

⇒ Frank Mathwig

Diesseits der Projektion: Aus dem Alltag religionspolitischer Konflikte am Beispiel der religionspolitischen Kontro- verse um das Minarettverbot in der Schweiz

Gott liebt das Monopol nicht

Kurt Marti (2011)

So war also Augustinus im Irrtum, wenn er Gott auf jeder Seite der *Confessionen* anruft? Aber – kann man sagen – wenn er nicht im Irrtum war, so war es doch der Buddhistische Heilige – oder welcher immer – dessen Religion ganz andere Anschauungen zum Ausdruck bringt. Aber *keiner* von ihnen war im Irrtum, außer wo er eine Theorie aufstellte.

Ludwig Wittgenstein (1975, 39)

⇒ 1 Von Phantomen und Projektionen

Der Politologe Claus Leggewie hat im Zusammenhang der jüngsten religionspolitischen Kontroversen in Westeuropa um den Islam eine »Art Phantomschmerz der verblichene eigenen Glaubensfähigkeit« diagnostiziert, den säkulare Gesellschaften unter dem Eindruck der »Glaubensgewissheit« (Beinhauer-Köhler/Leggewie 2009, 118) ihrer zugewanderten muslimischen Mitglieder verspüren würden. In der Medizin wird unter »Phantomschmerz« ein Schmerz an einem Phantomglied verstanden, das selbst nur als »trughafte Wahrnehmung« existiert (Pschyrembel 1982, 917). Etwas »Nicht-Seiendes« wird da-

nach als in einer bestimmten Weise »Seiendes« erlebt. Die Bestimmung als »Deutung von So-Seiendem (oder Nicht-Seiendem) als anders seiend und anders geltend« hat aber keine neurophysiologisch-medizinischen Phänomene im Blick, sondern bezieht sich – nach dem Verständnis von Hans-Martin Barth (Barth 1976, 209f.) – auf religiöse Pro-

Frank Mathwig, geb. 1960 in Herford; Prof. Dr. theol.; Beauftragter für Theologie und Ethik; Titularprofessor der Theologischen Fakultät der Universität Bern; Lehrbeauftragter der Fakultät 1, Evangelische Theologie der Universität Siegen.

jektionen. Bei Phantomschmerzen wie religiösen Projektionen geht es danach a) um die »Erzeugung« von Empfindungen und Vorstellungen in einem Subjekt und b) um die Art und Weise des Erfasstseins eines Subjekts durch die Schmerz Wahrnehmungen oder Projektionen. Der Schmerz durch die nicht vorhandenen Gliedmaße bestimmt die Wirklichkeit der leidenden Person ebenso unmittelbar, wie die »hervorgebrachten Bilder (...) das Verhalten des Projizierenden« (Holzmüller 1986, 82) oder – theologisch gesprochen – wie die Wahrnehmung der Wirklichkeit als eine religiös bestimmte (*coram deo*). Während aber im Falle des Phantomgliedes die Differenz zwischen Wahrnehmung und (äußerer) Realität sogleich ins Auge springt, wird sie bei der religiösen Projektion gerade »kurzgeschlossen«. Der relationalen Wahrnehmung (Schmerz des Beines und seine gleichzeitige Unsichtbarkeit, Nicht-tastbarkeit etc.) dort, steht hier die Totalität des Wahrnehmungshorizontes in der religiösen Projektion gegenüber. Religiöse Projektionen erlauben keinen »epistemischen Abstand«, wie er dem medizinischen Urteil über die Trughaftigkeit der Phantomwahrnehmung zugrunde liegt.

Nun geht es bei der These der Religionsprojektion im interreligiösen Zusammenhängen – zunächst – nicht um den eigenen Glauben, sondern um die Deutung eines fremden Glaubens- bzw. Glaubenssystems. Würde von H.-M. Barths phänomenologischer Deutung von Glaubenspraxis als Projektionsphänomen im Sinne einer Wirklichkeitsdeutung aus der »Erfahrung eines Unbedingten« (Barth 1976, 208) der konstitutive Glaubenshorizont subtrahiert, bildete das Faktum der Projektion das verbindende (interreligiöse) Fundament auf dem allenfalls über angemessene Projektionskriterien oder -bedingungen gestritten werden könnte. Mit der Verortung der Wirklichkeitswahrnehmung im Horizont des Glaubens wird dagegen – auf erkenntnistheoretischer Ebene – ein Determinismus behauptet, da die Projektion als Ausdruck des Glaubens oder Konsequenz aus dem eigenen Glauben den fremden Glauben *per se* nicht spiegeln kann. Einen solchen Totalitätsfokus greift Ludwig Wittgenstein mit Blick auf James Georges Frazers ethnologisches Hauptwerk »The Golden Bough« scharf an:

Welche Enge des seelischen Lebens bei Frazer! Daher: Welche Unmöglichkeit, ein anderes Leben zu begreifen als das englische seiner Zeit! Frazer kann sich keinen Priester vorstellen, der nicht im Grunde ein englischer Parson unserer Zeit ist, mit seiner ganzen Dummheit und Flauheit. (Wittgenstein 1975, 42)

Die Projektion liegt – wie der Philosoph mit sprach- und erkenntniskritischem Blick ausführt – auf der Hand und ist in gewisser Weise trivial: Projektionen (wie auch Phantome) »existieren« nur für diejenigen, für die sie existieren und »existieren« nur so lange, wie jene sie eben als solche wahrnehmen und erkennen (das gilt für beide Seiten, den Priester und Parson in gleicher Weise). Auf die hermeneutische Pointe zielt auch Johannes Fischers Unterscheidung zwischen theoretischer und praktisch (religiöser) Erkenntnis:

Indem der Glaube die Wirklichkeit unter Gottes Handeln sieht, lokalisiert er sich selbst in einem anderen Raum oder Wirklichkeitszusammenhang als der Nicht-Glaube, für den die Wirklichkeit *remoto deo* gegeben ist. Es bedeutet des Weiteren, dass die Wirklichkeitserkenntnis des Glaubens als *praktische Erkenntnis* begriffen werden muss in dem Sinne, dass sie den oder die *Erkennenden* lokalisiert in dem Raum des Erkannten im Unterschied zu *theoretischer Erkenntnis*, welche das *Erkannte* lokalisiert in dem Raum des oder der Erkennenden und welche dabei dessen bzw. deren Position unverändert lässt. Praktische Erkenntnis ist m.a.W. diejenige Erkenntnis, in der unser In-der-Welt-Sein, d.h. unser Sein im Raum der *Anwesenheit* bzw. *Abwesenheit* anderer, begründet ist. (2002, 18)

Fischers reformatorisch akzentuierte Bestimmung »praktischer Erkenntnis« verortet die Gläubigen in einer Gemeinschaft, die der typischen Inklusions-Exklusions-Logik folgt: Glauben konstituiert »Anwesenheit«, wer nicht oder ander(e)s glaubt ist abwesend, nicht weil er nicht erkennt, sondern weil er durch *seine* Erkenntnis in einem anderen Raum verortet ist. In Abwandlung eines Satzes von Georg Picht: Nicht das erkennende Subjekt konstituiert den Erkenntnisgegenstand, sondern das Erkannte konstituiert das Erkenntnissubjekt. Theologisch spiegelt sich diese Einsicht in der Einheit von *fides qua* und *fides quae creditur*, von Glaubensakt und -inhalt wider.¹ Auf mögliche religionstheologische Konsequenzen daraus haben Dietrich Ritschl und Martin Hailer pointiert hingewiesen. Gegen ein inklusivistisches oder pluralistisches Verständnis einer Theologie der Religionen habe die Realität interreligiöser Konflikte und Dialoge die Wahrnehmung dafür geschärft,

(1) Zur Unterscheidung zwischen »belief-in« und »belief-that« vgl. Price 1969, 426–454.

wie wenig Gemeinsames die Weltreligionen haben, außer den verschiedenen Versuchen der Lebens- und Krisenbewältigung sowie manchen Riten und religiös bedeutungsvollen Gegenständen, die jedoch im Christentum großenteils fehlen oder – zumindest im Protestantismus – abgelehnt werden. Auch ein gemeinsames oder ähnliches Gottesverständnis kann nicht beobachtet werden. Die Feststellung universeller ethischer Werte, ist, historisch geprüft, fragwürdig, wenn sie als Ziel auch erfreulich wäre. (Ritschl/Hailer 2008, 41)

Religionsprojektionen erscheinen vor diesem Hintergrund entweder unvermeidbar, zumindest theologisch alternativlos oder – positiv gewendet – als nüchterner Ausdruck der Anerkennung unüberwindbarer religiöser Differenz.² Aus der Perspektive des eigenen Glaubens kommt man nicht weiter, es sei denn, die andere Religion wird schlichtweg ignoriert oder der eigene Glaube verpflichtet *prima facie* auf ein bestimmtes Verhalten gegenüber dem anderen Glauben. Aber auch im letzten Fall bliebe (nicht nur im Christentum) die praktische Verbindlichkeit des Glaubens ebenso umstritten, wie die moralischen Pflichten, die daraus folgen sollten.

