

Hansjörg Schmid,
Noemi Trucco,
Isabella Senghor, Ana Gjerci

Soziale Konflikte

Potenziäle aus
sozialwissenschaftlicher,
islamischer und christlicher
Perspektive



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 28

Hansjörg Schmid, Noemi Trucco, Isabella Senghor,
Ana Gjerci • Soziale Konflikte

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 28

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und

Hansjörg Schmid

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich am Ende dieses Bandes.

Hansjörg Schmid, Noemi Trucco, Isabella Senghor,
Ana Gjerci

Soziale Konflikte

Potenziale aus sozialwissenschaftlicher, islamischer
und christlicher Perspektive

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur für die Jahre 2021–2024 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
gapp print, Wangen im Allgäu

ISBN 978-3-290-18608-1 (Print)
ISBN 978-3-290-18609-8 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18609-8>

© 2024 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch



Creative Commons 4.0 International

Inhalt

Vorwort.....	9
1. Einleitung	11
1.1 Soziale Konflikte als Rahmen	12
1.2 Islambezogene Konflikte als Schwerpunkt	15
1.3 Interdisziplinäre Perspektiven auf soziale Konflikte	19
1.4 Perspektiven der theologischen Sozialethik	23
1.5 Postsäkularität als Deutungshintergrund	28
1.6 Fokus des Buches – Potenziale sozialer Konflikte.....	31
2. Sozialwissenschaftliche Deutungen sozialer Konflikte	35
2.1 Konflikt als verdrängtes Grundmoment von Gesellschaft	36
Marx, Weber und Simmel.....	36
Auseinandersetzungen zwischen Konfliktsoziologie und Funktionalismus	39
Neuere Entwicklungen der Konfliktsoziologie.....	42
2.2 Rahmenbedingungen für positive Funktionen von Konflikten.....	44
Positive Funktionen	44
Rahmenbedingungen	46
2.3 Konflikttypen: Verteilungs- und Wertekonflikte	52
Unterscheidung zwischen zwei Grundtypen	52
Überschneidungen und Neudeutungen der beiden Konflikttypen.....	54
2.4 Religion als Konfliktfaktor	57
Zugrundeliegendes Religionsverständnis	58
Positionen zum Verhältnis von Religion und Konflikt	59
Postsäkulare Perspektiven auf die Rolle von Religionen.....	61
Fokus auf islambezogene Konflikte	63
2.5 Zur Prozessform und Dynamik von Konflikten	66
Formen und Stufen der Konflikteskalation.....	67
Eskalation, Gewalt und Begrenzung der Konfliktmittel.....	70
2.6 Möglichkeiten der Konfliktregelung und der Konflikttransformation	72
Von der Konfliktbeendigung	72
... zur Konflikttransformation	75
Kreuzung sozialer Kreise als Konflikttransformation.....	80
2.7 Fazit	84

3. Islambezogene Konflikte anhand von Beispielen	87
3.1 Zur Auswahl und zum gemeinsamen Rahmen der Beispiele	87
Kollektivsymbole als gemeinsamer Rahmen.....	87
Religion, Öffentlichkeit und politische Gestaltung.....	89
Struktur und Analyseraster für die Beispiele	92
3.2 Moscheebau: Projektionsfläche, Umdeutungen, Zugeständnisse.....	93
Konfliktgegenstand und Akteurskonstellationen.....	94
Konfliktdynamiken	98
Konflikttransformation	102
Fallbeispiel aus dem Kontext der Schweiz.....	105
3.3 Kopftuch: Stellvertreterdebatte, Gegenstrategien, Rückzug....	111
Konfliktgegenstand und Akteurskonstellationen.....	113
Konfliktdynamiken	117
Konflikttransformation	120
Fallbeispiel aus dem Kontext der Schweiz.....	125
3.4 Imame: Gesellschaftliche Funktionalisierung, soziale Schliessung, Selbstbilder als Gegendeutungen	132
Konfliktgegenstand und Akteurskonstellationen.....	133
Konfliktdynamiken	137
Konflikttransformation	139
Fallbeispiel aus dem Kontext der Schweiz.....	143
3.5 Islambezogene Konflikte im Spiegel der Medien	147
Ereignisse und öffentliche Debatten	147
Dominantes Framing	154
Bedeutung für die Demokratie.....	156
Schlussfolgerungen im Hinblick auf islambezogene Konflikte.....	159
3.6 Fazit	159
4. Theologisch-sozialethische Deutungen sozialer Konflikte.....	163
4.1 Sozialethik als öffentliche Konflikttheologie	164
Muslimische und christliche Zugänge	164
Zielgruppen und Gesellschaftsorientierung.....	167
Positionierungen in konflikthaften Angelegenheiten.....	169
4.2 Zur Auswahl konfliktsensibler Positionen.....	170
Wider eine theologische Konfliktvergessenheit	171
Vielzahl der Kontexte und Verständnisse als Wissenszuwachs	173

Auswahlkriterien für zentrale theologisch-sozialethische Strömungen	174
Ausgewählte Positionen.....	175
Repräsentanten einer öffentlichen Konflikttheologie	180
4.3 Ein ambivalentes Konfliktverständnis und seine theologischen Grundlagen.....	182
Begründungen für die Auseinandersetzung mit Konflikten....	182
Konfliktverständnisse: Gegensätze, Veränderungen, Identität	184
Unterschiedliche Bewertungen von Konflikten: destruktiv, konstruktiv, ambivalent	188
Fokus auf den Menschen und soziale Theologie als Grundlagen	191
4.4 Befreiung als strukturelle Veränderung und übergreifende Solidarität	196
Befreiung von ungerechten Strukturen und aktorsbasierte befreiende Praxis	196
Ethische Dimensionen:	
Grenzen überschreitende Solidarität	200
Theologische Dimensionen:	
Gottes Handeln und Befreiung von der Sünde	202
4.5 Versöhnung als Konfliktbearbeitung und Beziehungswandel	204
Versöhnung als Arbeit am und mit dem Konflikt.....	205
Ethische Dimensionen: Versöhnung, Vergebung und Feindesliebe	206
Theologische Dimensionen: Gottesbeziehung und Barmherzigkeit.....	210
4.6 Frieden als Basis von Befreiung und Versöhnung	211
Gleichzeitigkeit von Frieden und Konflikt.....	212
Aktive Gewaltlosigkeit und begrenzte Gewaltanwendung.....	213
Eschatologischer Charakter des Friedens und bleibender Bezug zu gegenwärtigen Konflikten.....	214
Konflikt transformierende Rolle der Glaubensgemeinschaft: Vorbild und Zeugnis.....	215
4.7 Fazit	219
5. Interdisziplinäre Verhältnisbestimmungen	223
5.1 Perspektiven im Gespräch	223
Empfänglichkeit und Offenheit.....	226

Kontextualität	226
«Lerngelegenheiten» – Aufbrechen von Selbstverständlichkeiten	227
5.2 Islambezogene Konflikte aus theologisch-sozialethischer Perspektive	228
Konflikte als Zeichen	229
Transformation durch Befreiung und Versöhnung	234
Konstellationen und Rollen der Akteurinnen und Akteure	237
5.3 Theologisch-sozialethische Konfliktinterpretationen aus soziologischer Perspektive	239
Eine wissenssoziologisch-diskursanalytische Perspektive	240
Der Ansatz des Buches	241
Ambiguitätstoleranz als Voraussetzung für Aushandlungsprozesse in pluralen Gesellschaften	244
5.4 Fazit	247
6. Ergebnisse und Ausblick	249
6.1 Ein Modell zur Analyse und Transformation sozialer Konflikte	249
Schritt 1: Konfliktanalyse	251
Schritt 2: Konfliktdeutung	251
Schritt 3: Konflikttransformation	252
6.2 Zusammenfassende Perspektiven für den Umgang mit sozialen Konflikten	254
Literaturverzeichnis	259
Quellenverzeichnis	298

Vorwort

Der Impuls, sich mit sozialen Konflikten zu beschäftigen, ergab sich aus einer Kombination von empirischen Beobachtungen und theoretischen Einsichten: In zahlreichen europäischen Gesellschaften finden Kontroversen statt, die Fragen der Integration von Musliminnen und Muslimen mit Grundfragen des Zusammenlebens verknüpfen. So stellte auch die Einrichtung des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG) an der Universität Freiburg, welches den institutionellen Kontext der Autorinnen und des Autors bildet, eine Reaktion auf konflikthafte gesellschaftliche Auseinandersetzungen dar und wurde auch selbst zu einem kontroversen Konfliktgegenstand. Islambezogene Konflikte sind dabei nur ein Beispiel für ein breites Spektrum an Kontroversen in unterschiedlichen Kontexten. Während soziale Konflikte vielfach als Störfall angesehen werden, stellen konfliktsoziologische Positionen gerade die Potenziale heraus, die sozialen Konflikten innewohnen. In einem postsäkularen Kontext ist es dabei auch erforderlich, sich nicht auf säkulare Konfliktbewältigungen zu beschränken, sondern religiöse Ressourcen sowie Akteurinnen und Akteure einzubeziehen. Dies erfordert einen interdisziplinären Zuschnitt der Forschung, welche wir im vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projekt «Vom Konfliktobjekt zum Konfliktsubjekt – Gesellschaftliche Islamdiskurse aus sozial-wissenschaftlicher und theologisch-sozialethischer Perspektive» (Projektnummer 179070) in den Jahren 2019 bis 2023 umsetzen konnten. Dieses umfasste die Dissertationen der drei Autorinnen sowie ein weiteres synthetisches Teilprojekt des Projektleiters, welches die Grundlage für das Buch bildete.

Die Texte für die einzelnen Kapitel wurden von verschiedenen Personen erarbeitet. Hansjörg Schmid hat Rohfassungen für die Kapitel 1, 2.2–2.7, 3.1–3.3, 3.6, 4.4–4.7, 5.2 und 6 erstellt, Noemi Trucco für die Kapitel 3.4, 5.3 und 5.4, Isabella Senghor für Kapitel 4.3. Die Rohfassung für Kapitel 4.1 wurde von Hansjörg Schmid und Serdar Kurnaz, diejenige für Kapitel 5.1 von Isabella Senghor und Noemi Trucco sowie diejenige für Kapitel 4.2 von Hansjörg Schmid, Isabella Senghor und Ana Gjerci erstellt. Michael Nollert hat die Rohfassungen für Kapitel 2.1 und für den Abschnitt «Kreuzung sozialer Kreise als Konflikttransformation» in 2.6 verfasst, Regula Hänggeli die Rohfassung für Kapitel 3.5. Anschliessend wurden die Texte von den anderen Personen kommentiert und mehrfach im Projektteam diskutiert. Viele unserer Einsichten verdanken sich diesen

lebendigen Interaktionen über die gesamte Laufzeit des Projekts hinweg, die auch dazu beigetragen haben, dass ein Buch aus einem Guss entstanden ist.

An dieser Stelle danken wir zunächst unserer Projektpartnerin Prof. Dr. Regula Hänggli und unseren Projektpartnern Prof. Dr. Serdar Kurnaz und Prof. Dr. Michael Nollert, die sich in verschiedenen Etappen des Projekts eingebracht haben. Sodann gilt unser Dank den wissenschaftlichen Hilfskräften Can Büyükvardar und Sara Nuria Leitner, die uns vor allem bei der Bereitstellung und Auswertung des empirischen Materials unterstützt haben. Ausserdem danken wir allen Kolleginnen und Kollegen des SZIG, die uns auf vielfache Weise Feedback und Anregungen gegeben haben. Dr. Esmā İsis-Arnautovic hat die Periode der Antragstellung intensiv begleitet, Valérie Benghezal die administrativen Abläufe unterstützt und Prof. Dr. Amir Dziri uns mit seiner Expertise bereichert. Schliesslich danken wir allen weiteren Personen, die als Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner in unseren Workshops, bei externen Tagungen und in den Netzwerken von uns allen das Projekt mit geformt haben. Wir danken auch dem SNF für die Förderung des Projekts sowie den zuständigen Mitarbeitenden für die stets kompetente Beratung in administrativen Belangen. Dem externen Gutachter verdanken wir zahlreiche wertvolle Hinweise für die Überarbeitung des Manuskripts. Zu guter Letzt gilt unser Dank Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, der die Aufnahme des Buchs in die gemeinsam von ihm und Hansjörg Schmid herausgegebenen Reihe «Beiträge zu einer Theologie der Religionen» befürwortet hat, sowie Lisa Briner vom TVZ-Verlag, die die Publikation auf Verlagsseite begleitet hat, und Tobias Mehofer, der für den Verlag unser Manuskript lektoriert hat.

Wir wünschen uns, dass dieses Buch einen Beitrag zum konstruktiven Umgang mit sozialen Konflikten leistet und sich einer breiten Leserschaft erfreut.

Freiburg, im Januar 2024

Hansjörg Schmid, Noemi Trucco, Isabella Senghor, Ana Gjerci

1. Einleitung

Es gibt kein menschliches Miteinander ohne Konflikte. Konflikte sind insbesondere ein Grundmoment moderner Gesellschaften. So werden Fragen der Ressourcenverteilung oder der politischen Meinungsbildung als soziale Konflikte ausgetragen. Im Alltag bleibt der Begriff Konflikt jedoch oft unreflektiert. Vielfach werden Konflikte auch als negativ und bedrohlich angesehen. Sie sind aber kein Störfall, sondern Normalität. Die Konfliktsoziologie hat nämlich die zentrale Einsicht hervorgebracht, dass soziale Konflikte nicht zwingend dysfunktional sind, sondern einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der Gesellschaft leisten können. Dabei entscheidend ist, in welcher Form Konflikte ausgetragen werden. Somit spielt das Verstehen von Konflikten und ihren Dynamiken eine Schlüsselrolle nicht nur für die Analyse, sondern auch für die zukünftige Gestaltung gesellschaftlicher Prozesse.

Obwohl stets ganz unterschiedliche Konflikte vorzufinden sind, gibt es immer auch Konflikte, die eine bestimmte Epoche besonders prägen. In diesem Sinne sind in den letzten Jahrzehnten solche Konflikte zu einem zentralen Thema geworden, die mit Kultur oder Religion in Verbindung gebracht werden. Diese haben sich auf den Islam zugespitzt. Dabei kann es einerseits zu einseitigen und verzerrenden Wahrnehmungen kommen, der spezifische Fokus bringt aber andererseits auch eine grössere Aufmerksamkeit für religiöse und kulturelle Faktoren in Konflikten insgesamt mit sich. Man kann derartige auf den Islam ausgerichtete Konflikte nicht isoliert betrachten, da sie in Zusammenhang mit anderen Konfliktthemen stehen. Daher ist eine breite Perspektive auf soziale Konflikte erforderlich, um solchen Fällen umfassend gerecht zu werden.

