säkulare Regime mit staatlicher Regulierung einer mehrheitlich-islamischen Gesellschaft einher mit der Diskriminierung von ethnisch-religiösen Minderheiten durch den Mehrheitsnationalismus sowie der bevorzugten Behandlung des Mehrheitsislam gegenüber anderen, insbesondere christlichen Minderheitsreligionen. In allen vier Fällen besteht so eine markante Asymmetrie zu dem (west)europäischen Modell kultureller Integration.

4. Europäische Erweiterung, Religion und Zivilisationsgrenzen

Der dritte Hauptgrund für die wachsende Bedeutung von Religion für den europäischen Integrationsprozess bildet der gegenwärtige Wandel des strukturellen und kulturellen Pluralismus der europäischen Zivilisation durch die Osterweiterung der Europäischen Union (Berezin/sShain 2003, Eder/Spohn 2005, Ichijo/Spohn 2005, Mair/Zielonka 2002, Zielonka 2001, Schimmelfennig/Sedelmeier 2005). Die Osterweiterung entwickelte sich nach dem Zusammenbruch des Kommunismus mit dem Ziel, das gesamte Europa durch die Inkorporation der osteuropäischen postkommunistischen Länder wiederherzustellen und dadurch die territorial-politische Gestalt der Europäischen Union zum Abschluss zu bringen. Zugleich verbanden sich damit aber auch kontroverse Grundfragen über die Definition Europas, der europäischen Identität sowie der Grenzziehung Europas. Diese kontroversen Grundfragen drehen sich im Kern um das Beziehungsverhältnis zwischen der europäischen Zivilisation und dem europäischen Integrationsprojekt (Delanty 2006). So ist es auf der einen Seite auf der Grundlage der historischen, institutionellen und kulturellen Grundlagen Europas möglich, einen geographisch umschriebenen europäischen Kulturraum zu umreißen, der zugleich auch die territorialen Grenzen einer politisch legitimen europäischen Integrationsordnung definiert (Jordan 1988, Delanty 1995, 2005). Auf der anderen Seite hängt es von den aktuellen geopolitischen Machtbeziehungen zwischen den Mitgliedstaaten der Europäischen Union, den Nicht-Mitgliedstaaten und den Staaten der angrenzenden Zivilisationen ab, ob und in welchem Ausmaß eine Kongruenz zwischen der europäischen Zivilisation als eines geographischen Kulturraums und der europäischen Integration als einer transnationalen Rahmenordnung erreicht werden kann. So zählt etwa Russland, obwohl es partiell dem kulturell definierten „europäischen Haus“ angehört nicht als potentielles Mitglied der Europäischen Union, da es den Kern eines eigenständigen Eurasischen Imperiums bildet. Demgegenüber gelten alle peripheren Länder innerhalb des europäischen Kulturraums der ehemaligen Sowjetunion von der Ukraine bis zu Armenien und Aserbeidschan als potentielle Beitrittskandidaten der Europäischen Union. Ebenso wird die Türkei, obwohl es im Kern zu einer nicht-europäischen Zivilisation zählt, zumindest im Prinzip auf den Grundlagen ihrer europäisch-säkularen Selbstdefinition als ein legitimes zukünftiges Mitglied angesehen. Doch erodiert gegenwärtig aufgrund der zunehmenden Wahrnehmung der Türkei als eines islamischen Landes diese Legitimationsgrundlage und führt wie im Falle der nordafrikanischen islamischen Länder auch zu einem kulturell-religiös begründeten Ausschluss aus einer europäischen Integrationsperspektive.