Ernst Tugendhat hat kürzlich der Feuerbachschen Projektionsthese eine überraschende Wendung gegeben. Er verwirft die heute gängigen Zugänge zu einem Gottesglauben – die Leugnung der Existenz Gottes (Atheismus), den Offenbarungsglauben und einen gesellschaftlichen Relativismus (Agnostizismus) –, weil sie dem »menschlichen Bedürfnis«³ nach einem »personalen Gottesbezug« nicht gerecht würden: Die erste Position negiert das Bedürfnis nach einem Gottesbezug, die beiden anderen Haltungen verkennen, dass jenes Bedürfnis »gerade nicht ein Grund, sondern immer nur ein Gegengrund ist« (Tugendhat 2010, 192). Unabhängig davon, ob der Philosoph die genannten Positionen angemessen darstellt oder ob anders oder weitergehend differenziert werden müsste, lässt sich anschließen, dass alle drei Haltungen auch für die Frage nach Religionsprojektionen keine Rolle spielen: für den ersten Typus sind

(2) Zu den epistemischen Bedingungen des religiösen Pluralismus vgl. im Anschluss an James W. McClendons und James M. Smith's Zurückweisung eines interreligiösen Relativismus die kritischen Überlegungen von Schärfl 2003, 37-43.

(3) Zum Bedürfnis nach Religion vgl. Rudolph (2005, 241), der die »*religious basic needs*« in drei Fragen zusammenfasst: nach der Verantwortung für die Übel in der Welt (Theodizee), nach der Unüberwindbarkeit des Todes und nach der Befähigung der und des Einzelnen zu einer sinnvollen und glücklichen Lebensführung.

solche Zuschreibungen allenfalls entlarvend, der zweite verwirft sie grundsätzlich im Rahmen seines Offenbarungsverständnisses und der dritte arrangiert sich in der Pluralität der darin zum Ausdruck kommenden gesellschaftlichen Überzeugungen. Relevant werden Religionsprojektionen lediglich in einem Subtyp der dritten Position, dem – im weitesten Sinne – interreligiösen Konflikt, in dem Religionsprojektionen zum Gegenstand oder Vehikel politischer Machtansprüche werden. In gesellschaftspolitischen Konfliktsituationen haben Religionsprojektionen eine machtpolitisch bedeutsame Diskriminierungsfunktion.

⇒ 2 Zur Rolle des *homo islamicus* in der Minarett-Diskussion⁴

⇒ 2.1 Die schweizerische Anti-Minarett-Initiative

Die Behauptung, dass Religionsprojektionen als Form gesellschaftlicher Diskriminierung in religionspolitischen Konflikten verortet sind, legt es nahe, die These an einem konkreten Fall zu diskutieren. Die Anti-Minarett-Initiative in der Schweiz liefert dafür ein aktuelles, in der Öffentlichkeit breit debattiertes, wissenschaftlich eingehend dokumentiertes und analysiertes Beispiel. Die gesamtschweizerische Minarett-Diskussion begann 2005/2006 mit drei Minarett-Baugesuchen in Wangen/b. Olten, Langenthal und Wil. Ein Komitee aus Politikerinnen und Politikern national-konservativer Parteien lancierte im Mai 2007 die eidgenössische Volksinitiative »Gegen den Bau von Minaretten«, die ein Jahr später mit den nötigen Unterschriften zu Stande kam. Der Initiativtext lautete: »Die Bundesverfassung vom 18. April 1999 wird wie folgt geändert: Art. 72 Abs. 3 (neu) 3 Der Bau von Minaretten ist verboten.« Begründet wurde die Initiative:

Das Minarett bringt einen religiös-politischen Machtanspruch zum Ausdruck: »Hier sind wir, von hier weichen wir nicht!« Das Minarett steht somit im Dienst eines Anspruchs, der Toleranz grundsätzlich nicht kennt, der die Welt in Gläubige (die Muslime) und Ungläubige (alle anderen) trennt. Das Minarett ist damit Symbol eines religiös-politischen Machtanspruchs, der von Glaubensfreiheit grundsätzlich nichts wissen will. (zit. n. Tanner/Müller 2009, 40)

Das Minarett ist gleichsam Speerspitze der Scharia – eine andere, unserem demokratisch geschaffenen Recht dia-

(4) Zum Begriff des *homo islamicus* vgl. Hendrich 2003 und Stolovitskaia 2008.

metral widersprechende Rechtsordnung. (...) Minarette sind nicht aus baurechtlichen Erwägungen abzulehnen, sondern weil sie Symbole religiös-politischer Machtansprüche sind, die den religiösen Frieden bedrohen. (zit. n. Belouhl 2009a, 107)

Gemäß der Verpflichtung von Bund und Kantonen zur Wahrung des religiösen Friedens im Lande (Art. 72 BV), müsse die Kulturfreiheit im öffentlichen Interesse (Art. 36 BV) eingeschränkt werden (vgl. Müller 2009; Kley/Schaer 2009; Schaer 2009; Kälin/Wyttenbach 2009). Entsprechend betrachteten die Initianten ihren Vorstoß nicht als einen Angriff auf die Religionsfreiheit, sondern umgekehrt als einen Akt zu ihrer Verteidigung. Sie betonen:

Wer Minarette als Zeichen religiös-politischer Machtansprüche ablehnt, gibt zu erkennen, dass er die Religions- und Kulturfreiheit respektiert, dass er der Wahrung des Religionsfriedens in der Schweiz aber ebenso hohe Priorität einräumt. (zit. n. Behloul 2009a, 108)

In der Volksabstimmung vom November 2009 wurde die Verfassungsergänzung mit einer Mehrheit von 57,5% angenommen und steht seither in der Bundesverfassung.⁵

Die schweizerische Anti-Minarett-Initiative konnte weder auf Gewalttaten noch andere Vorfälle eines extremen oder fundamentalistischen Islamismus in der Schweiz verweisen, um muslimfeindliche⁶ Stimmungen oder Reaktionen in der Bevölkerung plausibel zu machen.⁷ Zwar stieg die muslimische Bevölkerung von weniger als 20.000 im Jahr 1970 auf heute schätzungsweise 350.000 bis 400.000

(5) Der Minarettverbots-Artikel tritt in gewisser Weise die Nachfolge des im Jahr 2000 ersatzlos aus der Bundesverfassung gestrichenen sogenannten Bistumsartikels an. Dieser besagte, dass »Bistümer nur mit Genehmigung des Bundes errichtet werden« (Art. 50 BV von 1874) dürfen. Die Bestimmung war das letzte Relikt aus dem konfessionellen Kulturkampf, der in der Bundesverfassung von 1874 etwa im Verbot des Jesuitenordens (Art. 51), dem Verbot von Klostergründungen (Art. 52) und dem Ausschluss Geistlicher aus dem Nationalrat (Art. 75) Niederschlag fand; vgl. Pahud de Mortanges 2001 (Hg.); Pahud de Mortanges et al. 2010; zu Parallelen zwischen Katholizismus-Diskussionen im 19. Und 20. Jahrhundert und den heutigen Islam-Debatten vgl. Casanova 2009.

(6) Zum Begriff der Muslimfeindlichkeit vgl. Angst 2010.

(7) Deshalb greift die Anti-Minarett-Initiative explizit auf weltpolitische Ereignisse wie die Terrorakte von 9/11, den Mord an Theo van Gogh (2004), die Anschläge von Madrid (2004) und London (2005), die Aufstände in den Pariser Banlieues (2005) oder den Streit um die Mohammed-Karikaturen (2005/2006) zurück, um sie als islamische Bedrohungspotentiale auf die Schweiz zu projizieren; vgl. dazu Behloul 2009a; 2009b; Lienemann 2009.

(ca. 4,5% der Gesamtbevölkerung) an. Gleichzeitig hat sich das Herkunftsprofil der Bevölkerung islamischen Glaubens signifikant gewandelt. Stellten 1970 türkische Migrantinnen und Migranten 75% der muslimischen Bevölkerung, machten sie im Jahr 2000 nur noch 20% aus. Im gleichen Zeitraum reduzierte sich die Anzahl der aus Afrika eingewanderten Muslime von 13% auf 6%. Dagegen verdreifachte sich der Anteil der muslimischen Bevölkerung aus den Nachfolgestaaten Ex-Jugoslawiens allein zwischen 1990 und 2000 und bildete mit 56% im Jahr 2000 die größte muslimische Bevölkerungsgruppe (vgl. BfS 2004, 48f.; Müller/Tanner 2009, 22–27). Die Mehrheit von muslimisch geprägten Migranten in der Schweiz stammt also aus Ländern (Bosnien Herzegowina, Mazedonien, Kosovo oder der Türkei),

in denen weder Staat und Religion eine untrennbare Einheit bilden noch streng nach den Vorschriften der Scharia gelebt und gehandelt wird. Außerdem sprechen (...) die in ihrer Mehrheit in die westeuropäischen Gesellschaften gut integrierten, muslimisch geprägten Zuwanderer und ihre Nachkommen gegen eine kollektive Personalisierung der alten Dichotomie ›aufgeklärter und moderner Westen‹ einerseits, und ›unaufgeklärte, vor-moderne islamische Welt‹ andererseits. (Behloul 2009, 108)

Dem korrespondiert die Beobachtung, dass lediglich ca. 15% der Musliminnen und Muslime ihren Glauben in ungefähr 150 lokalen islamischen Kulturvereinen aktiv praktizieren. In der Schweiz gibt es derzeit vier Gebetshäuser mit Minarett. Bis auf das letzte, nach dreijährigem politisch-rechtlichem Streit 2009 errichtete Minarett in Wangen/b. Olten, hat es um die 1962 in Zürich, 1975 in Genf und 2005 in Winterthur keine nennenswerten Konflikte bei der Errichtung und danach gegeben (vgl. Müller/Tanner 2009, 32–39). Der Staatsrechtler Andreas Kley hat von einem »Nicht-Problem« gesprochen, das die Minarett-Initiative zu lösen behauptet (Landis 2008, 3).