Vor diesem Hintergrund wird hier ein doppelter Ansatz verfolgt: Es geht sowohl um soziale Konflikte in einem breiteren Sinn als auch um «islambezogene» Konflikte als relevanter Fall eines sozialen Konflikts, welcher sich als komplexer Interaktions- und Zuschreibungsprozess erweist. Zunächst werden dafür Erkenntnisse aus den Sozialwissenschaften herangezogen. Hinzu kommen theologisch-sozialethische Perspektiven, die der Frage nachgehen, welchen Beitrag religiöse Reflexionen zur Deutung und Bewältigung von Konflikten leisten können. Damit wird nicht ein rein

säkularer Weg der Konfliktbewältigung favorisiert, der Religion als Deutung von Wirklichkeit und Handlungsimpuls ausklammern würde, sondern eine Einbeziehung religiöser Ideen sowie Akteurinnen und Akteure angestrebt. Dabei werden die theologisch-sozialethischen Perspektiven als Teil eines breiteren interdisziplinären Diskurses verstanden.

Aus diesen knappen Überlegungen ergeben sich verschiedene Fragen und Themen, die in den folgenden Schritten einführend betrachtet werden sollen: Zunächst geht es darum, was unter sozialen Konflikten verstanden und als Definition diesem Buch zugrunde gelegt wird (1.1). Sodann stellt sich die Frage, wie sich der Fokus auf islambezogene Konflikte entwickelt hat und welche Rolle er gegenwärtig spielt (1.2). Anschliessend wird in die interdisziplinären Perspektiven eingeführt, die in diesem Buch angewendet werden, dessen Methoden prägen und dessen Aufbau strukturieren (1.3). Es folgt eine Einführung zum hier zugrunde liegenden Verständnis theologischer Sozialethik aus christlicher und muslimischer Perspektive (1.4) sowie zu Postsäkularität als Deutungshintergrund (1.5). Zum Abschluss wird aufgezeigt, wie in diesem Buch Konflikte als Ressourcen in den Blick genommen werden sollen (1.6). Somit dient diese Einführung dazu, einen ersten Überblick über das Feld zu bieten, in dem sich dieses Buch bewegt.

1.1 Soziale Konflikte als Rahmen

Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit sozialen Konflikten ist zunächst eine begriffliche Annäherung. Blickt man auf das Feld von Auseinandersetzungen, so gibt es eine Fülle von Begriffen wie Streit, Gegnerschaft, Opposition, Krieg, Dissens oder Feindschaft, die unterschiedliche Konstellationen, Intensitäten und Austragungsformen bezeichnen. Der Begriff Konflikt hat sich aber als sozialwissenschaftlicher Zentralbegriff durchgesetzt. Die Forschung zu Konflikten ist breit und unübersichtlich und es besteht kein Konsens darüber, was unter einem Konflikt verstanden werden soll. Im Kontext der Postmoderne spitzt sich die Situation dahingehend zu, «daß auch die Definition von Konflikten sich von festen strukturellen Grundlagen ablösen und zur Sache eines wechselnden, aus spezifischen gesellschaftlichen Konstellationen sich ergebenden Deutungsprozesses wird. Wer was zu einem grundlegenden Konflikt macht, scheint kaum noch antizipierbar zu sein.» (Giegel 1998, 15) Die Wahrnehmung

und Deutung von Konflikten ist damit in hohem Masse perspektivenabhängig.

Im allgemeinen Sprachgebrauch werden mit Konflikt oftmals in erster Linie gewaltsame Auseinandersetzungen verbunden. Ganz allgemein lassen sich mit Anatol Rapoport (1960) drei Typen von Konflikten unterscheiden: Kämpfe (*fights*), Spiele (*games*) und schliesslich Debatten (*debates*). Unter Kampf fasst Rapoport Auseinandersetzungen mit einer begrenzten und reglementierten Anwendung physischer Gewalt, welche in manchen Situationen erforderlich sein mag; sie sind aber gerade wegen ihrer Herangehensweisen und Auswirkungen von den beiden anderen Typen zu unterscheiden. Auch im Rahmen des Spiels geht es nicht um die Klärung strittiger Sachverhalte. Darauf hat schon Georg Simmel hingewiesen (Simmel 2013a [1908], 304). In der Debatte dagegen ist das wechselseitige Verstehen der Konfliktparteien zentral. Möglicherweise fliessen manchmal Elemente des Spiels in Debatten ein, aber diese sind dann auch durch eine bestimmte Zielorientierung gekennzeichnet. So sind es der Rahmen und die Praktiken demokratischer Gesellschaften, welche entscheidend zur Einhegung von Konflikten beitragen (siehe Kapitel 2.2).

Im Folgenden wird ein Konfliktverständnis zugrunde gelegt, welches von Akteurinnen und Akteuren sowie ihren Positionierungen ausgeht und sich dann auf Prozesse und Gestaltungsmöglichkeiten bezieht: Ein sozialer Konflikt basiert auf einer Interaktion zwischen Gruppen oder Individuen, die als einer bestimmten Gruppe zugehörig angesehen werden. Gruppen werden dabei nicht als fixe Entitäten betrachtet, sondern als Resultat fortwährender Aushandlungs- und Konstruktionsprozesse. Die im Konflikt vertretenen Positionen sind auf einem Spektrum angesiedelt, welches von vereinbar zu unvereinbar reicht. Diese Bewertung ist immer abhängig von Standpunkt und Perzeption des oder der Beurteilenden. Dementsprechend liegt ein sozialer Konflikt auch dann vor, wenn nur eine Gruppe vom Konflikt betroffen ist bzw. diesen als Konflikt wahrnimmt. Als über-individueller, dynamischer Prozess bezieht sich der soziale Konflikt auf die Struktur und Ordnung der Gesellschaft und deren Gestaltung. Darunter fällt zum Beispiel die horizontale und vertikale Ausdifferenzierung einer Gesellschaft, aber auch die Gesamtheit ihrer Norm- und Wertgefüge sowie ihrer sozialen Gebilde wie Gruppen, Institutionen und Organisationen. Der soziale Konflikt entfaltet dabei eine Dynamik, die sich wiederum auf die Beteiligten und die Gesellschaft auswirkt. Es eröffnen sich daraus aber auch Möglichkeiten der Konflikttransformation.

Damit sind verschiedene Merkmale von Konflikten angesprochen, welche im weiteren Verlauf dieses Buchs vertieft werden (siehe Kapitel 2 und 6). An dieser Stelle werden noch drei Aspekte hervorgehoben, die mit diesem Konfliktverständnis zusammenhängen – anthropologische Grundlagen, der Gesellschaftsbezug von Konflikten sowie Transformation und Frieden:

Infolgedessen liegt der Fokus des Konflikts auf der sozialen und nicht auf der individuellen Ebene. Gleichwohl bleibt es eine wichtige Frage, welches anthropologische Grundverständnis dem Konflikt Handeln zugrunde gelegt werden kann. So betrachten unterschiedliche Theorien menschliche Aggression entweder als angeboren oder als durch Nachahmung erworben (Vogt 2012, 52–53). Andere Positionen stellen den Daseinskampf besonders in Extremsituationen sowie das egoistische Nutzenstreben des Menschen in den Mittelpunkt (Vogt 2012, 58–59). Somit muss man mit «einer nicht prinzipiell überwindbaren Neigung des Menschen zu aggressiven und gewaltsamen Formen der Konfliktbewältigung rechnen» (Vogt 2012, 55–56). Daneben gibt es aber auch soziale Instinkte des Menschen, sich gegenseitig zu helfen. Der Mensch ist somit sowohl friedens- und empathiefähig als auch gewaltfähig (Schrage 2020, 105–106). Aus der Sicht der Ethik geht es vor diesem Hintergrund darum, «die unterschiedlichen Handlungsantriebe in einem Fließgleichgewicht (zu halten), so dass sie sich wechselseitig begrenzen und für einen als sinnvoll erachteten Lebensentwurf in Dienst genommen werden können» (Vogt 2012, 61). Diese anthropologischen Grundlagen können hier nicht weiter vertieft werden. Sie bestätigen die Ambivalenz von sozialen Konflikten, aber auch die Möglichkeit, diese zu gestalten und zu transformieren. An anthropologische Grundlagen anknüpfend stellt sich auf sozialer Ebene die ethische Aufgabe, Konflikte mit Regeln zu begrenzen und möglichst auf Gewalt zu verzichten (Vogt 2012, 68).

Konflikt wird hier als ein Beziehungsbegriff verstanden. Damit liegt der Fokus nicht auf dem Ende des Konflikts, sondern auf den von Gegensätzen geprägten Beziehungen zwischen den Konfliktparteien. Es geht aber anhand des Konflikts auch darum, wie die Gesellschaft in einer bestimmten Hinsicht geordnet und gestaltet werden soll. Konflikte können auf diese Weise einen positiven Beitrag zur gesellschaftlichen Entwicklung leisten. Die Gesellschaft ist damit nicht nur Ort und Rahmen, sondern auch Gegenstand des Konflikts und konstituiert sich erst aus diesem und durch diesen. Der Konflikt erweist sich als gesellschaftlicher Normalfall «zwischen der moralischen Utopie vollkommener Geordnetheit und der

chaotischen Gewalttätigkeit» (Giesen 1993, 93), die als zwei Extremformen der Gesellschaft verstanden werden können (Bonacker 2013, 188; Imbusch 2010, 153). Gerade angesichts der Gefahr, dass Konflikte in einem gewaltsamen Sinne eskalieren können, ergibt sich die Aufgabe, Konflikte in einem konstruktiven Rahmen auszutragen (siehe Kapitel 2.2).

Eine Konsequenz aus einem solchen weiten Konfliktverständnis ist auch, dass Konflikte als unabschliessbar anzusehen sind und es unmöglich ist, von einer Konfliktlösung zu sprechen: «Fast man Konflikte als universell und ubiquitär auf und legt einen weiten Konfliktbegriff zugrunde, so können Konflikte tendenziell niemals gelöst, sondern nur geregelt (reguliert) werden.» (Imbusch 2010, 150) Um einem derart dynamischen Verständnis Rechnung zu tragen, wird hier von Konflikttransformation gesprochen. Dabei wird auf Konzepte Bezug genommen, die den Fokus auf die Wechselwirkungen zwischen Konflikten und gesellschaftlichen Prozessen legen. Während politikwissenschaftliche Forschungen dabei vielfach internationale und zwischenstaatliche Konflikte sowie Friedensprozesse in den Blick nehmen, geht es hier ausgehend von Beiträgen der Konfliktsoziologie um innergesellschaftliche Konflikte. Aber auch solche Konflikte hängen mit Frieden zusammen, wenn man diesen nicht primär als negativen Frieden und damit Abwesenheit von Gewalt, sondern als positiven Frieden versteht (Galtung 2007b, 30–31). Positiver Friede schliesst auch Fragen der Gerechtigkeit sowie kulturelle Dimensionen etwa dialogfördernder Ideen ein, die entscheidend zum friedlichen Zusammen beitragen (Galtung 1969, 1990). Somit erweisen sich soziale Konflikte im Rahmen einer pluralistischen Gesellschaft als grundlegende Frage des Friedens.

1.2 Islambezogene Konflikte als Schwerpunkt

Während soziale Konflikte den breiteren Rahmen bilden, der das ganze Buch prägt, liegt ein spezifischer Schwerpunkt auf islambezogenen Konflikten. Diese werden im weiteren Verlauf des Buches theoretisch verortet (siehe Kapitel 2.4), empirisch analysiert (siehe Kapitel 3) und aus unterschiedlichen Perspektiven gedeutet (siehe Kapitel 5). Hier werden aber zunächst ihr Entstehungskontext und ihre gesellschaftliche Relevanz thematisiert. Wahrnehmungen und Deutungen von Konflikten stehen immer in einem bestimmten Kontext. So prägte der Ost-West-Konflikt die Nachkriegszeit bis zum Zerfall der Sowjetunion im Jahr 1991. Hierbei spielten

die ideologische Auseinandersetzung zwischen Kapitalismus und Sozialismus, das Wettrüsten zwischen den beiden Blöcken sowie weltweite Stellvertreterkriege eine zentrale Rolle. Andere Konfliktdimensionen wurden zumeist dieser zentralen Konfliktschablone untergeordnet. So waren etwa Auseinandersetzungen im Nahen Osten oder in Afghanistan immer auch Teil des Konflikts zwischen den beiden Supermächten USA und Sowjetunion.

Nach Ende des Ost-West-Konflikts traten einerseits eine ausgeprägte Friedenshoffnung, andererseits aber auch neue Konfliktdeutungen in Erscheinung. Eine viel diskutierte Position war die eines «Kampfes der Kulturen» (Huntington 1993). Hier galten nun kulturelle und religiöse Trennlinien im Unterschied zu wirtschaftlichen oder ideologischen Konflikten als blockbildend. Dem lag die Annahme zugrunde, dass kulturelle Konfliktlinien unveränderlich seien, da man beispielsweise nicht halb katholisch oder muslimisch sein könne (Huntington 1993, 27). Damit verfestigte sich das Bild eines unlösbaren Kulturkonflikts. Bereits bei Huntington spielt das Thema Islam eine zentrale Rolle. Der 11. September 2001 sowie weitere terroristische Attentate haben diese Wahrnehmung weiter verstärkt (Ahmed/Matthes 2017; Dahinden/Koch/Wyss/Keel 2011; Poole/Richardson 2006). Auch wenn Huntingtons Thesen aus wissenschaftlicher Sicht längst widerlegt sind (Müller 1998), wirken sie in medialen und gesellschaftlichen Debatten noch nach (Kromminga 2022). Der Islam wird also als konflikthaftes Thema wahrgenommen, was auch auf Musliminnen und Muslime übertragen wird. Kennzeichnend dabei ist, dass sich die Konfliktwahrnehmung nicht auf einen bestimmten klar definierten Kontext begrenzt, sondern dass vielfach Ereignisse und Erfahrungen aus unterschiedlichen Kontexten miteinander vermischt werden. So fließt etwa die Auslandsberichterstattung stark in die mediale Thematisierung inländischer Islamfragen ein (Hafez 2002). Diese Zusammenhänge und Entwicklungen trugen dazu bei, dass sich auch die wissenschaftliche Wahrnehmung auf Konflikte fokussiert und der Islam im Jahr 2007 etwa als «Konfliktfeld» (Wohlrab-Sahr/Tezcan 2007) bezeichnet wird. Und auch 15 Jahre später firmiert die Thematik in einem Folgeband unter «Institutionalisierung und Konflikt» (Wohlrab-Sahr/Tezcan 2022). Wenn in diesem Buch von «islambezogenen Konflikten» gesprochen wird, sind damit übergreifend alle Konflikte gemeint, welche den Islam als diskursives Konstrukt (Ahmed 2015, 135; Asad 2009, 20) sowie Musliminnen und Muslime betreffen, da beide nicht trennscharf voneinander abgegrenzt

werden können. Dabei erweist sich der Islam nicht als vorgegebenes textuelles oder soziales Gebilde, sondern wird erst in Konflikten in der Form von verschiedenen, miteinander konkurrierenden Deutungen erzeugt und konstituiert.