In diesem geo-politischen und inter-zivilisatorischen Kontext und Horizont erfolgte die aktuelle Osterweiterung der Europäischen Union in Form zunächst von acht ostmitteleuropäischen und zwei südeuropäischen Ländern, inkorporierte dann mit Rumänien und Bulgarien zwei weitere südosteuropäische Ländern und wird möglicherweise nach und

nach auch die Balkanstaaten miteinbeziehen. Demgegenüber ist der Beitritt der Türkei seit der Ablehnung des europäischen Verfassungsvertrags durch zwei Kernmitgliedstaaten—trotz der Eröffnung der Beitrittsverhandlungen—zunehmend umstritten. Die sich öffnende Alternative ist der Status einer „privilegierten Nachbarschaft“, der besondere Präferenzen einschließt, aber keine volle Mitgliedschaft mit entsprechenden Rechten und Pflichten. Dieser assoziierte Nachbarschaftsstatus zeichnet sich für Nichtmitgliedstaaten wie die Ukraine und einige kaukasische Länder im Rahmen der jüngst ins Gespräch gebrachten Osteuropäischen Union in einer Parallele zur geplanten Mittelmeerunion mit den nordafrikanischen Ländern ab, aber er kann eines Tages auch auf die Türkei zutreffen, falls die Beitrittsverhandlungen scheitern sollten (Verheugen 2005). Vor dem Hintergrund des gegenwärtigen geopolitischen Szenarios ist es wahrscheinlich, dass die Ost- und Südosterweiterung der Europäischen Union nur Teile und nicht das Gesamt der europäischen Zivilisation umfassen wird und stattdessen die Europäische Union möglicherweise als Kerneuropa innerhalb eines Europäischen Commonwealth fungieren wird.

Die Gründe für diese engere Definition eines erweiterten Europas sind politisch-ökonomisch, rechtlich-administrativ und gleichermaßen kulturell wie religiös. Die Europäische Union und ihre Repräsentanten haben in der Verhandlung und Durchführung der Osterweiterung auf der Grundlage der Kopenhagener Kriterien vor allem politische, rechtliche, ökonomische und administrative Kriterien für die Akzeptanz der EU-Mitgliedschaft zugrundegelegt. Im Kern hing der Beitritt ab von der vierfachen Garantie einer stabilen demokratischen Regimeform unter Einschluss des Minderheitenschutzes, einer funktionsfähigen Marktwirtschaft, einer administrativen Implementationskapazität sowie der Fähigkeit, die durch den *aquis communautaire* auferlegten Pflichtenkatalog zu erfüllen (Mair/Zielonka 2002, Schimmelfennig/Sedelmeier 2003, Zielonka 2001). Umgekehrt verlangt die Osterweiterung die Anpassung der EU-Institutionen an eine beträchtliche ausgeweitete Zahl an Mitgliedstaaten (Beichelt 2004) – eine Konsequenz, die nach langen Widerständen gegen eine neue europäische Verfassung nun auch in Form des Lissabonner Vertrags gezogen wurde und aller Voraussicht nach auch von allen Mitgliedstaaten ratifiziert werden wird. Alle diese Kriterien sind *prima facie* säkulare Kriterien, doch unterliegen ihnen, wie ich zu zeigen versuchte, ebenso kulturelle wie religiöse Kriterien für die Definition Europas, seiner Grenzen und den daraus erwachsenden Legitimitätsgrundlagen für eine Mitgliedschaft. So kann man nicht übersehen, dass die bisher vollzogene Osterweiterung hauptsächlich ostmitteleuropäische Länder innerhalb der römisch-christlichen Sphäre umfasst, darüber hinaus zusätzlich zu Griechenland einige wenige christlich-orthodoxe Länder einschließt, während die Inkorporation weiterer orthodoxer Länder wie auch der islamischen Türkei zunehmend umstritten ist (Byrnes 2001, Byrnes/Katzenstein 2004, Siedentop 2000, Verheugen 2005). Dies offenbart, dass die historische Kerndefinition Europas als einer lateinisch-christlichen Zivilisation sehr wohl ausschlaggebend ist; dass ihre Beziehung zum griechisch-orthodoxen Christentum nach wie vor problematisch ist; und dass die gegensätzlich-konfliktvolle Beziehung zur islamischen Zivilisation eine neue Wirksamkeit entfaltet.