Der Religionswissenschaftler Samuel M. Behloul (2009b, 233f.) beobachtet in den aktuellen christlich-islamischen Debatten ein »sich wiederholendes semantisches Muster«, eine »Diskursgeschichte« zweier sich wechselseitig bedingender Themen: die Frage »nach der Vereinbarkeit des Islam mit dem westlichen Wertesystem« und die Frage »nach dem kausalen Verhältnis zwischen dem allgemeinen wirtschaftlich-kulturellen und politischen Zustand einer Gesellschaft einerseits und deren religiöser Prägung andererseits«. Drei Begründungszusammenhänge stehen im Zentrum (zum Folgenden

Behloul 2009a, 117–119): 1. Die wechselvolle Geschichte des Verhältnisses zwischen der westlichen und islamischen Welt zeige, »dass die Dynamiken der Thematisierung und Problematisierung des Islam im europäischen Kontext mit den jeweiligen historischen Schlüsselereignissen korrespondierten«. 2. Wiederum wird ebenfalls in diachronischer Hinsicht ein Zusammenhang zwischen Islam-Debatten und gesellschaftlichen oder politischen Umbruchphasen sichtbar. »Die durch wirtschaftlich und politisch bedingte Migrationsströme (...) erfolgte Zuwanderung von Menschen aus mehrheitlich muslimisch geprägten Gesellschaften löst seit der zweiten Hälfte der 1990er Jahre zunehmend Diskurse aus über die Präsenz des Islam und der Muslime im europäischen Westen und über die Folgen dieser Präsenz für die zukünftige religiös-kulturelle und politische Identität Europas.« 3. Wie auch in historischen Islam-Diskursen erweckt der aktuelle Konflikt »den Eindruck eines unvermeidlichen Systemkonfliktes, d.h. eines Aufeinanderprallens von zwei in sich normativ abgeschlossenen und in diametralem Gegensatz zueinander stehenden Blöcken.« Für Behloul stellen die europäischen Islamdebatten »eine Art Seismograph sowohl für das wandelnde Selbst- und Fremdverständnis Europas wie auch für die Wahrnehmung eigener sozialer Umbrüche und Probleme« und nicht bloße »Religions- bzw. Islam-Diskurse dar«. Die Verflechtung der Anti-Minarett-Initiative mit der Migrations-Diskussion kennzeichne die Islamdebatten seit 9/11. Waren die Migrationsdebatten bis in die 1980er Jahre durch die Unterscheidung westeuropäisch contra südeuropäisch gekennzeichnet, verlaufe die heutige Konfliktlinie zwischen europäisch und aussereuropäisch.

⇒ 2.2 Islamprojektionen

Die Tatsache, dass der Islam *in der Schweiz* als gefährlich beurteilt wird, ohne dass von der muslimischen Bevölkerung eine tatsächliche Bedrohung ausgeht, legt die Vermutung vom Islam als Projektionsfläche für gesellschaftliche Bedrohungslagen, Befürchtungen und Ängste nahe. Politische Kräfte, die sich dieses Instruments bedienen, können auf eine lange Projektionsgeschichte zurückgreifen. Das durch Samuel Huntington populär gemachte Schlagwort vom »Clash of Civilizations« findet sich bereits als Kapitelüberschrift in einem Aufsatz des politisch ähnlich positionierten Historikers und Islamwissenschaftlers Bernard Lewis, dem Gegenspieler von Edward W. Said, der mit seinem 1978 erschienenen Hauptwerk »Orientalismus« eine neue Phase der Islamdiskussion einleitete. Said rekon-

struiert den Orientalismus als das Produkt eines Machtdiskurses des Okzidents über den Orient, der wissenschaftlich auf einem verdinglichenden Kulturbegriff und einem essentialistisch-fundamentalistischen Islamverständnis gründet. In seinem, einem modernen Verständnis von Kultur als einem dynamischen Verstehens- und Interpretationsprozess folgenden Verständnis, steht der Begriff ›Orientalismus‹ für »jene Denkweise, die sich auf eine ontologische und epistemologische Unterscheidung zwischen ›dem Orient‹ und (in den meisten Fällen zumindest) ›dem Okzident‹ stützt.« (Said 2009, 11) Exemplarisch für einen solchen Orientalismusbegriff steht auch Huntingtons partikular-geschlossenes Kulturverständnis, das die Dichotomie zwischen dem Westen und dem Islam verteidigt. Die kulturellen Gegensätze lassen sich mit Islamwissenschaftler Reinhard Schulze (2007, 49) auf das einfache Schema verdichten:

Westen	Islam
Individualismus	Kollektivismus
Homogenität	Fragmentierung
Moderne	Tradition
Freiheit, Demokratie	Sklaverei, Despotie
Globalismus	Lokalismus
Loyalität primär auf den Nationalstaat bezogen	Loyalität primär auf die soziale Gruppe (Familie, ›Stamm‹) bzw. zivilisatorische Identitäten (›Islam‹) bezogen

Schema kultureller Wertzuschreibungen

Schulze (2007, 49f.) bestimmt den Orientalismus im Anschluss an Said als

eine Denkfigur, die seit dem 17. Jahrhundert in westeuropäischen Kreisen die akademischen und öffentlichen Auffassungen von ›eigener‹ und ›fremder‹ Kultur nachhaltig geprägt hat. Es handelt sich dabei nicht um eine inhaltlich festgelegte Aussage über den Orient, sondern um eine spezifische Prozedur der Interpretation anderer und eigener kultureller Traditionen.

Dieses Interpretationsschema weist fünf stereotype Merkmale auf:

1. Kultur wird als etwas »Wesentliches« oder »Dingliches« aufgefasst, das mit den Menschen quasi genetisch verbunden ist und ihr »Sein« und »Wesen« bestimmt.

2. Kulturen werden »aufgrund der postulierten wesensmäßigen Differenz« typisiert.
3. Das Bild von den Kulturen orientiert sich vorrangig an sprachlichen und schriftlichen Zeugnissen.
4. Dabei wird eine »typologische Grunddifferenz« von universalgeschichtlicher Tragweite zwischen dem Standort des westlichen Betrachters und dem Orient als Betrachtungsgegenstand vorausgesetzt.⁸
5. Die Interpretationsprozedur zielt auf die Identifikation von anderen oder orientalischen Stilen und Merkmalen, die sich der Betrachter sowohl selbst aneignen, wie dem Betrachteten als wesensmäßig zuweisen kann.

Schulze resümiert:

Orientalismus ist damit Teil einer Kultur- und Ideengeschichte, die eng mit den intellektuellen Traditionen der Neuzeit verbunden ist. Bedeutung erlangte er aber vor allem dadurch, dass er im Rahmen der kolonialen Kultur in den durch den Orientalismus selbst als orientalisch definierten Ländern realisiert und von den dort lebenden Eliten als konstitutiver Teil der eigenen kulturellen Identität angenommen wurde. Die kulturgeschichtliche Funktion des Orientalismus bestand somit vorrangig in der Konstruktion eines okzidental Elitebewusstseins. Die westeuropäischen Eliten verfügten durch den Orientalismus über eine Deutungsprozedur, mittels derer sie den sozialen und kulturellen Kontakt mit ›Fremden‹ bewältigen und ihren Machtanspruch auf das ›Fremde‹ bestätigen konnten. (Schulze 2007, 50)

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts adaptierten die Muslime das Interpretationsschema, indem sie ihren eigenen Orientalismus

(8) Die Tragfähigkeit dieser Dichotomie hat Reinhard Schulze am Beispiel der stereotypen Behauptung von der Abschottung des Islam gegenüber Moderne und Säkularisierung überprüft. Auf der Grundlage von Bevölkerungsbefragungen in islamischen Ländern kommt er zum Schluss, »dass der Argwohn der Allgemeinheit gegenüber den Muslimen umgekehrt proportional zunimmt mit der Behauptung der Muslime, dass sie ihre Lebensführung in der Moderne eingepasst hätten. (...) Säkularität – also die säkulare Verfasstheit von Lebens-einstellungen, sozialen Praktiken und Weltansichten – ist in der islamischen Welt heute sehr verbreitet; aufgrund der vorliegenden Zahlen kann – ungeachtet grosser interner Abweichungen – die Zahl der Muslime, die mehr oder weniger eine säkulare Ordnung befürworten, auf zwei Drittel geschätzt werden. Dem widerspricht die Fremdwahrnehmung, wonach eine große Mehrheit der nicht muslimischen Bevölkerung Islam und Säkularismus als einen schwarzen Schimmel verstehen«. (Schulze 2010, 152)

entwarfen, »um über ›den Okzident‹ zu sprechen, das heißt sie erschufen sich zur neuen Bestätigung ihrer Orientalität einen essenzialisierten Okzident, über dessen Wesen sich die Okzidentalen und Orientalen zwar geeinigt, über dessen Bewertung aber Dissens bestand« (Schulze 2007, 57). Der Partikularismus des Orientalismus bildet einerseits »die wichtigste Denkfigur zur Bewältigung politischer Krisen nicht nur in den USA« und ist andererseits »zur Denkfigur radikaler Islamisten geworden«:

Der Westen wird als Kultur ›wesentlich‹ und ›dinglich‹ definiert und mit entsprechenden Stereotypen ausgestattet. Er wird typologisch vom ›Islam‹ getrennt und zu einem Studien- und Handlungsobjekt gemacht. Der Standort eines solchen muslimischen Fundamentalisten gilt als Platz eines universalistischen Geschehens (vertreten durch den Islam). (Schulze 2007, 57f.)