Es geht hier jedoch nicht um weltweite Grossdeutungen von Konflikten, sondern um Wahrnehmungen und Deutungen ausgehend vom Kontext Schweiz. Folglich liegt der Fokus des Buchs auf innergesellschaftlichen Konflikten, nicht jedoch auf transnationalen oder zwischenstaatlichen und auch nicht auf innergemeinschaftlichen, das heisst innermuslimischen Konflikten. Dabei wirken sich weltweite Konflikte natürlich auch auf die Schweiz aus. Gleichzeitig sind die Wahrnehmungen von den spezifischen Rahmenbedingungen des politischen Systems in der Schweiz geprägt. Hierbei spielen Föderalismus und Elemente der direkten Demokratie eine zentrale Rolle (Bergier 1992, 151–152). Diese haben zur Folge, dass Konflikte auf verschiedenen Ebenen von lokal bis national mit einer hohen Intensität ausgetragen werden. Einerseits erweisen sich solche konflikthafter Auseinandersetzungen als integrativ, andererseits können sie stark polarisieren (Linder/Mueller 2021, 156). Umgekehrt fungieren in diesem System Kompromisse als wichtige Instrumente der Konflikttransformation (Linder/Mueller 2021, 184). Aber obwohl die Schweiz auf einem «non-ethnic concept of the nation-state» (Linder/Mueller 2021, 51) basiert, erweist sich die Frage der Integration und Partizipation von Ausländerinnen und Ausländern als Herausforderung (Linder/Mueller 2021, 48–49). Im Falle islambezogener Konflikte findet vielfach eine Vermischung mit Fragen der Migration und der Integration statt (Spielhaus 2006).

Zwei Exponenten dieser Debatten haben durch Volksinitiativen zur Aufnahme von Verboten in die Schweizer Bundesverfassung geführt und auf diesem Weg auch breite internationale Aufmerksamkeit erfahren: einerseits das Minarettverbot (2009), andererseits das Verhüllungsverbot (2021). Eine Untersuchung der Argumente der Minarettinitiative zeigt, dass diese auf einer Gegenüberstellung von vermeintlich schweizerischen Werten wie Toleranz, Freiheit, Demokratie und Gleichheit sowie dem Islam zugeschriebenen Gegenbildern beruht (Pratt 2013, 199). Aus politikwissenschaftlicher Sicht stellt Adrian Vatter eine «bedeutende indirekte Wirkung der Volksrechte zuungunsten religiöser Minderheitenrechte» (Vatter 2011, 285) fest. Dabei geht es nicht mehr um Auseinandersetzungen zwischen den christlichen Konfessionen, sondern mit neuen religiösen Minderheiten: «Es dominiert nicht mehr der Kulturkampf, sondern der sogenannte ‹Kampf der Kulturen›.» (Linder/Bolliger/Zürcher 2008, 175)

Auch bei der Verhüllungsinitiative ein gutes Jahrzehnt später wurden wieder antimuslimische Vorbehalte mobilisiert. Obwohl diese Initiative breiter auf unterschiedliche Verhüllungsformen angelegt war und nur eine verschwindende Minderheit von Personen unmittelbar betraf, spielte das Thema Islam dabei eine zentrale Rolle (Tunger-Zanetti/Niggli/Petrino/Marchon/Wurmet 2021). Es besteht allerdings ein bedeutender Unterschied zwischen den beiden Initiativen: Während das Verbot der Vollverschleierung nur eine Handvoll Personen direkt betrifft und diese Form der Verhüllung auch innermuslimisch als randständige Position gilt, bezieht sich das Minarettverbot unmittelbar auf den Wunsch vieler muslimischen Gemeinschaften, gesellschaftlich sichtbar zu sein.

Wenn islambezogene Konflikte mit einem Fokus auf die Schweiz in den Blick genommen werden, dann spielen die spezifischen Rahmenbedingungen eine Rolle. Allerdings sind dabei Faktoren und Themen relevant, die die Diskussion in anderen europäischen Ländern ebenfalls prägen. Dazu gehört etwa die Diversifizierung der Bevölkerung durch Migration und Flucht. Dies ist insofern entscheidend, da seit den 1990er Jahren ein grosser Teil der Geflüchteten aus stark oder mehrheitlich muslimisch geprägten Ländern stammen (Balkan, Naher Osten, Afghanistan, Maghreb, verschiedene afrikanische Länder; Piguet 2019, 78). In der gesellschaftlichen Wahrnehmung kommt es vielfach zur «Identifikation einer generalisierten Fremdgruppe» (Pickel/Pickel 2019, 312). Daran wird ersichtlich, dass sich unterschiedliche Konfliktdimensionen miteinander vermischen und es bei Konflikten wie bereits angedeutet um grundlegende Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens geht. Somit zeigen sich unter der Oberfläche eines religionsbezogenen Konflikts weitere konflikt-hafte Auseinandersetzungen. Anhand des Themas Islam geht es um Grundfragen der Gesellschaft, die aufgrund einer veränderten gesellschaftlichen Situation einer Klärung bedürfen. Somit kann man vom Islam als «Problem der Gesellschaft» (Rohrer 2013) sprechen. Der Islam als gesellschaftliche Ordnung (und nicht als Religion) fungiert somit als Werkzeug, anhand dessen über die Gesellschaft diskutiert und diese stabilisiert wird (Schulze 2013, 349). Dabei werden auch Musliminnen und Muslime mehr als Objekte denn als Subjekte wahrgenommen. Ihr Subjektstatus kann so grundsätzlich geleugnet, aber auch zugeschrieben und wieder entzogen werden: «Doch werden solche Personen [gemeint sind Feinde, Anm. H. S.] symbolisch bei einer Konfliktsuspitzung entsubjektiviert, indem ihnen die Fähigkeit abgesprochen wird, rational zu handeln.» (Jäger/Jäger 2007, 51) Dies spiegelt sich auch in der Medienberichterstattung

wieder, wo Musliminnen und Muslime mehrheitlich als Objekte und nicht als sprechende Subjekte in Erscheinung treten (Ettinger 2018).

In jüngster Zeit kommt es erneut zu einer Verschiebung, was den Fokus und die Konjunktur von Konflikten betrifft. Dabei spielen die Auseinandersetzung zwischen den USA und China sowie eine mögliche Neubelebung des Ost-West-Konflikts eine Rolle (Adomeit/Krause 2022). Daraus ergibt sich insgesamt eine unübersichtliche Situation, die sich nicht mit einer einzigen Deutung erklären lässt. Welche Auswirkung dies auf die Wahrnehmung des Islams haben wird, lässt sich noch nicht genau prognostizieren. Möglicherweise wird die Thematik an Brisanz verlieren. Allerdings ist davon auszugehen, dass sie im Kontext der Fragen von weltweiter Migration, Integration, kultureller Diversität und Rassismus weiterhin eine wichtige Rolle spielen wird.

1.3 Interdisziplinäre Perspektiven auf soziale Konflikte

Welche Disziplinen werden im Folgenden herangezogen und wieso? Zunächst ist es evident, einen sozialwissenschaftlichen Zugang zu wählen. Dieser stützt sich einerseits auf die Konfliktsoziologie, andererseits auf die Friedens- und Konfliktforschung in einem breiteren Sinn. Daneben tritt eine theologisch-sozialethische Perspektive. Diese geht davon aus, dass aus einer religiösen Sicht eine Verantwortung besteht, sich mit gesellschaftlichen Herausforderungen zu beschäftigen und zu deren Bewältigung auch Ressourcen aus religiösen Traditionen einzubringen und zu mobilisieren (Huda 2010).

In gesellschaftlichen Diskursen werden religiöse Positionen teilweise identitätspolitisch instrumentalisiert. So fungieren Bilder des Islams als Gegenbilder und Momente der Abgrenzung. Die Verankerung in einer vermeintlich christlichen Tradition wird ebenfalls herangezogen, um eine kulturelle Identität als Abgrenzung und Gegenbild zum Islam zu konstruieren und damit die Zugehörigkeit des Islams oder auch der Musliminnen und Muslime zum »europäischen Kulturraum« in Abrede zu stellen (Schreiner 2008). Als Gegengewicht zu solchen Instrumentalisierungen werden hier religiös geprägte Subjektperspektiven einbezogen, die von verschiedenen Selbstdeutungen ausgehen. Die Institutionalisierung islamischer Theologie an westeuropäischen Universitäten ist Ausdruck einer solchen Subjektorientierung (Engelhardt 2017, 97). Im Sinne des breiteren

Rahmens sozialer Konflikte einerseits und aufgrund der Mehrdimensionalität islambezogener Konflikte als Ort einer gesamtgesellschaftlichen Auseinandersetzung andererseits werden sowohl islamische als auch christliche Perspektiven einbezogen. Allerdings sind christliche Positionen dort, wo es um islambezogene Konflikte geht, in einer anderen Rolle, da sie nicht in derselben Weise von den Konflikten betroffen sind. Aber im Hinblick auf eine zentrale Frage der Gesellschaft sind sie ebenfalls herausgefordert. Ziel ist es, den Blick auf Konflikte in partnerschaftlicher Weise von Akteurinnen und Akteuren unterschiedlicher Zugehörigkeiten einzubringen. Deren unterschiedliche Perspektiven werden dabei stets berücksichtigt, auch wenn es in Einzelfällen zu einer Parteinahme kommen kann (siehe Kapitel 5.2). Diese muss aber in einer Art und Weise erfolgen, die Asymmetrien und Hierarchien gerade nicht verstärkt.

Wie bereits deutlich wurde, ist der hier zugrunde liegende Ansatz interdisziplinär. Die Thematik dieses Buches wurde nicht aufgrund der Logik einer Disziplin gewählt, sondern sie ergibt sich als eine zentrale Herausforderung des gesellschaftlichen Kontextes. Um diese Herausforderungen anzugehen, erweist sich ein Zugang aus mehr als einer Disziplin als weiterführend. Unter Interdisziplinarität wird hier ein «Arbeits- und Reflexionsprozess, der zwischen (lat. *inter*) – und nicht über oder gar unabhängig von – Disziplinen (lat. *disciplinae*) operiert» (Philipp 2021, 163), verstanden. Dabei entstehen durch Interdisziplinarität «hybridized knowledge fields located between and within existing disciplines» (Klein 2021, 76). Der Reflexionsprozess bewegt sich damit teilweise innerhalb von Disziplinen, teilweise aber auch zwischen diesen. In diesem Sinne kennzeichnen zwei Elemente von Interdisziplinarität das hier eingeschlagene Vorgehen: «eine Integration von fachlichen Erkenntnissen, Methoden und Begriffen» mit dem Ziel von «Interaktion und Synthese» (Wissenschaftsrat 2020, 70). Derartige Elemente von Integration, Interaktion und Synthese finden sich in unterschiedlicher Gewichtung in den verschiedenen Teilen des Buches.

Dabei sind auf grundsätzlicher Ebene die sozialwissenschaftlichen und die theologisch-sozialethischen Perspektiven auf unterschiedliche Weise von Interdisziplinarität geprägt. So ist eine theologische Sozialethik auf den Austausch mit Sozialwissenschaften angewiesen, um sich gesellschaftliche Wirklichkeiten zu erschliessen. Daher kann auch bereits auf verschiedene Arbeiten und Reflexionen zum interdisziplinären Charakter der theologischen Sozialethik zurückgegriffen werden (Höhn 2007). Umgekehrt

wird Interdisziplinarität mit einer theologischen Disziplin aus dem Selbstverständnis sozialwissenschaftlicher Disziplinen in der Regel als nicht erforderlich angesehen oder kommt aufgrund eigener Schwerpunkte überhaupt nicht in den Blick (Dorrien 2009, 2). Dies führt zu einer asymmetrischen Ausgangslage.

Im Bewusstsein dieser Situation wurde Interdisziplinarität in dem diesem Buch zugrunde liegenden Projekt wie folgt konkretisiert und praktiziert:

- *Teamarbeit*: Das Projekt wurde kollaborativ realisiert, was sich auch in der gemeinsamen Autorenschaft niederschlägt. Dabei wurde das Projektteam von einer Expertin und zwei Experten unterstützt, die ebenso mit einzelnen Texten zu dem Buch beigetragen haben. Die regelmässigen Zusammenkünfte des Projektteams, teils ergänzt durch die Expertin oder die Experten, fungierten als Orte gemeinsamen Lernens (Klein 2021, 89). Als Teil des interdisziplinären Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG) fügte sich das auch in einen breiteren Rahmen der Forschungsprogrammatik ein.
- *Verschränkung der Perspektiven*: Die disziplinären Perspektiven von Sozialwissenschaften und theologischer Sozialethik wurden nicht einfach nebeneinandergestellt, sondern soweit möglich miteinander verschränkt. Die Verschränkung zwischen Sozialwissenschaften und theologischer Sozialethik kommt dadurch zum Ausdruck, dass verschiedene Kapitel aufeinander Bezug nehmen, was insbesondere in Kapitel 5 geschieht. Die Verschränkung zwischen islamischen und christlichen Perspektiven findet in Kapitel 4 statt.
- *Gemeinsame Reflexion*: Alle Texte wurden gemeinsam im Projektteam diskutiert. Dabei flossen Einschätzungen und Erkenntnisse aus den unterschiedlichen Disziplinen ein und gaben Anstösse für die Überarbeitung und Weiterentwicklung der Texte.