Es sind vor allem drei intra- und inter-zivilisatorische Bruchlinien, die in der Erweiterung des transnationalen europäischen Regimes und seines kulturellen Integrationsrahmens nach Osten im Kontext der gegenwärtig sich intensivierenden Globalisierungsprozesse am Werk sind: Erstens verlieren unter dem wachsenden Druck, eine europäische Identität nicht nur in einer säkularen, sondern auch in einer kulturellen Bedeutung zu definieren und durch ein europäisches kulturelles Integrationsmodell zu untermauern, vor allem zwei religiös-kulturelle Bruchlinien innerhalb des westlichen Christentums an Gewicht. Einerseits wird die Tendenz stärker, die konfessionelle Trennung zwischen Katholizismus und Protestantismus zu überbrücken. Auf beiden Seiten sind vermehrte Bemühungen sowohl auf der nationalen wie

transnationalen Ebene sichtbar, die traditionellen theologischen, symbolischen und rituellen Trennungslinien ökumenisch zu überschreiten oder zu relativieren. Andererseits verlieren sich auch die traditionell scharfen Gegensätze zwischen Klerikalismus und Antiklerikalismus, Religion und säkularer Aufklärung, Glauben und Rationalität. Im Rahmen der Osterweiterung der Europäischen Union haben diese westeuropäischen Formen der ökumenischen Annäherung zwischen beiden Konfessionen sowie zwischen Religion und Säkularität auch einen Einfluss auf die ostmitteleuropäischen stärker traditionalistischen Formen von Katholizismus und Protestantismus sowie ihrer Frontstellung gegenüber post-kommunistischen Formen der Säkularität.

Zweitens ist jedoch eine parallele Überbrückung der Bruchlinien zwischen westlichem und östlichem Christentum im Rahmen der Osterweiterung deutlich ambivalenter. Die traditionellen und durch die Aufklärung verstärkten Überlegenheitsgefühle des westlichen Christentums machen sich nach wie vor bemerkbar. In der Neuzeit wurde das orthodoxe Christentum nicht nur als abweichend-inferiore, sondern auch als eine weniger aufgeklärte und stärker autoritär orientierte Form des christlichen Glaubens angesehen (Neumann 1998, Wolff 1994, 2001). Diese Vorstellung erneuerte sich während der kommunistischen Periode im Angesicht des häufigen Arrangements zwischen den kommunistisch-säkularen Regimes und den orthodoxen Kirchen im Kontrast zum namentlich katholischen Widerstand gegen die sowjetkommunistische Herrschaft. In der postkommunistischen Gegenwart wird nun Osteuropa als ein weitgehend säkularisierter Raum gesehen, verbunden mit dem Auftrag einer katholischen wie protestantischen Rechristianisierung. Umgekehrt versuchen die wieder selbständigen orthodoxen Kirchen, sich erneut in der caesaro-papistischen Tradition als Staatskirchen zu reetablieren und die missionarischen Bemühungen der katholischen wie protestantischen Evangelisierung gesetzlich zu unterbinden. Entsprechend wird deshalb auch häufig die europäische Osterweiterung überwiegend als imperialistische Expansion des westlichen Christentums sowie des materialistischen Säkularismus wahrgenommen. Zugleich gibt es allerdings auch im Einklang mit der Erweiterung des westeuropäischen kulturellen Integrationsmodells gegenläufige Bestrebungen, die traditionellen Gegensätze zwischen westlichem Christentum, dem postkommunistischen Säkularismus und der Wiederbelebung der christlichen Orthodoxie auf stärker kooperativ-ökumenischen Wegen zu überbrücken.