⇒ 2.3 Islamprojektionen in der Minarett-Diskussion

Die vorangegangenen Überlegungen haben gezeigt, dass die typischen Islam-Konstruktionen weder auf einfache Feindbildprojektionen⁹ noch auf hermeneutische Kategorien des Fremd- oder Nicht-Verstehens¹⁰ reduziert werden können, weil damit die konstitutive Bedeutung jener Deutungen für das eigene kulturelle Selbstverständnis ausgeblendet würde. Strategien der Abgrenzung und Dichotomisierung setzen nicht nur Relationalität voraus, sondern sind selbst Ausdruck eines spezifischen Verhältnisses. Darüberhinaus würde eine (ausschließlich) psychologischen oder hermeneutischen Kategorien verpflichtete Interpretation die politische Dimension der Interpretation des Anderen *als (Repräsentanten einer) fremde(n) Kultur* übersehen. Interreligiöse Auseinandersetzungen sind in unseren Breiten in der Regel ein Aspekt oder Symptom migrationspolitischer Konflikte, in denen Integrations- und Assimilationsforderungen an die Adresse der Zugewanderten im Zentrum stehen.

Bezeichnend nicht nur für die schweizerische Minarett-Diskussion ist das weitgehende Fehlen einer interreligiösen Diskussion, bei der es tatsächlich um die religiösen Überzeugungen der beteiligten Religionsgemeinschaften geht. Auch kirchliche Stellungnahmen argu-

(9) Zum Feindbild Islam vgl. die Texte in Schneiders (Hg.) 2009 und Mentzos (2003).

(10) Zur Hermeneutik des Fremden vgl. etwa Stoellger 2006; 2007; 2009.

mentierten überwiegend grund- und menschenrechtlich und betonten die humanitären Grundsätze des liberalen Rechtsstaates (vgl. Mathwig 2009). Diese Haltung begegnet ebenso in Stellungnahmen islamischer Organisationen, die sich im Vorfeld der Volksabstimmung um eine Deeskalation bemühten (vgl. Lenzin 2009).

Der Schweizerische Rat der Religionen hat anlässlich der Minarettverbots-Abstimmung eine Stellungnahme veröffentlicht, in der sich die Vertreter von Judentum, Islam, römisch-katholischer und evangelisch-reformierter Kirche für die unbedingte Geltung der Menschen- und Grundrechte aussprechen und die Minarett-Verbotsinitiative »entschieden« zurückweisen. Auf schöpfungstheologischer Grundlage wird das gemeinsame Eintreten für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit betont. »Die Begriffe markieren permanent neu zu verwirklichende Ansprüche der Religionen an die Menschen« (SCR 2009, 6). Der SCR zeigt Verständnis für die Verunsicherung und Sorgen in der Bevölkerung und nennt alle gängigen antiislamischen Stereotype:

Welche Botschaft wird in den Moscheen gepredigt? Ist der Islam mehr als eine Religion? Welche Bedeutung haben aus islamischer Sicht die Menschenrechte, der demokratische Rechtsstaat, die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau? Strebt der Islam in der Schweiz aufgrund religiöser Vorschriften eine Sonderstellung an? (SCR 2009, 7)

Anstelle einer Auseinandersetzung mit diesen Fragen weist der SCR lediglich darauf hin: »Solche und ähnliche Fragen werden gestellt und müssen diskutiert werden können.« (SCR 2009, 7) Die ausweichende Antwort gibt treffend die brisante gesellschaftliche Stimmungslage wider. Gemäß einer liberalen *political correctness* werden die Islam-Projektionen nicht zurückgewiesen, ihnen wird in gewisser Weise sogar Verständnis entgegengebracht. Gleichzeitig verzichtet das Dokument auf eine sachliche Auseinandersetzung. Die aufgezählten Islam-Projektionen werden inhaltlich unhinterfragt stengelassen.

Ein analoger Befund ergibt sich aus einer Analyse offizieller kirchlicher Stellungnahmen: Klare Zurückweisung der Verbots-Initiative, Eintreten für Religionsfreiheit, Verzicht auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den propagierten Islam-Bildern. Nur an den kirchlichen Rändern wurde die Konfrontation zwischen Christentum und Islam – mit umgekehrter Stoßrichtung – laut und deutlich hörbar. Typisch für diese Stimmen ist das Votum eines Politikers der Evangelisch Demokratischen Union (EDU), die zu den Mitinitianten der Minarett-Verbotsinitiative gehörte:

Der Islam verdrängt einerseits zusehends die christlich-abendländischen Werte wie Freiheit, Gleichberechtigung, Religions- und Redefreiheit, Toleranz und Wertschätzung des Individuums und lehnt andererseits Jesus Christus als wahren Gott ab. Deshalb fordert die Minarett-Debatte die gläubigen Christen zum Bekenntnis heraus. Und das Bekenntnis für Jesus Christus als Sohn Gottes beinhaltet die Ablehnung einer Ideologie, die einen anderen Gott als Christus propagiert. (Zingg 2009)

Und in einem Flugblatt der EDU heisst es mit geradezu prophetischem Pathos:

Die Stärke des Islam ist die Schwäche des Christentums. Angesichts des Islams unter uns erscheint die biblische Weisung in neuem Licht: ›Die Fremden, die bei euch leben, werden ihren Besitz vergrößern und immer mehr Einfluss gewinnen, während es mit euch immer weiter bergab geht.‹ (5. Mose 28,43) Als Ursache für diese Entwicklung wird die Abkehr von Gott und seinen Ordnungen angesehen. Es braucht eine Belebung des Geistes der Bundesverfassung: ›Im Namen Gottes des Allmächtigen.‹ Dazu muss unser Land stehen. (zit. n. Lienemann 2009, 131)

Interessant sind diese Äußerungen nicht nur, weil auch hier alle Islam-Stereotype begegnen und der Zusammenprall der Kulturen mit religiösem Eifer beschworen wird. Entsprechend wird die politische Haltung gegenüber dem Islam zu einer theologischen Bekenntnisfrage hochstilisiert. Mit der Präsenz des Islam steht die Zukunft der christlichen Kirchen auf dem Spiel. Solche fundamentalistisch-antidemokratischen Kurzschlüsse begegneten selten offen, füllten aber die Leserbriefseiten und Blogs von Tageszeitungen und digitalen Medien, waren präsent auch in kirchlichen Podiumsdiskussionen und gehörten zur täglichen Post an die Kirchenleitungen. Aber auch auf solche Äußerungen aus den eigenen Reihen reagierten die Kirchen offiziell nicht.

Stattdessen etablieren kirchliche Kreise ein Jahr vor der Volksabstimmung eine Art Paralleldiskussion. Anfang 2008 nahm die Präsidentin der Arbeitsgemeinschaft für Religionsfreiheit (AGR) Anette Walder-Stückelberger eine Anfrage der Organisation Islamischer Staaten (OIC) zur Religionsfreiheit in der Schweiz zum Anlass, um die schweizerische Politik zu einem konsequenteren Eintreten für die Religionsfreiheit von Christinnen und Christen in den OIC-Staaten zu bewegen. Wenig später richtet sie die gleiche Forderung an die

muslimische Bevölkerung in der Schweiz: »Ab heute erwarten wir von den Muslimen bei uns, dass sie Ungerechtigkeiten in ihrer Heimat ebenfalls deutlich und hörbar verurteilen und sich für Religionsfreiheit einsetzen.« (CSI 2008, 9) Dadurch angestoßen, wurde zunächst in kirchlichen, dann auch in konservativ-politischen Kreisen das Thema verfolgter Christen zunehmend mit der Anti-Minarett-Diskussion verknüpft.¹¹ Die implizite Androhung einer Vergeltungslogik wurde zwar offiziell zurückgewiesen, verfehlte aber ihre eingängige Wirkung nicht. Religionsfreiheit für Muslime hier wurde nun kausal verbunden mit der Religionsfreiheit für Christen in der islamischen Welt. Die Religionsfreiheit wird damit zu einem konditionalen Recht, dessen Einschränkung nicht nur mit dem Stereotyp von der Demokratie- und Menschenrechtsfeindlichkeit des Islam gerechtfertigt, sondern als selbstverschuldet der muslimischen Bevölkerung zur Lösung überlassen wird. Die Muslime werden im Bulgakovschen Sinne zu diskriminierten Diskriminierenden.