All dies trägt zu einem «boundary crossing» (Klein 2021, 36–55) bei. Der interdisziplinäre Ansatz prägt auch die Struktur dieses Buches. Neben der sozialwissenschaftlichen und der theologisch-sozialethischen Perspektive sind zwei Zugänge prägend – zum einen ein theoretischer und zum anderen ein empirischer. Die Kapitel 2, 3 und 4 sind jeweils in einem disziplinären Rahmen verankert: In Kapitel 2 geht es um einen theoretisch-sozialwissenschaftlichen Zugang zu sozialen Konflikten, an den sich in Kapitel 3 ein empirisch-sozialwissenschaftlicher Fokus auf islambezogene Konflikte anschliesst. Kapitel 4 umfasst sodann einen theologisch-sozialethischen Zugang zu sozialen Konflikten, der sich anhand der ausgewählten Posi-

tionen auch gelegentlich auf sozialwissenschaftliche Grundlagen zurückbezieht. In Kapitel 5 kommt es dann zu einer Verschränkung der Perspektiven und zu einer wechselseitigen Verhältnisbestimmung. Dabei geht es zunächst um die grundsätzliche Reflexion zum für das Buch programmatischen Gespräch der Perspektiven (5.1), sodann um einen Bezug der theologisch-sozialethischen Erkenntnisse aus Kapitel 4 auf die in Kapitel 3 entfalteten empirischen Konfliktfälle (5.2) und schliesslich um eine soziologische Perspektive auf diese Deutungen (5.3). Kapitel 6 stellt als Ertrag des gesamten Buches ein Modell zur Analyse und Transformation sozialer Konflikte vor. Dies führt insgesamt zu folgender Struktur:

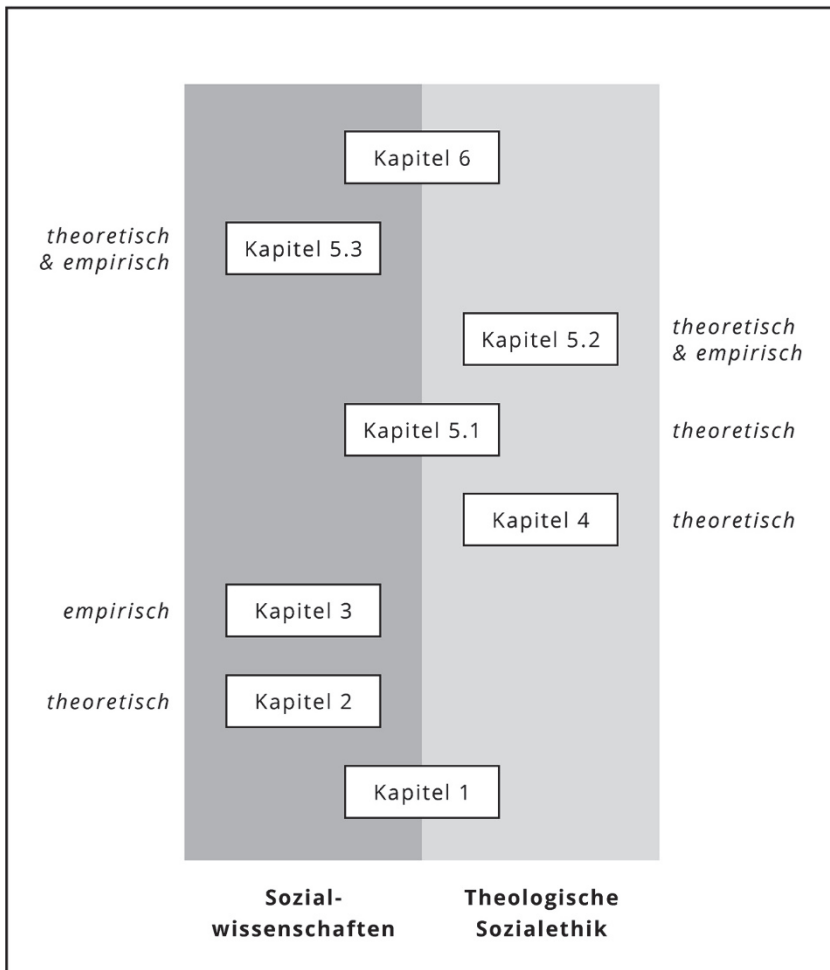


Abbildung 1: Struktur des Buches

Auch wenn einzelne Kapitel und Passagen separat für sich konsultiert werden können, wird so eine übergreifende Systematik des Buches deutlich. Diese zielt darauf ab, dass Lesende auf ihrem Weg durch das Buch in unterschiedliche Perspektiven eingeführt, die Perspektiven schrittweise weiterentwickelt und aufeinander bezogen werden. In diesem Sinne präsentiert das Buch ein induktives Vorgehen, welches sich auch auf andere Themenfelder übertragen lässt.

1.4 Perspektiven der theologischen Sozialethik

An dieser Stelle soll ein vertiefender Blick auf die Perspektiven theologischer Sozialethik gerichtet werden, welche im weiteren Verlauf des Buches wieder aufgegriffen wird (siehe Kapitel 4 und 5). Es geht hier nicht nur um eine Konfliktanalyse, sondern auch darum, wie Konflikte und die damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Herausforderungen gestaltet werden sollen. Dabei liegt ein Fokus auf den Akteurinnen und Akteuren sowie deren normativen Orientierungen. Dies geht über eine rein sozialwissenschaftliche Perspektive hinaus und fällt in den Bereich der Sozialethik, und zwar deshalb, weil hier ethische Dimensionen nicht nur des individuellen Handelns, sondern auch von sozialen Strukturen, Systemen und Sachverhalten sowie von Gemeinschaften eine zentrale Rolle spielen (Schrage 2020, 25; Welch 2012, 134). Somit ist zwischen zwei verschiedenen, aber auch wiederum miteinander verknüpften Gegenstandsbereichen zu unterscheiden: Während die individualethische Perspektive auf die gelingende Lebensführung des Einzelnen ausgerichtet ist, widmet sich die Sozialethik dem menschlichen Zusammenleben in der Gesellschaft. Dieses hat sich am Prinzip der Gerechtigkeit zu orientieren (Fenner 2008, 8–9), welche als Kriterium für soziale Partizipation und die Verteilung von Ressourcen fungiert. Don D. Welch führt aus einer allgemeinen philosophischen Perspektive drei Schritte an, die zu den Aufgaben der Sozialethik gehören und die er als «thoroughly value-laden activity» bezeichnet (Welch 2012, 134): (1) soziale Bedingungen untersuchen und ethisch bewerten; (2) mögliche Handlungen, die problematische Bedingungen ändern können, analysieren; (3) auf dieser Grundlage mögliche Lösungen aufzeigen. Diese Grundbewegung der Sozialethik kann in Rückbezug auf unterschiedliche ethische Theorien und moralische Überzeugungen vollzogen werden. Sie findet daher auf einer Grundlage statt, die sich unterscheiden kann «on the basis of a set of beliefs about the nature of the common good»

(Welch 2012, 135). Diese unterschiedlichen Standpunkte und Vorverständnisse wirken sich dann auch auf die konkrete Gestalt der Sozialethik aus.

Der sozialetische Ansatz kann somit auch mit religiösen Überzeugungen verknüpft werden im Sinne von «public social ethics in theological perspective» (Dunne 2022, 149). Daher wird hier religionsübergreifend von «theologisch-sozialetisch» gesprochen, wobei jeweils die gesamtgesellschaftliche Orientierung zentral ist. Sozialethik erweist sich als eine Form öffentlicher Theologie (siehe Kapitel 4.2), die anwendungsorientiert und auf menschliches Handeln sowie auf die Sozialwissenschaften als Bezugsdisziplinen ausgerichtet ist (Lee 2022, 257–258). Mit ihrer Kompetenz, gesellschaftliche Wirklichkeiten wahrzunehmen, entsprechend dem Massstab der Gerechtigkeit zu prüfen und «theologisch anschlussfähig zu machen», erweist sich Sozialethik als «Vorposten der Theologie» (Möhring-Hesse 2013, 90). Im Kontext christlicher und islamischer Theologie wird in unterschiedlicher Weise von Sozialethik gesprochen und deren Ansatz angewandt. Während Sozialethik eine etablierte Disziplin christlicher Theologie ist, kann man im Hinblick auf die islamische Theologie eher von einem diskursiven Zusammenhang sprechen. Aufgrund der dort etwas komplexeren Diskussionslage wird nach einem knappen Blick auf christliche Sozialethik etwas ausführlicher auf islamische Sozialethik eingegangen.

Christliche Sozialethik bezieht wichtige Impulse aus der Auseinandersetzung mit der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts sowie mit Herausforderungen des Zusammenlebens auf gesellschaftlicher wie internationaler Ebene im 20. Jahrhundert. Dabei prägen unterschiedliche konfessionelle Traditionen die Entwicklung und Ausrichtung der Sozialethik. Einhergehend mit der Einsicht, «dass ‹Gesellschaft› im modernen Sinne ein sozialwissenschaftliches Konstrukt ist und daher angemessen nur in sozialwissenschaftlichen Kategorien beschrieben werden kann» (Fischer/Gruden/Imhof/Strub 2008, 333), tritt der Anspruch zurück, Gesellschaft theologisch zu deuten. Somit ist eine christliche Sozialethik darauf angewiesen, sozialwissenschaftliche Erkenntnisse zu rezipieren und sich mit ihnen auseinanderzusetzen (Heimbach-Steins/Becka/Frühbauer/Kruij 2022, 81–83). Sie arbeitet anwendungsorientiert entsprechend den aus philosophischer Sicht skizzierten drei Schritte. Christliche Sozialethik versteht sich als Brücke zwischen Theologie und Sozialwissenschaften. Dabei liegt der christliche Fokus «in der sittlichen Orientierung in Bezug auf die soziale Wirklichkeit, die die Sozialwissenschaften beschreiben» (Fischer u. a. 2008, 333). So

betrachtet hat Sozialethik ihre «*Verankerung im Sinnhorizont des christlichen Glaubens*» (Heimbach-Steins 2002, 53). Diese Position grenzt sich von einem Begründungsanspruch ab, der gesellschaftliche Ordnungen «aus deren Gestiftetsein durch Gott begründet» (Fischer u. a. 2008, 336) sieht. Christliche Sozialethik nimmt in ihrem gesellschaftlichen Gestaltungsanspruch auf normative Kategorien wie Menschenwürde oder Gerechtigkeit Bezug, die sich sowohl philosophisch als auch im christlichen Sinnhorizont entfalten lassen. Wenn aus christlicher Sicht etwa auf die Inkarnation Bezug genommen wird, «in der Gott selbst Mensch geworden ist und sich dadurch mit allen Menschen verbunden hat» (Vogt/Gabriel/Küppers/Schallenberg/Veith 2013, 14), lassen sich ein jeweils universal ausgerichteter philosophisch-humanistischer und ein christlich-humanistischer Zugang miteinander verbinden.

Aus islamischer Sicht kann an verschiedene Positionen angeknüpft werden, die im Kontext pluraler Gesellschaften entwickelt wurden (Schmid 2013, 181–188). Obwohl es Bezüge zu unterschiedlichen Feldern islamischer Theologie (wie etwa Koranauslegung oder Mystik) gibt, war islamische Sozialethik lange eng mit der islamischen Jurisprudenz und hier mit dem Bereich der Regelungen des Zusammenlebens (*mu'āmalāt*) verknüpft (Sachedina 2009, 34). In jüngster Zeit fand demgegenüber die islamische Ethik in Unterscheidung vom islamischen Recht besondere Aufmerksamkeit (Rahman 1985), so dass man von einem regelrechten «ethical turn» (Ghaly 2017, 1) sprechen kann.

Hier wird insbesondere an Abdelaziz Sachedina als Vertreter einer derart ethischen Ausrichtung angeknüpft. Dieser kritisiert Positionen, die sich in erster Linie an überlieferten Normen orientieren, ohne sich ausreichend mit aktuellen Herausforderungen auseinanderzusetzen (Sachedina 2009, 44). Ausserdem wurde auch eine zu stark kommunitaristische Ausrichtung islamischer Sozialethik bemängelt (Hanafi 2002, 70). Demgegenüber ist Sozialethik für Sachedina auf das menschliche Zusammenleben in einem weiten Sinn und seine normativen Grundlagen bezogen (Sachedina 2022, 3, 79, 91). Sie basiert auf den folgenden Grundlagen, welche sie anschlussfähig an die eingangs skizzierte philosophisch grundgelegte Sozialethik machen:

- *Interdisziplinäre und gesamtgesellschaftliche Ausrichtung:* Eine sozialetische Perspektive ermöglicht, normative Positionen in ihrem sozialen und kulturellen Kontext verwurzelt zu betrachten und davon ausgehend auch ein Gespräch mit säkularen Positionen zu führen (Sachedina

2009, 9). Diese breitere Ausrichtung der Sozialethik führt auch zu einem Dialog im Bereich von Kulturen und Religionen (Sahin 2018, 28). In diesem Sinne spricht Sahin von einer «shared social ethics capable of renewing feelings of trust amongst diverse communities that make up wider society» (Sahin 2018, 31). Auf diese Weise ergibt sich ausgehend von verschiedenen Gemeinschaften und über diese hinausgehend eine übergreifende Perspektive für die Gesellschaft im Sinne «sozialethischer Verantwortung für die *gesamte* Gesellschaft» (Badawia 2017, 350).

- *Kontextbezogene Erkenntnisgewinnung:* Sozialethik wird mit veränderten gesellschaftlichen Kontexten in Verbindung gebracht, welche Berücksichtigung finden und als Erkenntnisquelle fungieren müssen (Sachedina 2009, 19, 30). Es geht dabei um «ethical deliberations generated by modern living in Muslim communities around the world» (Sachedina 2022, 166).
- *Prinzipienorientierung:* Sozialethik lässt sich als prinzipienbasiert verstehen, wobei Sachedina sich auf das Gemeinwohl und die Schadensvermeidung bezieht (Sachedina 2009, 20, 59, 66, 196, 223). Diese Prinzipien sind auch über den Islam hinaus anschlussfähig und ermöglichen eine «broad social ethics for public life, whereby the well-being of all is protected and served» (Sahin 2018, 28). Es werden aber auch andere Prinzipien in die Diskussion über islamische Sozialethik eingebracht – so spricht Badawia vom «Gestaltungsprinzip sozialer Gerechtigkeit» (Badawia 2017, 355), welches die göttliche Gerechtigkeit zum Ausdruck bringen und einen Beitrag zum sozialen Frieden leisten soll. Ein Beispiel für eine derartige Neukonzeption islamischer Sozialethik bietet Mahmoud Bassiouni anhand der Menschenrechte: Er charakterisiert die Debatte über Islam und Menschenrechte kritisch als «Identitätsdiskurs» (Bassiouni 2014, 11). Sodann entfaltet er ein Nebeneinander von einer universal-säkularen Begründung und einer islamischen Legitimierung (Bassiouni 2014, 356). Schliesslich hebt er die sozialethische Stossrichtung der Menschenrechte hervor, «die sich an die jeweils herrschende politische Ordnung richten und diese [...] verpflichten» (Bassiouni 2014, 360). Auf diese Weise fügt sich eine islamische Sozialethik in einen breiteren interdisziplinären und gesellschaftlichen Diskurs ein.

Dieser Blick auf christliche und islamische Positionen verdeutlicht, dass es sich trotz aller Unterschiede als sinnvoll erweist, im Sinne eines übergeordneten Begriffs von theologischer Sozialethik zu sprechen. Es er-

weist sich als gemeinsame Herausforderung, wie auf gesellschaftliche Entwicklungen Bezug genommen und darüber ethisch-normativ reflektiert werden soll. An den im Verlaufe dieses Buchs untersuchten Positionen wird deutlich, dass es jeweils innerhalb von Traditionen eine Pluralität von Ansätzen gibt. In diesem Sinne können bestimmte christliche Positionen manchen muslimischen Ansätzen näherstehen als anderen christlichen Positionen.