Drittens, der kombinierte Effekt sowohl des ökumenischen *rapprochements* zwischen Katholizismus und Protestantismus als auch der ambivalenten Annäherung von westlichem und östlichem Christentum besteht darin, die interzivilisatorische Bruchlinie zwischen Christentum und Islam zu vertiefen und damit auch die Ambivalenzen gegenüber der Aufnahme der Türkei in die Europäische Union zu verstärken (Yulvaz 2004, Zürcher/Linden 2004). So führen einerseits die kooperativ-ökumenischen Beziehungen zwischen den westlich-christlichen Kirchen und dem Staat als auch die wachsenden Konflikte mit dem politischen Islam und den Ansprüchen der muslimischen Einwanderer zu zunehmend negativen Einstellungen gegenüber dem Beitritt der Türkei. Andererseits wird auch die Revitalisierung des östlichen Christentums und dessen Einwirkung auf die Formen eines religiösen Nationalismus in den postkommunistischen Ländern Ost- und Südosteuropas von einem Wiederaufleben der traditionell anti-islamischen und anti-türkischen Haltungen begleitet. Umgekehrt zeigt sich auch in der Türkei eine Abschwächung der durch die säkularistischen wie religiös-reformerischen Strömungen unterstützten positiven Einstellungen gegenüber einem EU-Beitritt und ihre zunehmende Herausforderung durch nationalistische, islamische und islamistische Strömungen, Bewegungen und Organisationen (Yulvaz 2004, Göle/Amman 2005).

Fazit

Wie ich in Umrissen zu zeigen versuchte, gibt es drei miteinander verknüpfte Dimensionen und Faktoren, in denen die Revitalisierung von Religion in der gegenwärtigen Globalisierungsphase die institutionalisierte europäische Form der kulturellen Integration im Kontext der wiederhergestellten gesamt-europäischen Zivilisation in Frage stellt. Erstens beinhaltet die Osterweiterung der Europäischen Union mit ihrer Überbrückung der Ost-West-Teilung Europas eine Konfrontation mit gegenüber Westeuropa unterschiedlichen Religionstypen und Säkularisierungsmustern, unterschiedlichen nationalen Staats-Kirche(n)-Beziehungen, Formen religiöser Governanz sowie kultureller Integration und dadurch beeinflussten kollektiven Identitäten und politischen Kulturen. Zweitens transformieren sich die europäischen Gesellschaften durch das wachsende Gewicht von Immigranten mit ihrem religiösen Traditionen und Identitäten, insbesondere aus islamischen Ländern, in stärker multi-kulturelle und pluri-religiöse Gesellschaften. Drittens intensivieren die Prozesse der Globalisierung in ihren ökonomischen, politischen und kulturellen Formen auch die Interaktionen zwischen Zivilisationen und Religionen, konturieren dadurch stärker die intra- und inter-zivilisatorischen Grenzziehungen innerhalb und über Europa hinaus und verschärfen so die Konfliktdynamik der sich nach Osten und Südosten erweiternden Europäisierung.

Auf einem Kontinuum europäisch kultureller Integration zwischen einer mehr inklusiven und einer mehr exklusiven politischen Strategie lassen sich zwei grundsätzliche Weisen angeben, um auf diese dreifache Herausforderung zu reagieren. Auf der einen Seite steht eine mehr exklusive Strategie der Verallgemeinerung des Modells kulturell-säkularer Integration. Hier zentriert sich die Form europäisch-kultureller Integration auf den überkommenen säkular-humanistischen Kern durch Begrenzung religiöser Diversität sowohl gegenüber den Immigranten als auch dem Beitritt der Türkei. Diese Strategie kann sich weiter verengen durch eine stärkere Betonung des westlich-christlichen Kerns der europäischen Integration und dessen ökumenische Ausweitung auf östlich-christliche Länder. Auf der anderen Seite würde eine mehr inklusive Strategie versuchen, die multi-religiösen, trans-zivilisatorischen und ökumenischen Grundlagen der europäischen Form kultureller Integration zu stärken. Hier würde eine bewusste Anstrengung unternommen, Formen multikultureller Staatsbürgerschaft im Verbund mit religiösem Pluralismus zu ermutigen und als Parallelschritt, die Türkei als eine zentrale multi-religiöse und multi-kulturelle Säule einer europäischen kulturellen Integration und Identität in das Projekt europäischer Integration hineinzunehmen.