⇒ 3 Folgen und Folgerungen

⇒ 3.1 Die Rückkehr der Religion und die Renaissance der Toleranz

Die aristotelische Einsicht, die jeder Touristin und den meisten Migrant*innen vertraut sein dürfte: »Man kann ja auch auf Reisen sehen, wie jeder Mensch dem anderen verwandt und freund ist.« (Nikomachische Ethik 1155 a 21–22), kann der Realität religionspolitischer Konflikte offenbar nur wenig entgegensetzen. Die Universalität des »jeder Mensch« schrumpft (nicht nur) in interreligiösen und migrationspolitischen Konflikten schnell auf die partikulare (kommunitaristische) Kategorie des »verwandt und freund«-Seins zusammen. Wittgensteins sprechender Löwe¹² scheint damit als interreligiöse oder -kulturelle Provokation in jener Realität angekommen zu sein, der das Bild des Philosophen geschuldet ist. Projektionen – als Vorstellungen von dem, was da ist, aber sich nicht unmittelbar oder gar nicht zu verstehen gibt – wären dann als Ausdruck der Lebensformen zu begreifen, in denen sie erzeugt werden. Sie wären der

(11) Auf kirchlicher und bundespolitischer Ebene wurde etwa neben dem normalen Asylverfahren ein zusätzliches »Kontingent für Glaubensverfolgte (insbesondere verfolgte Christen)« gefordert.

(12) Vgl. Wittgenstein 1984a, 568: »Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.«

Normalfall und nicht die Ausnahme.¹³ Religiöse Projektionen bilden dann die Kommunikationsgrundlage von epistemisch gegeneinander abgegrenzten, aber gesellschaftlich und politisch miteinander verbundenen Lebensformen. Mit Jürgen Habermas (2005, 270):

Für den Gläubigen oder den Reisenden mit großem metaphysischem Gepäck besteht ein epistemischer Vorrang des Guten vor dem Gerechten. Unter dieser Prämisse hängt die Gültigkeit des Ethos von der Wahrheit des Weltbildes ab, das seinen Kontext bildet. Demnach verbinden sich mit verschiedenen ethischen Lebensorientierungen und konkurrierenden Lebensformen die exklusiven Geltungsansprüche der zugrunde liegenden Weltbilder. Sobald sich die eigene Vorstellung vom richtigen Leben an religiösen Heilswegen oder metaphysischen Konzeptionen des Guten orientiert, entsteht eine göttliche Perspektive (oder ein ›view from nowhere‹), aus der (oder von wo) andere Lebensweisen nicht nur als anders, sondern als verfehlt erscheinen.

Aus politikphilosophischer und rechtlicher Sicht spricht unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Pluralismus¹⁴ einiges für die Wende von dem Primat des Gerechten zum Vorrang des Guten. Die zeitliche Parallelität der Rede von der Rückkehr der Religion in der öffentlichen Diskussion und der Renaissance des Toleranzbegriffs im philosophischen Diskurs erscheint nicht zufällig. Die Frage liegt nahe, ob und inwiefern die pragmatische Relativierung reflexiv-kritischer Ethik zugunsten einer mehr oder weniger religiös angereicherten Moral der sozialphilosophischen Umstellung von Anerkennungs- auf Toleranzdiskurse korrespondiert. Ist die Toleranzforderung damit auch die politische Antwort auf und der Preis für die Unvermeidbarkeit von Religionsprojektionen? Kann Toleranz die ungebändigten Projektionen bändigen?

Wird von dem bekannten aufklärerischen Diktum Goethes ausgegangen: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen. Die wahre Liberalität ist Anerkennung.« (Goethe 1994, 385), dann bedeutet die Rückkehr der Toleranz eine markante Zäsur, wenn

(13) An dieser Stelle könnte auch mit Luhmanns (1969) funktionalem Normenverständnis als wechselseitige, rückgekoppelte Projektion von »Erwartungs-Erwartungen« argumentiert werden.

(14) Zum Pluralismusbegriff (nicht nur) aus protestantischer Sicht vgl. Schwöbel 2003; 2006.

nicht sogar einen Rückschritt.¹⁵ Die Toleranzforderung ist vor diesem Hintergrund eher ein Gebot aus der Not, als eine moralische Pflicht aus tugendhafter Haltung. In diesem Sinne lässt sich jedenfalls Jürgen Habermas' (zum Folgenden 2005, 265) Rede von der »Bürde« der Toleranz für die Mitglieder religiös pluraler Gesellschaften lesen. Toleranz ist

die rechtlich nicht erzwingbare *politische Tugend* von Bürgern im Umgang mit anderen Bürgern, die einer abgelehnten Überzeugung anhängen. (...) Toleranz bewahrt eine pluralistische Gesellschaft davor, als politisches Gemeinwesen durch weltanschauliche Konflikte zerrissen zu werden.

Die Haltung der Toleranz wird reserviert für eine Ablehnung, die sich auf »eine *vernünftigerweise* fortbestehende Nicht-Übereinstimmung stützen« kann.¹⁶ Toleranz meint weder Indifferenz, noch Desinteresse, bezieht sich weder auf partielle oder lösbare Konflikte, noch auf das Anders-Sein von Personen.

Gegenüber dem Anderssein ist zunächst die Vermeidung von Diskriminierung, also gleiche Achtung für jeden geboten – und nicht wie gegenüber dem Andersdenkenden Toleranz. Das führt zu der interessanten Schlussfolgerung, dass Toleranz erst jenseits der Diskriminierung beginnen kann.

Habermas' behauptete Bürde der Toleranz ist eine doppelte:

Wer tolerant ist, darf einerseits das eigene Ethos nur in den Grenzen dessen, was allen gleichermaßen zusteht, realisieren. Andererseits muss er auch das Ethos der anderen in diesen Grenzen respektieren. (...) Die Bürde ergibt sich nicht aus einer Relativierung eigener Überzeugungen, sondern aus der Einschränkung ihrer praktischen Wirksamkeit. Die Zumutung besteht in der Konsequenz, dass die von der eigenen Religion vorgeschrie-

(15) Das gilt nicht für ein, den Anerkennungstopos integrierendes Toleranzkonzept, wie es Rainer Forst (2003; 2006) entwickelt. Einen Diskussionsüberblick bieten Augustin/Wienand/Winkler (Hg.) 2006.

(16) Daran könnte die Frage anschließen, ob die Toleranzforderung letztlich dem »Konzept« der Religionsprojektion als Antithese oder dialektischer Kontrapunkt zu einer aufgeklärten Vernunftkritik in der religiös pluralen Gesellschaft geschuldet ist.

bene Lebensweise oder das dem eigenen Weltbild eingeschriebene Ethos einzig unter der Bedingung gleicher Rechte für jedermann praktiziert werden dürfen. (Habermas 2005, 268)

Religionsprojektionen werfen vor diesem Hintergrund ein Praxisproblem auf, das darin besteht, wie die mit ihnen konstitutiv verbundenen konkurrierenden Wahrheitsansprüche in einem, auf freier wechselseitiger Zustimmung beruhendem Gemeinwesen zusammengehen können. Die Formulierung erinnert nicht nur zufällig an Kants Rechtsdefinition, sie zielt auch auf eine rechtsphilosophische Antwort. Wie real diese Herausforderung ist, zeigt die aktuelle schweizerische Bundesverfassung. Was tun, wenn sozusagen die Religionsprojektion zum Gesetzgeber wird?

Die Juristen Daniel Thürer und Jörg Paul Müller haben die Frage im Anschluss an die vom Volk angenommene Minarett-Verbotsinitiative aufgeworfen und schlagen vor

das Minarettverbot durch eine *allgemeine* Bestimmung zu ersetzen, die von den Religionsgemeinschaften generell in ihrem Auftreten im öffentlichen Raum Rücksichtnahme auf die Anliegen anderer Religionsgemeinschaften sowie der übrigen Bevölkerung verlangt, soweit solche Einbindung mit den Anforderungen eines säkularen Rechtsstaates vereinbar erscheint. (Thürer/Müller 2011, 291)

Der von ihnen vorgeschlagene Verfassungsartikel lautet:

Die Religionsgemeinschaften beschränken ihre Selbstdarstellung und ihr Auftreten im öffentlichen Raum (etwa mit Gebäuden, Aufrufen, Symbolen oder Kleidervorschriften) auf ein allgemeinverträgliches Maß. Sie vermeiden ein bedrängendes Auftreten und tragen zu einem von Toleranz gekennzeichneten Zusammenleben bei. Sie fügen sich in ihrem Wirken in die Anforderungen einer demokratischen Gesellschaft ein und respektieren nach Innen und nach Außen die Menschenrechte aller. (Thürer/Müller 2011, 292)¹⁷