Die in diesem Buch herangezogenen Autoren lassen sich alle als Repräsentanten einer solchen theologischen Sozialethik betrachten, die von befreiungstheologischen bis hin zu neokonservativen Positionen ein breites Spektrum umfasst (Dorrien 2009, 4). Die Auswahl der Autoren wird in Kapitel 4.2 näher begründet, wo sie auch in ihre jeweiligen Kontexte eingeordnet werden. Einerseits werden die Autoren in diesem Buch auf ihr Verständnis von Konflikt und Konflikttransformation hin ausgewertet. Dies zielt darauf ab, ein plurales Bild zu zeichnen und nicht *die* christliche oder *die* islamische Lösung vorzustellen. Andererseits liegt das Augenmerk auch auf den hermeneutischen und methodischen Ansätzen der untersuchten Autoren, welche teilweise analog zur Gesamtargumentation in diesem Buch betrachtet werden können. Dabei spielen folgende Aspekte eine Rolle, die an dieser Stelle nur exemplarisch belegt werden:

- *Bezugnahme auf Kontexte*: In besonderer Weise sind hier die beiden befreiungstheologischen Autoren Farid Esack und Gustavo Gutiérrez zu betrachten, deren Reflexion einem bestimmten Kontext entspringt und auf dessen Veränderung zielt.
- *Interdisziplinarität*: So nimmt etwa Mohammed Abu-Nimer als Politikwissenschaftler auf islamisch-theologische Positionen Bezug. Wolfgang Huber rezipiert umgekehrt konfliktsoziologische Positionen im Rahmen seines theologisch-sozialethischen Ansatzes.
- *Gemeinschaft und Gesellschaft*: Die Autoren positionieren sich unterschiedlich in diesem Spannungsfeld. Während Şaban Ali Düzgün einen gesellschaftsbezogenen Ansatz vertritt, fokussiert sich Stanley Hauerwas auf die Gemeinschaft als ethisches Ideal.

Auf diese Weise wird es möglich sein, anhand der Autoren exemplarisch ein breites Spektrum an Ressourcen für die Deutung und Transformation sozialer Konflikte zu erschliessen. Bei der Auswahl der Autoren springt ins Auge, dass es sich ausschliesslich um männliche Stimmen handelt, was sich gerade bei der Thematik von Frieden, Konflikt und Macht als problematisch erweisen kann. Darin spiegelt sich zum einen wider, dass sich Männer stärker als Frauen an diesen Diskussionsfeldern beteiligt haben, was eine

kritische Reflexion im Hinblick auf die Marginalisierung von Frauen erfordert (Schliesser/Kadayifci-Orellana/Kollontai 2021, 136). So spielen die «differierenden Erfahrungszusammenhänge und Perspektiven von Frauen und Männern innerhalb ein und derselben Gesellschaft wie in internationalen und globalen Handlungsfeldern» (Heimbach-Steins 2002, 52) eine wichtige Rolle und werden oftmals nicht ausreichend berücksichtigt. Dem wird hier zunächst dadurch begegnet, dass ergänzend auch weibliche Stimmen herangezogen werden (etwa Aquino 1993; Kadayifci-Orellana 2009, 2013). Ausserdem ist zu beachten, dass mit der Autorin dieses Buches aus der christlichen Sozialethik (Isabella Senghor) und der Autorin aus der islamischen Theologie (Ana Gjerci) zwei weibliche Stimmen beteiligt sind. Deren Perspektiven wirken sich entscheidend auf die «Entdeckungszusammenhänge inhaltlicher Herausforderungen und die hermeneutisch-methodische Annäherung an die zu bearbeitenden Problemzusammenhänge» (Heimbach-Steins 2002, 51) aus. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Themenwahl, Methode, Analyse, Positionierung und Dokumentation wesentlich von den Forschenden sowie ihren Kontexten und Merkmalen geprägt sind (Breuer/Roth 2003, Abs. 20–26). Auf diese Weise ist gewährleistet, dass unterschiedliche Perspektiven auf soziale Konflikte sowie den gesamten Forschungsprozess einfließen.

1.5 Postsäkularität als Deutungshintergrund

Im Hinblick auf religions- und islambezogene Konflikte sowie die Rolle religiöser Akteurinnen und Akteure in sozialen Konflikten wird hier Postsäkularität als Deutungshintergrund herangezogen. Postsäkularität bietet auch die Grundlage für das soeben dargestellte Verständnis theologischer Sozialethik. Der Begriff Postsäkularität bezeichnet eine in den letzten Jahrzehnten vollzogene Verschiebung hinsichtlich der Deutung und Berücksichtigung von Religion, die weitreichende Auswirkungen auch auf die Wahrnehmung von Konflikten hat. Wenn hier von Postsäkularität die Rede ist, geht es nicht um eine grundlegende Bestreitung sämtlicher säkularer Prämissen im Sinne von «Antisäkularität», sondern um eine kritische und vertiefende Reflexion über die Gesellschaft auf der Grundlage von Säkularität. Diese behält somit ihre Berechtigung, wie es auch neuere Arbeiten wieder verstärkt hervorheben (Berger 2015, 87; Zachhuber 2017, 58). Folglich kann man von einem «Pluralismus des säkularen Diskurses und

der unterschiedlichen religiösen Diskurse, die ebenfalls in ein und derselben Gesellschaft koexistieren» (Berger 2015, 82), sprechen.

Postsäkularität knüpft zunächst an Säkularisierungsdebatten an, die um Säkularisierung als «die dominierende Selbstverständigungskategorie des 20. Jahrhunderts» (Gabriel 2015, 218) kreisen. Dabei spielen Erzählungen eine Schlüsselrolle, die die Trennung zwischen einer religiösen Sphäre und anderen gesellschaftlichen Sphären verbunden mit einer Verschiebung von Religion in den privaten Raum als konstitutiv für moderne Gesellschaften sowie für eine konstruktive Bearbeitung sozialer Konflikte ansehen. Als problematisch erweist sich dabei, dass ein sinnstiftender und richtungsgeleiteter geschichtlicher Entwicklungsprozess angenommen wird und unterschiedliche Dimensionen und Auswirkungen von Säkularisierung im Hinblick auf institutionalisierte Religion, Staat, religiöse Praxis sowie öffentliche und private Sphäre miteinander verknüpft werden. Die Ausdifferenzierung verschiedener Sphären als «pragmatische Säkularisierung» (Zachhuber 2017, 59) und insbesondere die Säkularität des Staates wird hingegen von Vertreterinnen und Vertretern einer Postsäkularitäts-These nicht grundsätzlich infrage gestellt (Casanova 1994, 6). In diesem Sinn bezeichnet Jürgen Habermas den säkularen Staat als «harten Kern des Säkularisierungsprozesses» (Habermas 2010, 4). Hingegen kann ungeachtet von Säkularisierung Religion aber weiterhin in der öffentlichen Sphäre wirksam werden und religiöse Praxis dort fortbestehen, wenn auch nicht mehr unbedingt im Rahmen institutionalisierter Religion.

Dabei bleibt jedoch offen, in welcher Form der säkulare Staat und seine Beziehung zur Religion ausgestaltet werden sollen. Aus säkularisierungskritischer Perspektive wird ein bestimmter Umgang säkularer Staaten, Ideologien und gesellschaftlicher Akteurinnen und Akteure mit Religion hinterfragt. So lässt sich Säkularität auch als Herrschaftsausübung des Staates gegenüber der Religion verstehen, welche im Widerspruch zur Neutralität des Staates stehen kann, da der Staat eine Regelungskompetenz über Religion beansprucht (Mahmood 2017, 198). Ein stark auf Abgrenzung bedachtes Verständnis von Säkularität bewirkt einen Ausschluss von Religion aus dem öffentlichen Raum und damit auch einen Ausschluss von Religion als eine Konflikt transformierende Kraft.

Säkularität als normative Ausgangsposition kann aber angesichts veränderter gesellschaftlicher Bedingungen gerade auch den Einschluss von Religion in unterschiedlichen Ausformungen begünstigen und sich damit zu einem postsäkularen Verständnis weiterentwickeln (Burchardt 2023,

103). Dann erweist sich Postsäkularität als logische Konsequenz demokratischer Prinzipien, indem Religion als Teil des gesellschaftlichen Diskurses eingeschlossen und ihre Rolle im öffentlichen Raum anerkannt wird (Pound 2019, 573). Es geht somit auch um das Paradox vom «Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung» (Höhn 2014, 153), die ebenfalls zunehmend religionskritisch wird.

Manche Säkularisierungsmodelle gehen hingegen von einer scharfen Trennung zwischen einer säkularen und einer religiösen Sphäre aus. Allerdings ist «die Grenze zwischen religiösen und säkularen Äußerungen durchlässiger zu konzeptualisieren» (Reder 2009, 136). Es gibt nicht «rein säkulare Diskurse, in denen die Argumente von allen weltanschaulichen Signaturen befreit sind» (Reder 2009, 136). Dies steht wiederum mit der Subjektivität und Kontextgebundenheit unterschiedlicher Perspektiven in Zusammenhang, die für soziale Konflikte eine zentrale Rolle spielen. Umgekehrt wirkt sich Säkularität als normative Vorgabe und Erwartungsgefüge auch auf die Artikulation von Religion aus. Diese resultiert nicht automatisch aus einer Trennung, sondern indem Religion sich auf die gegebenen Rahmenbedingungen hin neu entfaltet (Mahmood 2009, 67). Dabei findet vielfach eine Integration und Aneignung säkularer Rahmenbedingungen wie von Erkenntnissen unterschiedlicher säkularer Wissenschaftsdisziplinen statt – wie dies auch bei der theologischen Sozialethik der Fall ist. Daraus resultieren Äußerungen und Positionen, welche als religiös-säkulare Mischformen verstanden werden können. Die Anerkennung des jeweiligen Kontexts, innerhalb dessen sich das religiöse Gedankengut entwickelt, erlaubt es, intersubjektiv nachvollziehbare Konzepte und Antworten auf zeitgenössische Fragen zu entwickeln, sei es mit oder ohne Rückgriff auf religiöse Sprache (Sahin 2018, 31; Ibrahim 2014). Dadurch wird die Gesellschaft in theologisch relevante Debatten einbezogen, der Diskursraum für alle, die partizipieren wollen, geöffnet und kritische Reflexion in doppelter Hinsicht ermöglicht. Die Kritik bezieht sich demnach sowohl auf religiöse Traditionen als auch auf die zeitgenössischen Lebensumstände und auf die sozialen Ordnungen (Becka/Emunds/Eurich/Kubon-Gilke/Meireis/Möhring-Hesse 2020), die durch den säkularen Raum geschaffen worden sind. So wird auch eine Hermeneutik des Verdachts (Sahin 2018, 32) gefordert, die mit einem ausgeprägten Kritikverständnis einhergeht.

Auf diese Weise macht Postsäkularität Überlappungen, Verschränkungen und Interaktionen sichtbar. Postsäkularität bietet damit die Perspektive, «das Verhältnis von Religionen und Gesellschaft jenseits von einer wechselseitigen Abschließung zu regeln» (Schmid 2019, 320). So können religiöse Akteurinnen und Akteure nicht nur als Objekte, sondern auch als Subjekte Teil öffentlicher Debatten wie sozialer Konflikte sein. Damit ist ein Deutungshintergrund für eine Auseinandersetzung mit Konflikten gegeben, der über die Engführungen einseitig säkularer Modelle weit hinausgeht.

1.6 Fokus des Buches – Potenziale sozialer Konflikte

Wie bereits mit den unterschiedlichen Akzentuierungen dargelegt, geht es in diesem Buch darum aufzuzeigen, welche Potenziale Konflikten innewohnen. Dabei ist einerseits eine «Lobpreisung des Konflikts» zu vermeiden, andererseits aber auch eine «Politik der Verleugnung, der Beschönigung und Unterdrückung von Konflikten» (Bühl 1972, 22). Es geht also gerade nicht darum, Konflikte schnell zu überwinden, sondern erst einmal bei diesen stehen zu bleiben und sich auf ihre Potenziale zu fokussieren. Welche zeigen sich in sozialen Konflikten und wie können diese zur Geltung gebracht werden? Welche Themen setzen Konflikte auf die Agenda, indem sie ihre Dringlichkeit und Brisanz zum Ausdruck bringen? Welche Akteurinnen und Akteure prägen das Konfliktgeschehen und wer gewinnt im Konfliktverlauf erst an Sichtbarkeit und Handlungsmacht? Wo zeigen sich konstruktive, wo destruktive Tendenzen in Konflikten und auf welche Weise lassen sich Konflikte transformieren?

Zielperspektive der Beschäftigung mit sozialen Konflikten in diesem Buch ist gesellschaftlicher Frieden, wobei gerade beim Thema Frieden den Religionen Kompetenzen beigemessen werden (Koch 2019, 148). Dabei soll es aber nicht um Frieden als Gegensatz zum Konflikt oder um Frieden jenseits des Konflikts gehen, sondern um Frieden unter Einschluss von Konflikten als dessen notwendiger Bestandteil. Dabei liegt ein besonderer Fokus auf Akteurinnen und Akteuren. Islambezogene Konflikte sind ein Beispiel für Auseinandersetzungen, welche aufgrund von Diskursmacht und Projektionen Exkludierungen verstärken. Gerade durch den Konflikt ergibt sich jedoch auch die Möglichkeit, dass Exklusionen sichtbar werden oder gemacht werden können. Als Gegengewicht dazu sollen hier auch

marginalisierte Akteurinnen und Akteure, ihre Ressourcen, Handlungsfähigkeit, Widerständigkeit und Möglichkeiten ihres *Empowerments* besonders berücksichtigt werden. Es geht also auch darum, wie diese Akteurinnen und Akteure sich bestimmten Wahrnehmungen und exkludierenden Handlungen entgegenstellen können (Bosančić/Brodersen/Pfahl/Schürmann/Spies/Traue 2022, 7–8). Mit den Worten eines Friedensforschers kann man vom «empowerment of local actors so that they become the primary architects, owners and long-term stakeholders in the peaceprocess» (Rupesinghe 2015, 81) sprechen. Dieses Anliegen lässt sich auch auf die Gestaltung der Gesellschaft übertragen. Es geht dabei um Gleichheit als demokratische Norm, die «auch eine Repräsentation und Teilhabe marginalisierter Gruppen zur Folge haben muss» (Foroutan 2021, 82). Gruppen sind dabei ebenfalls zu berücksichtigen – verstanden als konstruierte, sich in ständigem Fluss befindende Einheiten – und nicht nur Individuen, weil Gruppenkonstruktionen gerade in Prozessen der Inklusion und Exklusion eine wichtige Rolle spielen können. Im Hinblick auf alle Akteurinnen und Akteure von Konflikten bedarf es schliesslich einer Reflexion darüber, wie das Konflikthandeln begrenzt und konstruktiv ausgestaltet werden und damit auch einen Beitrag zur Repräsentation und Teilhabe leisten kann.