Der erste mehr exklusive Weg ist gegenwärtig die Haupttendenz. Allerdings wird er Kosten haben: eine andauernde relative Exklusion muslimischer Immigranten in europäischen Gesellschaften und ihre Tendenz zu fundamentalistischer Reaktion und Mobilisierung. Die zweite Option erscheint demgegenüber eher utopisch, unrealistisch oder auch gefährlich-romantisch—Hans-Ulrich Wehler (2005; König/Sicking 2005, Leggewie 2004,) würde sie wahrscheinlich mit vernichtender Polemik als utopische Träumerei von Gutmenschen abtun. Nichtsdestotrotz: selbst wenn die gegenwärtige Realpolitik der Europäischen Union und eventuell auch der Türkei den zukünftigen Status der Türkei auf eine privilegierte Partnerschaft reduzieren würde, so würde doch eine mehr inklusive Strategie eine pluralistische Integration der muslimischen Bevölkerungsgruppen in die europäischen Gesellschaften befördern und zugleich zu einer größeren Toleranz und Pluralisierung innerhalb der türkischen Politik und Gesellschaft beitragen—sowohl hinsichtlich ihrer ethnischen und religiösen Minderheiten als auch der möglichen Rückwirkungen auf die religiösen und politischen Konfliktzonen im Nahen Osten und in Nordafrika. Eine solche kosmopolitische Perspektive auf Europa und die europäische Integration kann allerdings nicht allein in einem säkularen Rahmen formuliert werden—wie es etwa auch noch Ulrich Beck

und Edgar Grande (2004) tun—, sondern müsste an der Leitperspektive eines ökumenischen: säkularen wie religiösen Pluralismus orientiert sein (cf. Augustin/Wienand/Winkler 2006, Meyer 2004, Persson/Strath 2007).

Literatur:

- Al-Azmeh, Aziz/Effie Fokas (eds.)(2007), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, Cambridge/UK: Cambridge UP
- Arjomand, Said/Edward Tiryakian (eds.)(2004), *Rethinking Civilizational Analysis*, London: Sage
- Arnason, Johann (2003), *Civilizations in Dispute*, Leiden: Brill
- Arnason, Johann/Shmuel Eisenstadt/Björn Wittrock (eds.)(2004), *Axial Civilizations and World History*, Leiden: Brill
- Augustin, Christian/Johannes Wienand/Christiane Winkler (Hrsg.)(2006), *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Axtmann, Roland (ed.)(1999), *Globalization and Europe. Theoretical and Empirical Investigations*, London: Pinter
- Bach, Maurizio (Hrsg.)(2000), *Europäisierung nationaler Gesellschaften*, Sonderheft 40, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Bade, Klaus (Hrsg.)(2007), *Enzyklopädie Migration Europa vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Paderborn: Schöningh
- Beck Ulrich/Edgar Grande (2004), *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Behr, Hartmut/Mathias Hildebrandt (Hrsg.)(2006), *Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaft
- Beichelt, Timm (2004), *Die Europäische Union nach der Osterweiterung*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Berezin, Mabel/Martin Shain (2003), *Europe Without Borders. Remapping Territory, Citizenship, and Identity in a Transnational Age*, Baltimore, MD: Johns Hopkins UP
- Byrnes, Timothy (2001), *Transnational Catholicism in Postcommunist Europe*, Lanham: Rowman&Littlefield
- Byrnes, Timothy/Peter Katzenstein (eds.)(2004), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, MA: Cambridge UP
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago: Chicago UP
- Casanova, José (2004), Religion, European secular identities, and European integration, in: Byrnes and Katzenstein (eds.): 65-92
- Davie, Grace (2000), *Religion in Modern Europe*, Oxford: Oxford UP
- Davis, Norman (1996), *Europe – A History*, Oxford: Oxford UP
- Delanty, Gerard (1995), *The Invention of Europe*, London: Routledge
- Delanty, Gerard/Chris Rumford (2005), *Rethinking Europeanization*, London: Routledge
- Delanty, Gerard (2006), Europe Becoming. The Civilizational Consequences of Enlargement, In Ralf Rogowski/Charles Turner (eds.), *The Shape of the New Europe*, Cambridge/UK: Cambridge UP, 125-46
- Eder, Klaus (2003), Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die post-säkulare Gesellschaft, in: *Berliner Journal für Soziologie* H3: 331-343