(17) Thürer/Müller 2011, 295f. verweisen in dem Zusammenhang auf ein Urteil des deutschen Verfassungsgerichts zum obligatorischen Ethikunterricht in Berlin (BVerfG vom 15. März 2007 – I BvR 2780/06). Darin heißt es: »Die Fähigkeit aller Schüler zu Toleranz und Dialog ist eine Grundvoraussetzung nicht nur für die spätere Teilnahme am demokratischen Willensbildungsprozess, sondern auch für ein gedeihliches Zusammenleben in wechselseitigem Respekt vor den Glaubensüberzeugungen und Weltanschauungen anderer.«

Die vorgeschlagene Verfassungsnorm zielt auf die Ermöglichung gesellschaftlicher Kohäsion unter pluralistischen Bedingungen. Zustimmung zitiert die Autoren aus einer Botschaft des Bundesrates im Rahmen der 1973 geführten Diskussion über die Ersetzung des Jesuitenartikels durch einen Toleranzartikel: »In einem Volk, dessen Existenz in der Vergangenheit mehr als einmal durch Konfessionskämpfe radikal in Frage gestellt worden ist, muss die Toleranz als Grundlage des Zusammenlebens nicht näher begründet werden« (zit. n. Thüerer/Müller 2011, 294). Auf politischer Ebene ist eine solche Einsicht ein Gebot der Klugheit. Aber kann es Toleranz allein aufgrund von Klugheitsüberlegungen geben? Die politische Geschichte des Toleranzgedankens legt eine positive Antwort nahe. Allerdings zeigt sie auch die Grenzen einer solchen Begründung auf, die dann erreicht wird, wenn sich eine Situation einstellt, in der staatliche Intoleranz zu einem größeren Nutzen führen würde (vgl. Jansen 2006, 48). Zum Schutz vor der Willkür konsequentialistischer Erwägungen, muss Toleranz durch einen Gerechtigkeitsmaßstab, das heißt rechtlich abgestützt werden. Bei Thüerer und Müller erfolgt diese Abstützung durch eine die Rückbindung der Toleranz an die Menschenrechte »nach Innen und nach Außen«. Sie muten den Bürgerinnen und Bürger jene »doppelte Bürde der Toleranz« zu, auf die Habermas hinweist: die Akzeptanz der politischen Beschränkung der praktischen Wirksamkeit der eigenen religiösen Überzeugungen und die wechselseitige Anerkennung der Gleichheit unter einer gemeinsamen und verbindlichen Rechtsordnung.

Es ist unmittelbar einsichtig, dass der Toleranzartikel der beiden Juristen mit der Anerkennung der Menschenrechte als dessen unhintergebares Fundament steht und fällt. Denn eine tolerante Haltung bringt nicht die Menschenrechte hervor, sondern setzt sie voraus, insofern ein möglicher Adressat von Toleranz bereits als Rechtssubjekt – im Sinne der Definition von Hannah Arendt (1949, 158) als jemand, der über ein Recht, »*Rechte zu haben*« verfügt – anerkannt sein muss. Toleranz ist ein normativ abhängiger Begriff, der zu seiner Füllung anderer begrifflicher Ressourcen bedarf (Forst 2006, 83).¹⁸

Mit der starken Rückversicherung der Toleranz durch das menschenrechtliche Egalitätsprinzip droht ein Aspekt interreligiöser Konflikte in einen toten Winkel zu geraten, der in der Entwicklungs-

(18) Deutlich tritt diese Relationalität in Toleranzkonzeptionen hervor, die auf eine Wertorientierung des Staates abheben; vgl. in diesem Sinne die Beiträge in Starck (Hg.) 2006.

geschichte des Toleranzbegriffs eine zentrale Rolle spielt: die Asymmetrie zwischen denjenigen, die Toleranz gewähren, und denjenigen, denen diese Haltung gilt. Die Tücken stecken im Detail. Was ist mit dem »allgemeinverträglichen Maß« der öffentlichen Präsenz von Religionsgemeinschaften gemeint? Wer bestimmt die »Anforderungen einer demokratischen Gesellschaft«? Minarette überschreiten offenbar für eine Mehrheit der Bevölkerung dieses Maß an religiöser Symbolik in der Öffentlichkeit und die Anforderungen in demokratischen Gesellschaften legt die Mehrheit des Wahlvolkes (*demos*) für die Gesamtbevölkerung (*populus*) fest.¹⁹ Und auch wenn sich die Mehrheit für eine tolerante Religionspolitik entscheidet, worauf bezieht sich die tolerante Haltung? Soll einer abweichenden Minderheit etwas zugestanden werden (Erlaubnistoleranz), oder wird ein symmetrischer *modus vivendi*-Kompromiss zwischen allen Beteiligten angestrebt (Koexistenztoleranz), oder begegnen sich alle als moralisch und rechtlich gleich im Modus wechselseitiger Achtung (Respekttoleranz), oder sollte sich diese Achtung auch in einer rechtlichen und politischen Gleichheit niederschlagen (Gleichheitstoleranz), oder geht es viel weitergehend darum, dass sich die Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften nicht nur respektieren, sondern in einem positiv-aktiven Sinne wertschätzen sollten (Wertschätzungstoleranz) (zu den Varianten vgl. Forst 2006, 81f.)? Je nachdem, welche Toleranzkonzeption ins Auge gefasst wird, sind die politischen Folgen sehr unterschiedlich. Wer bestimmt auf welcher Grundlage welche Form von Toleranz mit dem Toleranzartikel angestrebt werden soll? In der Minarett-Diskussion wurden Islamprojektionen zu einem Argument für ein rechtliches Verbot. Dass Religionsprojektionen zum Motiv von Gesetzgebung werden, kann kein Toleranzartikel verhindern, der darüber hinaus nur eine Apellfunktion beanspruchen könnte, weil Toleranz *per se* nicht erzwingbar ist.

(19) Dass gerade in interreligiösen Konflikten die Wahlberechtigten sehr einseitig eine Interessengruppe repräsentieren, weil sich die Anhängerinnen und Anhänger von religiösen Minderheiten weitgehend mit den Migrantinnen und Migranten einer Gesellschaft decken, die über kein Wahlrecht verfügen, stellt ein gerechtigkeits-theoretisch und rechtsethisch nicht zu unterschätzendes Problem dar; vgl. dazu Benhabib 2008.

⇒ 3.2 »Du meinst etwas ganz und gar anderes«²⁰

Die Hinweise auf die Toleranzdiskussion als Reaktion auf das Minarett-Verbot machen auf ein grundsätzliches Dilemma aufmerksam: Während das Recht auf dem Prinzip der *Gleichheit durch Wegsehen* gründet, konstituieren religiöse Überzeugungssysteme eine *Ungleichheit durch Hinsehen*. Hin- und Wegsehen stehen nicht für alternative Wahrnehmungsmodi, sondern verweisen auf inkommensurable Erkenntnisperspektiven, die nur um den Preis eines Kategorienfehlers in ein Verhältnis gesetzt werden können: Toleranz ist keine adäquate Reaktion auf epistemische Falschheit (im Sinne religiös verankerter praktischer Urteile). Sie bleibt religiösen Wahrheitsfragen gegenüber äußerlich. Deshalb prallt ihre Forderung an religiösen Überzeugungssystemen wirkungslos ab. Glaubenssysteme sind – im Gegensatz zu Religionsgemeinschaften und religiösen Organisationen – die falschen Adressaten für Toleranzappelle.²¹

Die Toleranzforderung – sowohl in der Form des vorgeschlagenen Verfassungsartikels, wie als Zielbestimmung interreligiöser Konfliktgespräche – scheitert, wenn sie nicht als das deklariert wird, was sie ist: ein politisches Instrument zur äußeren Gestaltung gesellschaftlicher Pluralität und kein religiöses Postulat. Aus religiöser Sicht ist die Toleranzforderung entweder überflüssig oder wirkungslos: überflüssig, sofern sie als moralische Forderung zum religiösen Überzeugungssystem selbst gehört, wirkungslos, wenn versucht wird, sie von außen in das System religiöser Überzeugungen einzutragen. Das Toleranzprinzip ist zu bescheiden im Blick auf die geforderten Konsequenzen und geht zu weit mit seiner Adressierung an die Religion. Toleranz – wie sie in aktuellen religionspolitischen Konflikten gefordert wird – scheitert, weil sie religiöse Überzeugungen als Meinungen behandelt, zu denen das Subjekt einen Abstand gewinnen kann, um die eigenen Überzeugungen mit von außen erhobenen Forderungen zu vermitteln. Toleranz lässt sich weder einfach zu religiösen Überzeugungen hinzuaddieren, noch kann von religiösen Überzeugungen alles subtrahiert werden, das einer Kompatibilität mit der Toleranzforderung im Wege steht.

(20) Wittgenstein 1971, 88.

(21) Gegenüber den Wahrheitsansprüchen religiöser Überzeugungen hilft nur der Hobbessche »Leviathan«: im günstigen Fall rechtsstaatlicher Strukturen die Sanktionsgewalt des Rechts.