Damit wird ein Gegengewicht gelegt zur Ausblendung und Bestreitung von Akteurs- oder Subjektperspektiven, zu denen es in unterschiedlichen Konfliktfeldern kommt. Dies entspricht auch dem Paradigmenwechsel innerhalb der Geschichts- und Migrationsforschung hin zur Wahrnehmung von Migrantinnen und Migranten als Akteurinnen und Akteure mit Handlungsfähigkeit (Skenderovic 2015). Anhand von islambezogenen Konflikten zeigt sich, dass dieser Fokus gegenüber einer politischen Konstruktion und Instrumentalisierung eines bestimmten muslimischen Subjekts abzugrenzen ist, welches vor allem durch seine «Berechenbarkeit» (Tezcan 2012, 152) gekennzeichnet wird. Dabei ist es ebenso zentral, Subjekte nicht zu essentialisieren (Sen 2010), sondern als vielfältige Subjekte in spezifischen Kontexten und mit unterschiedlichen Zugehörigkeiten zu verstehen (siehe dazu auch die Kreuzung sozialer Kreise in Kapitel 2.6). Subjektorientierung erfordert einerseits eine besondere Sensibilität dafür, wie sich islambezogene Konflikte auf Subjekte auswirken (Sheikhzadegan 2017) und wie sie sich eigenständig in Konflikten positionieren (Spielhaus 2011). So kann Konflikt für sie *Agency*, Emanzipation und *Empowerment* bedeuten.

Das Buch basiert durchgehend auf einem kontextuellen Ansatz. Das bedeutet, dass einerseits die herangezogenen Positionen, aber auch die Autorinnen und der Autor sich selbst auf den jeweiligen Kontext bezogen reflektieren. Dabei geht es um die «eigenen Wahrnehmungsbedingungen und -grenzen» (Heimbach-Steins 2002, 51) sowie um den gesellschaftlichen Kontext und Ort der wissenschaftlichen Reflexion. Die Beschäftigung mit islambezogenen Konflikten findet nicht im Rahmen eines idealen Diskurses statt, sondern in einem Kontext, der oft von Polemik, Polarisierungen und Asymmetrien geprägt ist. Ein Faktor ist dabei die institutionelle Verortung am Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG), welches immer wieder Gegenstand von Konflikten, aber auch Akteur in Konflikten gewesen ist. Als Forschungsinstitut mit einem partizipativen Ansatz steht es mit unterschiedlichen Akteurinnen und Akteuren im Austausch und nimmt auch regelmässig zu Konfliktangelegenheiten Stellung. In diesem Sinne kommt es hier zu einer Reflexion, die Kontextualität und Konflikt auf unterschiedlichen Ebenen in den Blick nimmt.

2. Sozialwissenschaftliche Deutungen sozialer Konflikte

Dieses Kapitel bezieht sich in erster Linie auf Autorinnen und Autoren aus der Konfliktsoziologie, darüber hinaus aber auch aus der interdisziplinären Friedens- und Konfliktforschung mit einem sozialwissenschaftlichen Schwerpunkt. Auch wenn erstere einen stärkeren Fokus auf innergesellschaftliche Konflikte aufweist und letztere oftmals auf internationale Konflikte bezogen ist, weisen sie Schnittmengen und zahlreiche Querverbindungen auf (Giesen 1993, 92). Dies erlaubt, aus beiden Forschungsfeldern zu schöpfen. Dabei ist das Kapitel nicht nach Autorinnen und Autoren, sondern systematisch gegliedert und trifft jeweils eine gezielte Auswahl der für die gewählten Fragestellungen relevanten Positionen. Es geht hier darum, einerseits sozialwissenschaftliche Grundlagen für die Untersuchung islambezogener Konflikte zu diskutieren (siehe Kapitel 3), andererseits aber auch Anknüpfungspunkte für theologisch-sozialethische Reflexionen zu identifizieren (siehe Kapitel 4).

Dieses Kapitel baut auf dem bereits dargestellten Konfliktverständnis auf, welches soziale Konflikte als Interaktion zwischen Gruppen oder Individuen versteht, deren Positionen auf unterschiedliche Weise als vereinbar oder unvereinbar wahrgenommen werden (siehe Kapitel 1.1). Dabei bezieht sich der soziale Konflikt auf die Struktur und Ordnung der Gesellschaft sowie deren Gestaltung. Er entfaltet aber auch eine Dynamik, die sich auf unterschiedliche Weise auf die Beteiligten und die Gesellschaft auswirkt und Möglichkeiten der Konflikttransformation eröffnen kann. Damit sind verschiedene Merkmale von Konflikten angesprochen, welche in den verschiedenen Abschnitten dieses Kapitels vertieft werden. Alle Merkmale sind zusammengehörig und miteinander verflochten. Die einzelnen Abschnitte ermöglichen es aber, jeweils ein unterschiedliches Licht auf soziale Konflikte zu werfen. Die so gewonnenen Erkenntnisse dienen anschliessend auch dazu, Beispiele zu analysieren (siehe Kapitel 3).

Den Ausgangspunkt bildet eine geschichtliche Verortung der Konfliktsoziologie und ihrer Entwicklungslinien (2.1). Dadurch lassen sich die verschiedenen konfliktsoziologischen Positionen aus dem historischen Kontext heraus sowie in Abgrenzung gegenüber funktionalistischen Alter-

nativen einordnen und verstehen. Daran anschliessend wird die Frage behandelt, unter welchen Rahmenbedingungen die positiven Funktionen von Konflikten zum Tragen kommen können (2.2). Danach geht es um unterschiedliche Arten von Gegensätzen und die damit verbundene Unterscheidung zwischen Verteilungs- und Wertekonflikten, die grundlegend für die Debatte über soziale Konflikte ist (2.3). Es folgt ein Fokus auf Religion als Konfliktfaktor, der vielfach mit Wertekonflikten in Verbindung gebracht wird (2.4). In diesem Rahmen werden auch islambezogene Konflikte verortet. Daran schliesst sich ein Abschnitt zu Prozessform und Dynamik von Konflikten an, welcher sowohl Eskalationen als auch Deeskalationen in den Blick nimmt (2.5.). Zum Abschluss werden Möglichkeiten Konfliktregelung und Konflikttransformation in den Blick genommen (2.6), bevor die wichtigsten Ergebnisse in einem Fazit festgehalten werden (2.7).

2.1 Konflikt als verdrängtes Grundmoment von Gesellschaft

Blickt man auf die Geschichte der Soziologie, so fällt auf, dass im 19. Jahrhundert vornehmlich die Frage nach den Bedingungen für soziale Ordnung im Vordergrund stand. Insbesondere gewalttätige Konflikte wie etwa Kriege wurden angesichts der Opfer verständlicherweise als Probleme bzw. «Anomie» (Durkheim 1960 [1893]) gesehen, die es zu lösen galt. Dass Konflikte auch gesellschaftliche Entwicklungen anstossen können, wurde von der jungen Universitätsdisziplin, die in Europa mit dem Aufstieg der Arbeiterbewegung, Nationalismus und (Kolonial-)Kriegen konfrontiert war, weitgehend ignoriert.

Marx, Weber und Simmel

Vorab Karl Marx, Georg Simmel und in begrenztem Mass auch Max Weber lassen sich als Väter der modernen Konfliktsoziologie identifizieren, weshalb der Fokus in diesem Abschnitt vor allem auf ihnen liegt: *Karl Marx* sieht die Geschichte als Abfolge von Gesellschaftsformationen, die das Ergebnis von Verteilungskonflikten (siehe Kapitel 2.3) zwischen ökonomischen Klassen sind. Diese Konflikte entzündeten sich an nicht mehr tolerierten ökonomischen Ungleichheiten sowie materieller Deprivation und mündeten häufig in gewaltsame Auseinandersetzungen und allenfalls in Revolutionen. Kapitel 1 «Bourgeois und Proletarier» im Manifest der

kommunistischen Partei beginnt entsprechend mit der Diagnose: «Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.» (Marx/Engels 1977 [1848], 462) Aus Marx' Blick auf die Gesellschaft folgt auch die soziologisch unbestrittene Einsicht, dass viele soziale Konflikte in Einkommens- und Vermögensungleichheiten verankert sind.

Max Webers Werk kritisiert nicht nur Marx' politisches Programm, sondern auch seine Klassentheorie. So unterstellt sein Konzept der «sozialen Schliessung» (Weber 2010 [1922], 31, 260–261), dass nicht nur Kapitalistinnen und Kapitalisten, sondern alle wirtschaftlich handelnden Menschen in Versuchung geraten, Konkurrentinnen und Konkurrenten mittels meist staatlich protegierter Diskriminierung auf der Basis von zugeschriebenen Merkmalen (Geschlecht, Hautfarbe, Religion, soziale Herkunft) den Zugang zu Märkten und damit Ressourcen zu verwehren. Weber hat den Ansatz nicht weiter theoretisch ausgearbeitet. Erst Frank Parkin (1979) revitalisierte Webers Konzept, wobei er an Marx monierte, dass er Konflikte *innerhalb* von Klassen vernachlässige. Weber hielt er vor, dass er der häufig erfolgreichen Opposition der Ausgeschlossenen (Usurpation) – zum Beispiel die Antisklaverei-, Arbeiter- oder Frauenbewegung – zu wenig Rechnung trage. Mit dem innovativen Konzept *dual closure* wies er zudem darauf hin, dass in der Geschichte auch viele Beispiele von Schliessung zu beobachten sind, bei denen Gruppen sowohl gegen oben usurpieren (zum Beispiel Elitenkritik, Opferrhetorik) als auch Diskriminierung gegen unten (zum Beispiel Migrierte, Andersfarbige und -gläubige) gutheissen.

Georg Simmel thematisierte neben zwischenmenschlichen Konflikten vornehmlich die Konsequenzen von Konflikten. In seiner Studie «Der Streit» (Simmel 2013a) illustriert er, wie sich die Struktur von Konflikten verändert, wenn sich eine Zweierbeziehung (Dyade) in eine Triade transformiert, sei die dritte Person ein Kind, eine Mediatorin, ein lachender Dritter (*tertius gaudens*) oder teilende Herrscherin (*divide et impera*). Aus seiner Schrift «Die Kreuzung sozialer Kreise» (Simmel 2013b [1908], vgl. Nollert 2010) lässt sich die These ableiten, dass die Akkumulation von Mitgliedschaften in diversen sozialen Kreisen vielfältige Identitäten und damit Rollenkonflikte hervorbringen, die bei Menschen Empathie und tolerante Weltbilder fördern und damit den sozialen Zusammenhalt zementieren (Sen 2010). Noch immer aktuell sind Simmels Thesen, dass Konflikte auch verbinden, dass bei sozialen Problemen gerne Sündenböcke gesucht werden und realer oder auch nur imaginierter Druck von

aussen im Sinne des *rally 'round the flag*-Effekts häufig üblicherweise zerstrittene Gruppen miteinander versöhnt (Coser 2009; Nollert 2022).

Es ist nicht zu bestreiten, dass es vergleichsweise wenig Schnittstellen zwischen Simmel und Marx gibt. Beide Autoren teilen die Ansicht, dass konstruktive Konflikte sowohl auf der politisch-ökonomischen Ebene (Marx) als auch auf der zwischenmenschlichen Ebene (Simmel) den sozialen Wandel vorantreiben. Beide beschäftigen sich zudem mit philosophischen und historischen Fragen. Für Marx spielen jedoch ökonomische Aspekte eine zentrale Rolle, wohingegen sich Simmel für psychologische Fragen interessiert. Vergleicht man die inhaltlichen Schwerpunkte der beiden Autoren (Turner 1975), liegt es auf der Hand, dass für Marx die *Ursachen* von Interessenkonflikten zwischen Segmenten der Bevölkerung im Vordergrund stehen. Als zentrale Ursache von solchen Klassenkonflikten sieht er die ungleiche Verteilung von Ressourcen, und zwar sowohl von ökonomischem als auch kulturellem bzw. symbolischem Kapital. Vorausgesetzt, dass die benachteiligten Gruppen bzw. Klassen überhaupt realisieren, dass ihre Interessen übergangen werden, ist ein gewaltsamer Konflikt absehbar, der unter anderem im Rahmen einer Revolution zu einer gesellschaftlichen Reorganisation und Neuverteilung der Ressourcen führt. Absehbar ist allerdings auch, dass die neuen Herrscherinnen und Herrscher ihrerseits früher oder später selbst mit Legitimationsproblemen konfrontiert sind.

Simmel geht im Gegensatz zu Marx davon aus, dass soziale Konflikte nicht nur Interessengegensätze zwischen ökonomisch definierbaren Gruppen wie etwa Klassen, sondern generell Gegensätze zwischen Menschen einbinden. Als Quelle von Konflikten kommen bei Simmel, der teilweise psychologisch argumentiert, zudem menschliche Instinkte wie etwa das Bedürfnis nach Liebe oder Hassgefühle infrage. Für den Soziologen Simmel ist der Konflikt ausserdem als Form der zwischenmenschlichen Interaktion interessant. Allerdings ist zu beachten, dass für Simmel grundsätzlich die *Konsequenzen* von Konflikten wichtiger sind als deren Ursachen. So nimmt Simmel unter anderem an, dass Konflikte umso eher gewaltsam verlaufen, wenn die betroffenen Parteien emotional involviert sind. Dabei liege es auf der Hand, dass Solidarität und Harmonie innerhalb einer Gruppe die emotionale Bindung zwischen den Mitgliedern fördern. Dagegen, und damit unterscheidet er sich grundlegend von Marx, seien Interessenkonflikte vergleichsweise einfach regulierbar, also friedlich zu bewältigen. Allerdings räumt Simmel ein, dass die Gewalt erst dann abnimmt, wenn die Interessenlagen geklärt und im Rahmen von

Verbänden organisiert sind. Zentral für ihn sind auch die Konsequenzen von Konflikten auf die Binnenstruktur von Gruppen. So nimmt er unter anderem an, dass die Kohäsion einer Binnenstruktur durch Konflikte mit anderen Gruppen verstärkt wird.

Kurzum: Während sich Marx vor allem als Ausgangspunkt von makrosoziologischen Analysen der Ursachen sozialer Konflikte eignet, ist Simmel für alle jene Forscherinnen und Forscher erste Adresse, die sich mit den Folgen von Konflikten für die betroffenen Akteurinnen und Akteure und die Gruppenstrukturen befassen. Gemeinsam ist beiden Autoren, dass ihre Theorien mit dem funktionalistischen Gesellschaftsbild kollidieren, wonach Gesellschaften durch ein Dach von gemeinsamen Werten und Normen integriert werden und Konflikte *a priori* negativ konnotieren, da sie die Gesellschaft gefährden.