- Eder, Klaus/Bernhard Giesen (eds.)(2002), *European Citizenship*, Oxford: Oxford UP
- Eder, Klaus/Willfried Spohn (2005), *European Identity and Collective Memory. The Cultural Effects on European Integration and Enlargement*, Aldershot: Ashgate
- Eisenstadt, Shmuel (1987), *European Civilization in Comparative Perspective*, Oslo: Scandinavian UP
- Eisenstadt, Shmuel (2000), *Vielfalt der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft
- Eisenstadt, Shmuel (2003), *Multiple Modernities and Comparative Civilizations, 2 vols.*, Leiden: Brill
- Esposito, John/Francois Burgat (2003), *Modernization of Islam. Religion and the Public Sphere in Europe and the Middle East*, New Brunswick, NJ: Rutgers UP
- Giesen, Bernhard/David Suber (eds.)(2004), *Religion and Politics. Cultural Perspectives*, Leiden: Brill
- Göle, Nilüfer/Ludwig Amman (eds.)(2005), *Islam in Public. Turkey, Iran and Europe*, Istanbul: Bilgi UP
- Grabbe, Heather (2005), Regulating the Flow of People Across Europe, in: Schimmelfennig/Sedelmeier (eds.): 112-134
- Habermas, Jürgen (2001), *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Hastings, Adrian (1997), *Construction of Nationhood. Ethnicity, Nationalism and Religion*, Cambridge/UK: Cambridge UP
- Hervieu-Léger, Danielle (2000), *Religion as a Chain of Memory*, Cambridge/UK: Polity Press
- Hoerder, Dirk (ed.)(2002), *Cultures in Contact. World Migrations in the Second Millenium*, Durham, NC: Duke UP
- Ichijo, Atsuko/Willfried Spohn (eds.)(2005), *Entangled Identities. Europe and the Nation*, Aldershot: Ashgate
- Jachtenfuchs, Markus/Beate Kohler-Koch (1996), *Europäische Integration*, Opladen: Leske Und Buderich
- Knoebl, Wolfgang (2001), *Spielräume der Modernisierung*, Weilerswist: Velbrück
- König, Helmut (Hrsg.)(2005), *Gehört die Türkei zu Europa? Wegweisungen für ein Europa am Scheideweg*, Bielefeld: Transcript
- Koenig, Matthias (2003), *Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen. Zum institutionellen Wandel europäischer Religionspolitik am Beispiel muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Europa*, Marburg: Diss.
- Koenig, Matthias (2004), Politics and Religion in European Nation-States: Institutional Varieties and Contemporary Transformations, in: Giesen/Suber (eds.): 291-316
- Koenig, Matthias (2006), Europeanising the governance of religious diversity – an Institutionalist account of Muslim struggles for public recognition, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*:
- Kohli, Martin (2000), The Battlegrounds of European Identity, in *European Societies* 2 (2): 113-137
- Kymlicka, Will (1995), *Multi-cultural citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press
- Kymlicka, Will/Magda Opalski (eds.)(2001), *Can Liberalism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford: Oxford UP
- Leggewie, Claus (Hrsg.)(2004), *Die Türkei und Europa. Die Positionen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Loth, Wilfried/Wolfgang Wessels (eds.)(2001), *Theorien europäischer Integration*, Opladen: Leske&Buderich
- Madeley, John/Zsolt Enyedi (eds.)(2003), *Church and State in Contemporary Europe. The Cimeter of Neutrality*, London: Frank Cass
- Mair, Peter/Jan Zielonka (eds.)(2002), *The Enlarged European Union. Diversity and*