Die Hinweise auf die Orientalismuskussion haben einen Eindruck von der Totalität religiöser Überzeugungssysteme vermittelt: Der »göttliche Standpunkt« (Thomas Nagels »view from nowhere«) ist – paradox formuliert – notwendig partikular. Das führt zu der Frage, ob das gegenseitige Verstehen ein realistisches Ziel interreligiöser Dialoge sein kann oder ob es nicht vielmehr um die Verständigung für das wechselseitige Nicht-Verstehen gehen sollte. Die zweite Frau-geperspektive reflektiert eine grundsätzliche Differenz zwischen religiöser und interreligiöser Kommunikation. Die Kommunikation *zwischen* Anhängerinnen und Anhängern verschiedener Religionen unterscheidet sich von der Kommunikation von Gläubigen *innerhalb* einer Religionsgemeinschaft dadurch, dass die Teilnehmenden in beiden Sprachspielen die gleichen Wörter und Ausdrücke verschieden verwenden. Die Differenz der Sprachspiele zielt nicht auf den Gedanken einer verständigungsorientierten »rettenden Übersetzung« (Habermas 2005, 268), sondern markiert eine erkenntnistheoretische Pointe, die Hilary Putnam (1997) in seiner Lektüre der Vorlesungen Wittgensteins über Religion in Erinnerung gerufen hat. Für Ludwig Wittgenstein zeichnet sich der religiöse Glaube durch seine »Unerschütterlichkeit« aus. Ein solcher Glaube

wird sich nicht beim Argumentieren oder beim Appell an die gewöhnliche Art von Gründen für den Glauben an die Richtigkeit von Annahmen zeigen, sondern vielmehr dadurch, dass er sein ganzes Leben regelt.

Das ist eine viel stärkere Sache – sich Vergnügungen zu versagen, sich ständig auf dies Bild zu berufen. In einem gewissen Sinne muss man so etwas den festesten Glauben nennen, weil dieser Mensch für diesen Glauben Dinge wagt, die er für andere, ihm weitaus besser demonstrierte Sachen nicht riskieren würde. Obgleich er (sonst) zwischen gut begründeten und nicht gut begründeten Sachen zu unterscheiden pflegt. (Wittgenstein 1971, 88).²²

Putnam setzt diese Passage in Beziehung zu Wittgensteins Äußerungen über Kierkegaard in den »Philosophischen Bemerkungen«. Die Unerschütterlichkeit des Glaubens eines Menschen besteht darin, dass er – gegenüber einem empirischen Glauben – dem Zweifel standhält, »obwohl sein Glaube von Zweifeln durchsetzt sein kann« (Putnam 1997, 185f.). Für interreligiöse Kommunikationen

(22) Mit Blick auf die Toleranzforderung folgt daraus. Es gibt keine guten Gründe für Toleranz, es sei denn, sie sind mit dem Glauben selbst gegeben.

bedeutsam ist die Einsicht, »dass das eigene Leben gemäß ganz unterschiedlichen Bildern strukturiert werden kann« und »dass die Religion nicht so sehr etwaige Äußerungen des Glaubens betrifft, sondern eher die Art des Bildes, dem man lebenssteuernde Funktion zuerkennt« (Putnam 1997, 187).

Wittgenstein geht es bei seinen Überlegungen zur Religion nicht um interreligiöse Konflikte. Aber seine Beispiele – etwa dasjenige von zwei Menschen, von denen einer an das Jüngste Gericht glaubt und der andere nicht – können geradezu prototypisch für interreligiöse Auseinandersetzungen stehen: Wenn ich die religiöse Überzeugung eines anderen ablehne,

dann erkläre ich ›Ich glaube nicht an...‹, aber dann glaubt der [anders] Religiöse niemals, was ich beschreibe. Ich kann es nicht sagen. Ich kann ihm nicht widersprechen. In gewissem Sinne verstehe ich alles, was er sagt – die Wörter ›Gott‹, ›getrennt‹ usw. Ich verstehe, ich könnte sagen ›Daran glaube ich nicht‹, und das wäre wahr, wenn es heißt, dass ich diese Gedanken oder irgendetwas, was mit ihnen zusammenhängt, nicht habe. Aber es heißt nicht, dass ich der Sache widersprechen könnte. (...).

Diese Kontroversen sehen ganz anders aus als gewöhnliche Kontroversen. Die Gründe sehen ganz anders aus als gewöhnliche Gründe.

Sie sind, auf irgendeine Art, ganz un schlüssig. In der Tat ist der Witz der Sache, dass die ganze Geschichte zerstört würde, sobald es Beweise gäbe.« (Wittgenstein 1971, 90f.)

Putnam (1997, 187–197) zeigt in seiner Interpretation dieses Gedankengangs, dass Wittgensteins Behauptung, religiösen Überzeugungen nicht aus Gründen widersprechen zu können, weder mit Verweis auf die Idee der Inkommensurabilität, oder der semantischen Unterscheidung zwischen einer buchstäblichen und nicht-buchstäblichen Verwendung von Sprache, noch mit Hilfe der epistemologischen Differenz zwischen einem kognitiven und nicht-kognitiven Gebrauch von Sprache erklärt werden kann. Die Wirkungslosigkeit des Widersprechens – die etwas völlig anderes ist als eine Immunisierungsstrategie gegen mögliche Einwände – verweist auf die Verankerung religiöser Überzeugungen in der religiösen Praxis: »Im Grunde lässt sich der religiöse Diskurs nur verstehen, wenn man die Lebensform begreift, der er angehört. (...). Das ganze Gewicht einer

Lebensform kann in den Bildern liegen, die von dieser Lebensform gebraucht werden.« (Putnam 1997, 196.199).²³

Wer diese Lebensform nicht teilt, kann sich allenfalls Bilder davon machen, die wiederum nur Bilder jener Bilder sind, die in der eigenen Lebensform gebraucht werden. Mit der Frage nach der Angemessenheit und Begründung solcher Ein-Bildungen (Projektionen) verhält es sich wie mit der Frage danach, ob wir den religionstheologischen Löwen verstehen würden, wenn er sprechen könnte. Mit Gewissheit sagen lässt sich nur: Löwen sprechen nicht.

(23) Putnam verweist an dieser Stelle auf eine Passage aus Wittgensteins ›Vermischten Bemerkungen‹ (1984, 567f.): »Ein in uns festes Bild kann man freilich dem Aberglauben vergleichen, aber doch auch sagen, dass man *immer* auf irgendeinen festen Grund kommen muss, sei er nun ein Bild oder nicht, und so sei ein Bild im Grunde alles Denkens zu respektieren und nicht als ein Aberglaube zu behandeln.«

Literaturverzeichnis

Angst, Doris (2010): Muslimfeindlichkeit – Islamophobie: Definitionen, in: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus (EKR) (Hg.): Tangram 25, Juni 2010, 36-39.

Arendt, Hannah (1949): Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: Höffe, Otfried; Kadelbach, Gerd; Plumpe, Gerhard (Hg.) (1981): Praktische Philosophie/Ethik. Reader zum Funkkolleg 2, Frankfurt/M.: Fischer, 152–167.

Augustin, Christian; Wienand, Johannes; Winkler, Christiane (Hg.) (2006): Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, Wiesbaden: VS.

Aristoteles (1972): Nikomachische Ethik, übers. u. komm. v. Olof Gigon, München: dtv.

Barth, Hans-Martin (1976): Glaube als Projektion. Zur Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach, in: Thies, Erich (Hg.), Ludwig Feuerbach, Darmstadt: WBG, 202–222.

Behloul, Samuel M. (2009a): Minarett-Initiative. Im Spannungsfeld zwischen Abwehr-Reflex und impliziter Anerkennung neuer gesellschaftlicher Fakten, in: Tanner, Mathias; Müller Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.) (2009): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich: TVZ, 103–122.

Behloul, Samuel M. (2009b): Islam-Diskurs nach 9/11. Die *Mutter* aller Diskurse? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis, in: Müller, Wolfgang W. (Hg.): Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog, Zürich: TVZ, 229–268.

Beinhauer-Köhler, Bärbel; Leggewie, Claus (2009): Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung, München: Beck.

Benhabib, Seyla (2008): Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte mit Beiträgen von Jeremy Waldron, Bonnie Honig und Will Kymlicka, Frankfurt/M., New York: Campus.

Bundesamt für Statistik (BfS) (Hg.) (2004): Eidgenössische Volkszählung 2000. Religionslandschaft in der Schweiz. Autor: Claude Bovay, Neuchâtel.

Casanova, José (2009): Religion, Politik und Geschlecht im Katholizismus und im Islam, in: ders., Europas Angst vor der Religion, Berlin: Berlin University Press, 31-81.

Christian Solidarity International (CSI) (Hg.) (2008): Mediendokumentation 200 Millionen Christen verfolgt. Solidaritätskundgebung, Binz 28. Mai 2008.

Fischer, Johannes (2002): Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart: Kohlhammer.

Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Forst, Rainer (2006): Toleranz und Anerkennung, in: Augustin/Wienand/Winkler (Hg.) (2006), 78-83.

Fukuyama, Francis (1989): The End of History, in: The National Interest, No. 16, Summer 1989, 3-18.

Goethe, Johann Wolfgang von (1994), Maximen und Reflexionen. Hamburger Ausgabe, 12., durchges. Aufl., Bd. 12, München: Beck.