Auseinandersetzungen zwischen Konfliktsoziologie und Funktionalismus

Im Unterschied zu Marx, der Konflikte noch als notwendige Voraussetzung für die Transformation vom Kapitalismus in den positiv konnotierten Sozialismus und schliesslich Kommunismus sah, überrascht es nicht, dass der von Émile Durkheim (1960 [1893]) und biologischen Modellen inspirierte Funktionalismus die Vorstellung vorantrieb, dass «anomische» Konflikte wie etwa Streiks oder Kriminalität zwar die Stabilität der Gesellschaft gefährden, aber mittels geeigneter Institutionen wie etwa Korporationen begrenzt sind.

Auch wenn schon damals die Ansicht – zum Beispiel beim Strafrechtler Franz von Liszt (1905) oder in der Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) – diskutiert wurde, dass vor allem eine faire und redistributive Wirtschafts- und Sozialpolitik die sich ausbreitende Anomie (Durkheim 1960) reduziere, verbreitete sich im 20. Jahrhundert in der universitären Gesellschaftstheorie vorab die funktionalistische Ansicht, dass stabile Gesellschaften auf ein gemeinsames normatives und kulturelles Dach angewiesen sind. Dabei grenzte sich Talcott Parsons (1937), der Vater des Strukturfunktionalismus, nicht bloss von Marx' Prognose, dass Klassenkämpfe unvermeidlich sind, sondern auch von der in Hobbes' *Leviathan* (2008 [1651]) verankerten Vorstellung ab, wonach soziale Ordnung einen autoritären Staat voraussetzt, der delinquente Menschen diszipliniert, sowie von Adam Smith (2005 [1776]), der hoffte, dass die friedliche Konkurrenz empathischer Marktteilnehmender eine *win-win*-Situation schaffe. Möglich sei – so die soziologische Theorie – soziale Ordnung auch dann, wenn

Menschen kulturelle Standards (zum Beispiel religiöse Gebote, Ethik und Moral) internalisieren und sich etwa bei ökonomischen Interessengegensätzen daran orientieren.

Da Gesellschaften dieser Perspektive zufolge in erster Linie auf ein gemeinsames normatives Dach angewiesen sind, liegt es auf der Hand, dass Werte- und Verteilungskonflikte (siehe Kapitel 2.3) die soziale Kohäsion gefährden. Konflikte sind also keine ubiquitären Interaktionen zwischen Akteurinnen und Akteuren mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund und Interessen, sondern dysfunktionale Spannungen, die das Sozialsystem belasten und folglich einer regulativen Therapie bedürfen. In der Systemtheorie (Luhmann 1987) bleiben Konflikte, verstanden als Widerspruch durch Kommunikation, nach wie vor negativ konnotiert, da sie zu viel Ressourcen und Aufmerksamkeit absorbieren und folglich vorab einer normativen Einbettung bedürfen – auch wenn Luhmann später den Konfliktbegriff rehabilitiert hat.

Parsons' Prämisse, dass Konflikte die soziale Stabilität bedrohen und folglich dysfunktional sind, wurde indes bereits in den 1950er Jahren von Lewis A. Coser's Hauptwerk «The Functions of Social Conflict» (1972 [1956], deutsche Ausgabe 2009) angezweifelt. Ähnlich wie schon Norbert Elias (1969 [1939]), Robert Merton (1968) oder C. Wright Mills (1959) stellte er vorab die Konfliktscheu und -aversion von Parsons' Systemtheorie in der englisch- und deutschsprachigen Soziologie infrage. An die Adresse von Parsons gerichtet schrieb Coser bereits in der Einleitung: «Schlüsselproblem ist für sie [Parsons usw., M. N.] die Aufrechterhaltung der bestehenden Strukturen und die Mittel und Wege, deren reibungsloses Funktionieren zu garantieren. Sie haben sich eingehend mit Fehlanpassungen und Spannungen befaßt, die den Konsensus beeinträchtigen.» (Coser 2009, 21) Dabei sei dieses naive, im Alltag und in der politischen Praxis gleichwohl populäre Gesellschaftsbild also schon deshalb ideologisch, weil sich damit nicht nur abweichendes Verhalten wie etwa Gewaltkriminalität, sondern auch legitime Konflikte wie etwa Proteste gegen ein Regime *per se* als dysfunktional diskreditieren lassen. Im Kern seines Buchs bezieht sich Coser allerdings vornehmlich auf Simmels Schrift «Der Streit» (Simmel 2013a). Dabei betonte er, dass Konflikte sowohl innerhalb einer Interaktion als auch im Hinblick der Kohäsion von sozialen Gruppen durchaus funktional sein und gesellschaftlichen Wandel und Fortschritt vorantreiben können. In diesem Sinne versuchte er, Simmels Theorie in eine funktionalistische Terminologie zu übersetzen, zu aktualisieren und zu revitalisieren.

Von den 16 Thesen, die er in seinem Buch präsentiert, scheinen im Hinblick auf die Analyse aktueller Konflikte folgende von besonderem Interesse: So betont Coser in These 1 mit Hinweis auf das indische Kastensystem, dass Konflikte zwischen einer Vielzahl von Gruppen, die sich sowohl gegen oben als auch gegen unten abgrenzen, eine Sozialstruktur stabilisieren. These 2 zufolge verfügen Gesellschaften zudem über «Ventil-Institutionen», das heisst Ersatzobjekte (zum Beispiel sogenannte Sündenböcke bzw. Randgruppen), die sich für die Abreaktion von Aggressionen eignen. These 3 zufolge sind diese Ersatzobjekte auch häufig Adressat sogenannter «unechter Konflikte», das heisst Konflikte, die nicht wie die «echten Konflikte» auf eine Strukturveränderung abzielen, sondern vornehmlich der Spannungsentladung dienen.

Die Thesen 9 bis 11 fokussieren auf Auswirkungen von Aussenkonflikten auf die Binnenstruktur von Gruppen. So postuliert Coser, dass vor allem auch Konflikte mit einer *out-group* die interne Kohäsion fördern, dass Gruppen, die in intensivem Konflikt mit anderen Gruppen stehen, zu Intoleranz und Repression gegenüber Andersdenkenden neigen und dass von Kohäsionsdefiziten bedrohte Gruppen auch gerne externe Feinde konstruieren. Dabei ist einzuräumen, dass grosse Gruppen eher als kleine in der Lage sind, Konflikte im Sinne des *rally 'round the flag* zu externalisieren auch deshalb zu integrieren, weil Konfliktparteien sich häufig erst in einer Konfrontation bewusst werden, dass sie trotz divergierender Interessen eine schmale Basis gemeinsamer Normen und Regeln teilen.

Eine weitere Herausforderung für den soziologischen Funktionalismus bildete in den 1960er Jahren die Revitalisierung der marxistischen Gesellschaftstheorie. So wurde insbesondere in der Ungleichheitsforschung die Vorstellung kritisiert, dass der ökonomische Status eines Menschen in modernen Gesellschaften primär darauf beruhe, wie funktional wichtig die Position ist, die Menschen einnehmen. In diesem Sinn postuliert die funktionalistische Schichtungstheorie, dass in allen Gesellschaften wichtige und folglich anstrengende Funktionen besser belohnt würden als einfache, die wenig Qualifikationen voraussetzen. Diese Argumentation wurde sowohl von Neomarxisten als auch von Liberalen in der Tradition Max Webers (zum Beispiel Dahrendorf 1957; Korpi 1983) mit dem Hinweis infrage gestellt, dass ökonomische Ungleichheiten massgeblich von Konflikten zwischen Interessengruppen geprägt sind. Nur so sei zu erklären, weshalb etwa in Schweden ungleich weniger geringere Einkommensungleichheiten zu beobachten sind als in Lateinamerika. Dabei zeigte sich

in der Folge, dass funktionalistische und konflikttheoretische Ungleichheitstheorien nicht zwangsläufig inkompatibel sind. Eine Synthese zwischen beiden Positionen schlug Gerhard Lenski vor. In «Power and Privilege» (Lenski 1966) verbindet er beide Positionen miteinander. So postuliert er, dass im Verlauf der Geschichte ein Wechsel von der funktionalen, konsensuellen, das Überleben der Gruppe sichernden Verteilung des wirtschaftlichen Mehrwerts zur Machtlogik in demokratischen Industriegesellschaften stattfand.

Schliesslich kam in den 1960er Jahren der Vorwurf hinzu, dass der Funktionalismus ökonomische Ungleichheiten und das Vorgehen gegen politische Opposition rechtfertige, weil er insbesondere im Hinblick auf die Weltgesellschaft keine gerechte, sondern primär eine stabile Gesellschaft fordere, also keinen positiven, sondern einen «negativen Frieden». Johan Galtung (2007a) zufolge garantieren stabile und konfliktfreie Gesellschaften also keine Beseitigung von struktureller Gewalt. Im Gegenteil: Vorab repressiven Regimes gelinge es, einen negativen Frieden zu schaffen, indem sie zivilgesellschaftliche Opposition gegen strukturelle Ungerechtigkeiten wie etwa das massive globale Gefälle in der Verteilung von Einkommens-, Vermögens- und Lebenschancen bereits im Keim ersticken. Gesellschaften ohne manifeste Konflikte seien kraft autoritärer oder gar totalitärer Regimes zwar möglich. Diese Ruhe, gemessen an kollektiven Protesten, beruhe indes nicht auf Legitimität, sondern auf Überwachung, Staatsterror und Repression gegen zivilgesellschaftliche Organisationen und kritische Medienberichterstattung.

Neuere Entwicklungen der Konfliktsoziologie

Bei der Weiterentwicklung der Konfliktsoziologie spielten Marx, Weber und Simmel weiterhin eine wichtige Rolle. An Marx schliessen insbesondere C. Wright Mills (1959) und Hans-Jürgen Krysmanski (1971) an. Eine stark von Weber geprägte Marx-Kritik findet sich unter anderem bei Ralf Dahrendorf (1957, 1974, 1994) und Frank Parkin (1979). Stark von Weber beeinflusst sind auch die Beiträge von Heinrich Popitz (1968) und Randall Collins (2010, 2022). Von Marx und Weber gleichermassen geprägt ist Johan Galtungs Konzept der «strukturellen Gewalt». Simmel hingegen wurde gerade in der amerikanischen Soziologie insbesondere aufgrund von Lewis A. Cosers (1972) theoretischem Beitrag, der sich massgeblich an Simmel orientierte, häufig rezipiert. Neuere Arbeiten, die auf Simmel aufbauen, untersuchen auch gesellschaftliche Polarisierungen

(Brocic/Silver 2021, 358–359). Neben theoretischen Beiträgen gibt es empirische Studien, die sich anhand statistischer Vergleiche und Fallbeispiele mit dem Konfliktpotenzial ökonomischer Ungleichheiten und Diskriminierung (Marx, Weber) sowie dem Zusammenhang zwischen externer Bedrohung und sozialer Kohäsion und der integrativen Kraft multipler Identitäten (Simmel, Coser) befassen (Nollert 2010, 2022). Gerade die politikwissenschaftliche Forschung in den USA orientiert sich noch immer häufig an Simmel, insbesondere im Hinblick auf die Taktik von Politikerinnen und Politikern «(to) wage conflict as a strategy to rally public morale and divert attention from issues which threaten their power» (Brocic/Silver 2021, 361).

Daraus wird ersichtlich, dass soziale Konflikte zwischen Menschen, Gruppen, Organisationen oder Staaten seit den 1960er Jahren wieder ein Schlüsselthema der Soziologie, aber auch der konfliktregulierenden Sozialpolitik und mediationsorientierten Sozialarbeit sind. Im Unterschied zum funktionalistischen Gesellschaftsbild, das die Dysfunktionalität von Konflikten betont und Konflikte vornehmlich negativ konnotiert, werden heute vor dem Hintergrund soziologischer Klassiker wieder konstruktive Aspekte von Auseinandersetzungen zwischen Menschen, Gruppen oder Klassen thematisiert und diskutiert, was auch das Anliegen dieses Buches ist.

Abschliessend ist es wichtig, die theoretischen Affinitäten zwischen soziologischen Ansätzen und politisch-philosophischen Traditionen zu erkennen (Imbusch 2010, 156). So liegt es auf der Hand, dass das funktionalistische Gesellschaftsbild an einen modernen Leviathan erinnert, der sich nicht mehr primär auf die Macht des Schwerts, sondern auf die Sozialisationskraft von Familie, Kirche, Schule und Verbänden abstützt. Im Unterschied dazu teilt die moderne Demokratietheorie die Prämisse der Konfliktsoziologie, dass Verteilungs- und Wertekonflikte weder vermeidbar noch mittels eines totalitären oder eines Konformismus fordernden Leviathans oder einer Diktatur des Proletariats zu unterdrücken sind. So wird von vielen Soziologinnen und Soziologen eingeräumt, dass sich der kulturelle, soziale und selbst der Klassenkonflikt zwar nicht gelöst hat, aber mittels liberaldemokratischer Verfahren (Dahrendorf 1957; Korpi 1983; Lenski 1966) doch zumindest gewaltfrei regulieren lässt.

2.2 Rahmenbedingungen für positive Funktionen von Konflikten

Der zentrale Impuls der Konfliktsoziologie besteht wie dargelegt darin, soziale Konflikte nicht nur als dysfunktional zu betrachten, sondern in ihnen auch konstruktive Funktionen zu erkennen. Damit werden Konflikte also mit einer positiven Bewertung verbunden. Worin diese besteht, wird zunächst anhand einiger wichtiger paradigmatischer Stimmen aus der Konfliktsoziologie vertiefend aufgezeigt, bevor daran anknüpfend das Verhältnis zwischen positiven und negativen Dimensionen von Konflikten problematisiert wird. Daraus ergeben sich Rahmenbedingungen, unter denen die positive Funktion von Konflikten grundsätzlich zum Ausdruck kommen kann. Diese Rahmenbedingungen bilden eine Art Klammer um die dann folgenden weiteren Überlegungen zu Typen, Dynamiken und Transformationsmöglichkeiten sozialer Konflikte.

Positive Funktionen

Im Sinne formaler Soziologie interessiert sich Georg Simmel nicht primär für den Inhalt von Konflikten, sondern vor allem für deren Form (Stark 2005, 83–84). Konflikte schaffen eine Verbindung zwischen den Konfliktparteien und erzeugen damit Einheit und Vergesellschaftung. So bezeichnet Simmel Konflikt als «Abhülfsbewegung gegen den auseinanderführenden Dualismus» (Simmel 2013a, 284) und hebt besonders die «vereinheitlichenden Energien» (Simmel 2013a, 291) des Konflikts hervor. Auf diese Weise bewirkt der Konflikt eine Art Gleichgewicht und verhindert das Auseinanderfallen der Gesellschaft und das Abdriften in Extreme. Simmel spricht von der «durchaus positive(n) und integrierende(n) Rolle des Antagonismus» (Simmel 2013a, 288). Wenn Simmel damit von einer negativen Bewertung des Konflikts abweicht, steht hierfür möglicherweise die Tradition der pluralen rabbinischen Streitkultur Pate (Joas/Knöbl 2004, 255).