- Adaptation*, London: Frank Cass
- Malmborg Mikael/Bo Strath (eds.)(2002), *The Meaning of Europe*, Oxford: Berg
- Martin, David (1978), *A General Theory of Secularization*, Cambridge: Blackwell
- Martin, David (2005), *On Secularization. Towards A Revised General Theory*, Aldershot: Ashgate
- Meyer, Thomas (2004), *Die Identität Europas*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Minkenberg, Michael/Ullrich Willems (eds.)(2003), *Politik und Religion. Sonderheft Politische Vierteljahresschrift 33*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag
- Modood, Tariq/Pnina Werbner (eds.)(1996), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*, London: Zed
- Michalski, Krzysztof (ed.)(2006), *Religion in the New Europe*, Budapest: Central European UP
- Neumann, Iver (1999), *The Uses of the Other: The „East“ in European Identity Formation*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press
- Persson, Hans-Ake/Bo Strath (eds.)(2007), *Reflections on Europe. Defining a Political Order in Time and Space*, Bern: Lang
- Pollack, Deltef, et al. (eds.)(1998), *Religiöser Wandel in den post-kommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg: Ergon
- Robbers, Gerhard (Hrsg.)(1995), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, Baden-Baden: Nomos
- Schimmelfennig, Frank/Ulrich Sedelmeier (eds.)(2005), *The Europeanization of Central and Eastern Europe*, Ithaca, NY: Cornell UP
- Shadid, W.A.R./P.v.Koningsveld (eds.)(2002a), *Religious Freedom and the Neutrality of the State. The Position of Islam in the European Union*, Leuven: Peters
- Shadid, W.A.R./P.v.Koningsveld (eds.)(2002b), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peters
- Shore, Cris (2000), *Building Europe. The Cultural Politics of European Integration*, London: Routledge
- Siedentop, Larry (2001), *Democracy in Europe*, London: Penguin
- Smith, Anthony (2001), *Nationalism*, Oxford UP
- Soysal, Yasemine (1994), *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago: Chicago UP
- Spohn, Willfried (1998), Religion und Nationalismus. Osteuropa im westeuropäischen Vergleich, in: D. Pollack et al. (eds.): 87-120
- Spohn, Willfried (2001), Eisenstadt on Civilizations and Multiple Modernities, in: European Journal of Social Theory 4/4: 499-508
- Spohn, Willfried (2003), Nationalismus und Religion. Ein historisch-soziologischer Vergleich West- und Osteuropas, in: M. Minkenberg/U. Willems (eds.): 323-345
- Spohn, Willfried (2006), Multiple Modernitäten und europäische Integration, in T. Beichelt et al (Hrsg.), *Interdisziplinäre Europastudien. Eine Einführung* (forthc.),
- Spohn, Willfried/Anna Triandafyllidou (eds.)(2003), *Europeanization, National Identities and Migration. Changes in Boundary Construction Between Western and Eastern Europe*, London: Routledge
- Strath, Bo/Anna Triandafyllidou (eds.)(2008), *The New Europe. Media, Elites, Citizens*, Aldershot: Ashgate (forthc.)
- Therborn, Göran (1995), *European Modernity and Beyond*, London: Sage
- Tibi, Bassam (2007), *Die islamische Herausforderung. Religion und Politik im 21. Jahrhundert*, Darmstadt: Primus Verlag
- Verheugen, Günter (2005), *Europa in der Krise*, Köln: Kiepenheuer&Witsch
- Viehoff, Reinhold/Rien Segers (Hrsg.)(1998), *Europa, Kultur, Identität. Über die Schwierigkeiten einer Konstruktion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp

Wiener, Antje/Thomas Dietz (2004), *European Integration Theory*, Oxford: Oxford UP
Wolf, Larry (2001), *The Enlightenment and the Orthodox World: Western Perspectives on
The Orthodox Church in Eastern Europe*, Athens: Institute for Neohellenic Research
Yavuz, Hakan (2003), *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford: Oxford UP
Zielonka, Jan (ed.)(2001), *Europe Unbound*, London: Routledge
Zürcher, Erik (2004), *Turkey. A Modern History*, New York: Tauris
Zürcher, Erik/H. v. d. Linden (eds.)(2004), *The European Union, Turkey and Islam*,
Amsterdam: Amsterdam University Press