Habermas, Jürgen (2005): Religiöses Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 258–278.

Hendrich, Geert (2003): Der ‹homo islamicus› und die säkulare Moderne. Über Religion und Gesellschaft in der arabischen Kultur der Moderne, in: Sack, Detlef; Steffens, Gerd (Hg.): Gewalt statt Anerkennung? Aspekte des 11.9.2001 und seiner Folgen, Frankfurt/M.: Lang, 113-128.

Holz Müller, Thilo (1986): Projektion – ein fragwürdiger Begriff in der Feuerbachrezeption?, in: NZSTh 28, 77-100.

Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations?, in: Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3, 22-49.

Jansen, Ludger (2006): Staatliche Toleranz und staatliche Wertorientierung, in: Starck (Hg.) (2006), 20-62.

Kälin, Walter; Wyttenbach Judith (2009): Religiöse Freiheit und ihre Grenzen in der Einwanderungsgesellschaft, in: Tanner, Mathias; Müller Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.) (2009): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich: TVZ, 255-286.

Kley, Andreas; Schaer Alexander (2009): Gewährleistet die Religionsfreiheit einen Anspruch auf Minarett und Gebetsruf?, in: Tanner, Mathias; Müller Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.) (2009): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich: TVZ, 87-101.

Landis, Stephan (2008): Religion – Gefahr und Ressource, in: reformierte presse 5, 1-3.

Lenzin, Rifa'at (2009): Eine muslimische Perspektive auf die Minarett-Diskussion und das Zusammenleben in der Schweiz von morgen, in: Tanner, Mathias; Müller Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.) (2009): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich: TVZ, 45-60.

Lienemann, Wolfgang (2009): Argumente für ein Minarett-Verbot? Eine kritische Analyse, in: Tanner, Mathias; Müller Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.) (2009): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich: TVZ, 123-139.

Luhmann, Niklas (1969): Normen in soziologischer Perspektive, in: Soziale Welt 20, 28-48.

Mathwig, Frank (2009): Das Kreuz mit den Minaretten. Theologische Bemerkungen zur Rolle der Kirchen in der Minarett-Diskussion, in: Tanner, Mathias; Müller Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.) (2009): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich: TVZ, 141-187.

Marti, Kurt (2011): ›Ich bin jetzt eigentlich fällig‹. Gespräch mit Kurt Marti, in: Der Bund vom 28. März 2011, 31.

Mentzos, Stavros (2003): Machtpolitische und psychosoziale «Funktionen» der Feindbilder, in: Brügggen, Willi; Jäger, Michael (Hg.): Brauchen wir Feinde? Feindbildproduktion nach dem 11. September 2001 in sozialpsychologischer und diskursanalytischer Sicht, Berlin: Edition Freitag, 63-82.

Müller, Felix (2009): Rechtliche und politische Aspekte der eidgenössischen Volksinitiative »Gegen den Bau von Minaretten«, in: Tanner, Mathias; Müller Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.) (2009): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich: TVZ, 61-86.

Müller, Felix; Tanner, Mathias: Muslime, Minarett und die Minarett-Initiative in der Schweiz: Grundlagen, in: Tanner, Mathias; Müller Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.) (2009): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich: TVZ, 21-43.

Pahud de Mortanges, René; Bleisch Bouzar, Petra; Bollag, David; Tappenbeck, Christian R. (2010): Religionsrecht. Eine Einführung in das jüdische, christliche und islamische Recht, Zürich: Schulthess.

Pahud de Mortanges, René (Hg.) (2001): Das Religionsrecht der neuen Bundesverfassung. Le droit des religions dans la nouvelle Constitution fédérale, Fribourg: Universitätsverlag.

Price, Henry Habberly (1969): Belief. The Gifford Lectures (1960). Reprint 2002, London: Roudledge.

Pschyrembel (1982). Klinisches Wörterbuch, 254., neubearb. Aufl., Berlin, New York: de Gruyter.

Putnam, Hilary (1997): Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart: Reclam.

Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ritschl, Dietrich; Hailer, Martin (2008): Grundkurs Christliche Theologie. Diesseits und jenseits der Worte, 2., durchges. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Rudolph, Enno (2005): Religion – eine unentbehrliche Form der Kultur? Sieben Thesen, in: Baumann, Martin; Behloul, Samuel M. (Hg.): Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld: transcript, 241–253.

Schaer, Alexander (2009): ›Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen!‹ (Apg. 5, 29). Das Recht als Löser interkonfessioneller Konflikte am Beispiel des Islams in der Schweiz, Wien, Berlin: LIT.

Schärfl, Thomas (2003): Was sind religiöse Überzeugungen, in: Joas, Hans (Hg.) (2003): Was sind religiöse Überzeugungen?, Göttingen: Wallstein, 18-53.

Schulze, Reinhard (2007): Orientalism. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident, Iman Attia (Hg.): Orient- und Islam-Bilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster: Unrast, 45-68.

Schulze, Reinhard (2010): Die Dritte Unterscheidung: Islam, Religion und Säkularität, in: Dietrich, Walter; Lienemann, Wolfgang (Hg.): Religion – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven, Zürich: TVZ, 147–205.

Schwöbel, Christoph (2003): Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer theologie der Kultur, Tübingen: Mohr.

Schwöbel, Christoph (2006): Pluralismus und Toleranz aus Sicht des Christentums. Eine protestantische Perspektive. In: Augustin; Wienand; Winkler (Hg.) (2006), 102-122.

Said, Edward W. (2009): Orientalismus, Frankfurt/M.: Fischer.

Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) (2009): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden: VS.

Schweizerischer Rat der Religionen (SCR) (2009): Für ein Zusammenleben der Religionen in Frieden und Freiheit. Stellungnahme des Schweizerischen Rates der Religionen zur Volksinitiative ›Gegen den Bau von Minaretten‹, Bern.

Starck, Christian (Hg.) (2006): Wo hört Toleranz auf?, Göttingen: Wallstein.

Stoellger, Philipp (2006): Fremdwahrnehmung. Die Menschenwürde des Fremden und die Fremdheit der Menschenwürde, in: Bahr, Petra; Heinig, Michael: Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung, Tübingen: Mohr, 367-410.

Stoellger, Philipp (2007): Vom Nichtverstehen aus. Ab- und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion, in: Dalferth, Ingolf U.; Stoellger, Philipp (Hg.): Hermeneutik der Religion. Religion in Philosophy and Theology, Tübingen: Mohr, 59-90.

Stoellger, Philipp (2009): Missverständnisse und die Grenzen des Verstehens. Zum Verstehen diesseits und jenseits der Grenzen historischer Vernunft, in: ZThK 106, 223–263.

Stolovitskaia, Anastassia (2008): The Rise Of Homo Islamicus. American Collective Identity Markers And Terrorist Identity Markers As They Reveal Themselves In The Discursive Cohesion Of Concepts ›Terrorism‹ and ›Islam‹ in The Washington Post 2001-2008, Roskilde University.

Tanner, Mathias; Müller Felix; Mathwig, Frank; Lienemann, Wolfgang (Hg.) (2009): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich: TVZ.

Thürer, Daniel; Müller Jörg Paul (2011): Toleranz als Bedingung religiöser Freiheit im Zusammenleben fehlbarer Menschen, in: Zeitschrift für Schweizerisches Recht, 130, 287-298.

Tugendhat, Ernst (2010): Über Religion, in: ders.: Anthropologie statt Metaphysik, München: Beck, 191-204.

Wittgenstein, Ludwig (1971): Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, 2., durchges. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck.

Wittgenstein, Ludwig (1975): Bemerkungen über Frazers ›The Golden Bough‹, in: Wiggershaus, Rolf (Hg.): Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 37-57.

Wittgenstein, Ludwig (1984a): Philosophische Untersuchungen, in: ders.: Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt/M.: suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (1984b): Vermischte Bemerkungen, in: ders.: Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Zingg, Daniel (2009): Warum gegen Minarette? Warum soll sich ein Christ in der Debatte positionieren, Bollodigen.

Zitationsvorschlag:

Mathwig, Frank (2011): Diesseits der Projektion: Aus dem Alltag religionspolitischer Konflikte am Beispiel der religionspolitischen Kontroverse um das Minarettverbot in der Schweiz (Ethik und Gesellschaft 2/2011: Religionsprojektionen). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2011_Mathwig.pdf (Zugriffam [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialetik

Religionsprojektionen

Karsten Fischer

Die permanente Projektion:

Zur Problembeziehung zwischen Religion und Politik

Klaus von Stosch

Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des interreligiösen Dialogs. Untersuchungen im Anschluss an Catherine Cornille

Wolfgang Huber

Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? Eine christliche Perspektive.

Hamideh Mohagheghi

Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? Eine muslimische Perspektive.

Rolf Schieder

Schuldfallen und Opferprojektionen im Umgang mit dem Palästinakonflikt

Frank Mathwig

Diesseits der Projektion:

Aus dem Alltag religionspolitischer Konflikte am Beispiel der religionspolitischen Kontroverse um das Minarettverbot in der Schweiz

Anja Middelbeck-Varwick

Der projizierte Prophet.

Zur Wahrnehmung Muhammads im Kontext christlicher Theologie