Lewis Coser setzt sich kritisch mit Parsons' Funktionalismus auseinander (siehe Kapitel 2.1). Anknüpfend an Simmel betont er den beziehungs-schaffenden und normproduktiven Charakter von Konflikten. Beide Aspekte sind eng miteinander verknüpft: So erweisen sich die in Konflikten entstehenden Normen als Grundlage für Beziehungen in der Gesellschaft. Da Konflikte neue Situationen darstellen, fungieren sie als «Anreiz für die Schaffung neuer Normen und Regeln» (Coser 2009, 148, vgl. 175), welche als gemeinsame Bezugspunkte der Konfliktparteien

wiederum eine stabilisierende Wirkung auf die Gesellschaft als Ganze ausüben. Somit sieht er im Vorhandensein von Konflikten auch «Anzeichen der besseren Integration einer Minderheitengruppe in die Gesamtgesellschaft» (Coser 2009, 101). Konflikte stärken für Coser nicht nur die innere Einheit und den Zusammenhalt von Gruppen, sondern sind auch ein positives Zeichen dafür, dass bereits eine Beziehung zur Gesamtgesellschaft vorhanden ist. Aus deren Sicht entstehen gerade durch den Konflikt Nähe und Vertrautheit zum oder zur vorher Unbekannten (Coser 209, 146). Damit fungiert der Konflikt als Integrationsinstrument sowie als «Ausgleichsmechanismus, der die Gesellschaft erhält und festigt» (Coser 2009, 165).

Während Coser seinen Blick vor allem auf die Funktionalität und den Zusammenhalt der Gesellschaft richtet, geht es Ralf Dahrendorf um den Wandel der Gesellschaft, der durch das universale Phänomen des Konflikts geprägt ist: «Alles soziale Leben ist Konflikt, weil es Wandel ist.» (Dahrendorf 1972, 47) Daraufhin erfüllen Konflikte eine positive Funktion im Sinne einer «ständige(n) schöpferische(n) Wirksamkeit» sowie als «notwendiger Faktor in allen Prozessen des Wandels» (Dahrendorf 1972, 31). Im Unterschied zu Marx stehen für Dahrendorf nicht ökonomische Konflikte im Vordergrund, sondern es sind politische Konflikte innerhalb demokratischer Systeme, welche es ermöglichen, die Gesellschaft weiterzuentwickeln und Neues zu entdecken: «Gerade weil sie über je bestehende Zustände hinausweisen, sind Konflikte ein Lebelement der Gesellschaft» (Dahrendorf 1974, 272). Eine konfliktlose Gesellschaft wäre hingegen Ausdruck von Totalitarismus.

Vergleichbar mit Simmel und Coser bilden dialektische intersubjektive Beziehungen den Ausgangspunkt für Axel Honneths anerkennungstheoretisches Konfliktmodell, das er in Auseinandersetzung mit Hegel entwickelt und das die drei Anerkennungsverhältnisse Liebe/Freundschaft, Rechte und Solidarität umfasst. Zunächst bilden Negativerfahrungen von Missachtung und Verletzung wechselseitiger Anerkennungsbeziehungen den Ausgangspunkt von Konflikten (Honneth 2003a [1992], 256–257). Honneth hebt dann aber deren emanzipatorische Funktion als Schritt zur Anerkennung der Konfliktakteure hervor, «in dem individuelle Erfahrungen von Mißachtung in einer Weise als typische Schlüsselerlebnisse einer ganzen Gruppe gedeutet werden» (Honneth 2003a, 260). So spricht er auch von der Funktion, die Betroffenen «aus der lähmenden Situation der passiv erduldeten Erniedrigung herauszureißen und ihnen dementsprechend zu einem neuen, positiven Selbstverhältnis zu verhelfen.» (Honneth

2003a, 263) Anerkennungskämpfe stärken somit den Selbstwert und führen zu einer «antizipierten Anerkennung einer zukünftigen Kommunikationsgemeinschaft» (Honneth 2003a, 263). Konflikte ermöglichen auf diese Weise Umdeutungen und eine Stärkung gerade noch nicht oder nicht ausreichend anerkannter Akteure.

Allen angeführten Positionen ist trotz unterschiedlicher Akzentuierungen gemeinsam, dass für sie der Konflikt einen wichtigen Beitrag zur gesellschaftlichen Entwicklung und zum gesellschaftlichen Zusammenhalt leistet. Ungeachtet aller damit verbundenen positiven Effekte bleiben Konflikte ambivalent und können auch negativ wirken. Albert Hirschman verwendet unterschiedliche Metaphern, um die potenziell gegensätzliche Wirkung von Konflikten auf den Punkt zu bringen: Er spricht von gesellschaftlichem Klebstoff, Bindungen auflösendem Lösemittel oder Dynamit mit Sprengkraft (Hirschman 1994, 298). Damit kommt auch das destruktive Potenzial von Konflikten zum Ausdruck. Norman Deutsch unterscheidet zwischen konstruktiven und destruktiven Konflikten, wobei er den Akzent auf den entsprechenden, in die eine oder andere Richtung führenden Konfliktverlauf legt (Deutsch 2011). Die positive Funktion von Konflikten hängt somit von unterschiedlichen Rahmenbedingungen ab und steht vor verschiedenen Grenzen.

Rahmenbedingungen

Vor diesem Hintergrund geht es nun darum, in Weiterentwicklung der dargelegten Positionen spezifischer zu überlegen, unter welchen Bedingungen Konflikte positive Wirkungen hervorbringen können. Hierbei sind drei Aspekte zu berücksichtigen: der äussere Rahmen des Konflikts, Asymmetrien zwischen den Konfliktparteien sowie konfliktinhärente Grenzen.

Ein *erster* Aspekt ist der äussere organisatorische Rahmen. Konflikte werden innerhalb einer sozialen Ordnung ausgetragen, welche als gemeinsamer Rahmen für die Konfliktparteien fungiert. In diesem Sinne betont Dahrendorf, dass «jeder soziale Konflikt eine Gemeinsamkeit zwischen den kämpfenden Parteien sowohl voraussetzt als auch schafft» (Dahrendorf 1974, 271). Nur in einem derartigen Rahmen können Konflikte als zivilisierte und «gehegte» Konflikte positiv wirken. Grundlage dafür ist erstens «ein staatliches Gewaltmonopol, d. h., der Staat hat das Monopol darauf, in legitimer Weise über den Einsatz von Gewalt zu entscheiden. Zweitens gilt das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit, d. h. die

Bindung der Staatsgewalt an Recht und Gesetz, und drittens gibt es eine staatliche Garantie von Grundrechten.» (Lindemann 2020, 11) Die Idee der Demokratie ist entsprechend eng mit der geregelten Austragung von Konflikten verbunden und nährt sich beständig aus dieser. Fehlt ein derartiger Rahmen einer «zivile(n) politische(n) Konfliktkultur» (Bonacker 2013, 194) oder funktioniert dieser nicht, erweist sich die Austragung von Konflikten als schwieriger. So spricht Helmut Dubiel im Sinne der Konflikthegung vom «unblutige(n) Dauerstreit der demokratischen Öffentlichkeit» (Dubiel 1995, 1103). Damit bezieht er sich wiederum auf die im demokratischen Rechtsstaat gegebene Möglichkeit, Konflikte auf rechtlischem Weg auszutragen. Aber nicht nur die rechtlichen, sondern auch die politischen Konflikte sind durch die gemeinsame Unterordnung unter das Gesetz geregelt im Sinne der «juristische(n) Grenzmarkierung» (Dubiel 1995, 1096). Allerdings erweisen sich Konfliktregelungsmechanismen über eine solche Basisrahmung hinaus als nicht immer klar vorgegeben, sondern müssen im Konflikt selbst entwickelt werden (Wessler 2002, 70), zumal sich Gesellschaften selbst in einem ständigen Entwicklungsprozess befinden. Über die Beziehung der Konfliktakteurinnen und -akteure zueinander und den Konfliktgegenstand hinaus kann sich in Konflikten der Bedarf zeigen, den Rahmen weiterzuentwickeln. Aber selbst in einem geregelten demokratischen Rahmen kann nicht grundsätzlich davon ausgegangen werden, dass die Austragung von Konflikten automatisch gelingt (Kippenberg 2008, 206). In diesem Sinne spricht Thomas Fehmel von Konflikten «zweiter Ordnung», bei denen es um den «Konfliktrahmen» (Fehmel 2014a, 124–125) geht, und sieht in deren Herausbildung und Institutionalisierung ein Indiz für die vergesellschaftende Wirkung von Konflikten. Auf dieser Grundlage ist dann eine Rückkehr zum Ausgangskonflikt möglich. Angesichts der Wechselwirkung zwischen Konflikt und Rahmen gibt jeder Konflikt auch Anlass, über den Rahmen nachzudenken und diesen weiterzuentwickeln. Damit kann jedoch nicht eine Erstickung von Konflikten zugunsten eines idealen Konsenses intendiert sein. So heben Ernesto Laclau und Chantal Mouffe gerade hervor, dass Konflikte und Spaltungen für die Demokratie unverzichtbar sind und diese erst ermöglichen. Umgekehrt halten sie einen allumfassenden Konsens für unmöglich und betrachten Konsens als «result of a hegemonic articulation» (Laclau/Mouffe 2001, XVII–XVIII). Wenn Konflikte mit populistischer Polemik verknüpft werden, kann dies eine Herausforderung für die Demokratie darstellen, da damit eine identitäre Polarisierung und Ausgrenzung in den Vordergrund tritt. Populistische

Erzählungen sind «im politischen Tagesgeschäft stets darauf ausgerichtet, die immergleiche Konfliktlinie zu aktualisieren. Das Volk und sein (populistisches) Sprachrohr gegen die Eliten und deren «Günstlinge», will heißen: Wir gegen die Anderen.» (Geden 2007, 8) Auf diese Weise wird ein eindimensionaler und unteilbarer Metakonflikt postuliert, der sich von den Sachfragen konkreter Konflikte entfernt. Im Sinne der differenz-orientierten Position von Laclau und Mouffe erfordert dies die Bereitschaft zu Streit und einer politischen Antwort, anstatt lediglich moralisierende Kritik zu üben (Westphal 2020, 162–164). Auf diese Weise kann eine Integration neuer Konfliktdimensionen potenziell zu einer Vertiefung von Demokratie beitragen: «Mit der gemeinsamen *Differenz* entsteht eine Gemeinsamkeit, die die interne Heterogenität zwar nicht beseitigt, aber überlagert; die so miteinander in Beziehung gesetzten Elemente erlangen eine identitätsstiftende *Äquivalenz*.» (Westphal 2020, 163) Ein prinzipieller Optimismus zur Fähigkeit von bewährten Systemen, Konflikte zu bewältigen, scheint allerdings gebrochen. Da demokratische Systeme gerade bei stark identitär aufgeladenen Konflikten, die die Gleichberechtigung unterschiedlicher Weltanschauungen aushebeln wollen, an ihre Grenzen geraten, erweist sich ein Nachdenken über das System selbst und dessen Weiterentwicklung als unverzichtbar. Es bedarf auch einer kritischen Dekonstruktion populistischer Positionen, die ebenfalls im Modus des Konflikts auszutragen ist, anstatt sie nur auszugrenzen. Hier geht es darum, die Simplifizierungen und Generalisierungen populistischer Positionen aufzudecken und zu entlarven und dem alternative Identitätskonzepte entgegenzuhalten (Lesch 2020b, 18). Dies sollte in einer Form der Auseinandersetzung geschehen, die «starke Spannungen aushält und nicht immer gleich nach Beschwichtigungen und Harmonisierungen sucht» (Lesch 2020a, 201).

Ein *zweiter* Aspekt sind Asymmetrien zwischen den Konfliktparteien und fehlende wechselseitige Anerkennung. Zunächst ist davon auszugehen, dass in vielen Fällen Konflikte gerade nicht zwischen Gleichen, sondern zwischen in hohem Masse Ungleichen stattfinden. Mit Ralf Dahrendorf lässt sich im letzteren Fall zwischen zwei Arten von Ungleichheit unterscheiden, die jeweils von Herrschaftsverhältnissen geprägt sind: einerseits durch Über- oder Unterordnung und andererseits zwischen Ganzem und Teil (Dahrendorf 1972, 25). Ein Beispiel für die erste Art wäre der Konflikt zwischen Arbeitgebern und Gewerkschaften, ein Beispiel für die zweite Art der Konflikt zwischen einem Staat und einer

Minderheit. Auch wenn solche Arten von Ungleichheit Konflikte entscheidend prägen, verhindern sie nicht automatisch eine konstruktive Konfliktaustragung. Dahrendorf weist darauf hin, dass Ungleichheit als Ausdruck einer legitimen Ordnung wahrgenommen werden, aber auch Züge einer Dichotomie annehmen kann: «Die untergeordneten Gruppen dagegen neigen zur Betonung der Gegensätze, die ihrer Meinung nach ihre Zurückstellung zu erklären vermögen.» (Dahrendorf 1972, 67) Darin kommen Unzufriedenheit und der Wunsch, die gegebene Ordnung zu ändern, zum Ausdruck. Es lassen sich ähnliche Tendenzen im Verhältnis von «Mehrheit» und sprachlich oder kulturell geprägten Minderheiten beobachten, in denen es besonders um die Frage der Anerkennung geht. Hierbei kann jedoch nicht vom Ideal eines gleichberechtigten Diskurses ausgegangen werden. Die zu geringe Integration einer Konfliktpartei wirkt sich auch auf Konflikte aus, weshalb «das Fehlen jeder Vergesellschaftungs- oder Vergemeinschaftungsbeziehungen den einen Begrenzungspunkt sozialer Konfliktprozesse» (Giesen 1993, 98) darstellt. Gleichberechtigung und Anerkennung müssen teilweise erst noch erlangt werden und können zu Beginn eines Konflikts nicht vorausgesetzt werden. Es stellt sich dabei die Frage, wie dies passieren kann. So betont Helmut Dubiel: «In dem Maße, wie sich die politischen Akteure über die Zielsetzung ihrer Gesellschaft streiten, betätigen sie sich auch als Mitglieder ein und derselben Gesellschaft.» (Dubiel 1995, 1096–1097) Dies könnte nahelegen, dass allein die Beteiligung an einem Konflikt auch schon Mitgestaltung der Gesellschaft und Zugehörigkeit zu dieser bedeutet. Hierin kommt ein starker Optimismus über die Integrationskraft von Konflikten zum Ausdruck. Im Falle von Minderheiten ist das aber nicht automatisch gegeben, denn diese befinden sich vielfach in einer Situation, in der sie sich zunächst für ihre eigenen Belange und Interessen einsetzen, um erst einmal einen einigermaßen gleichberechtigten Status zu erlangen, welcher eine Partizipation an einem breiteren Spektrum von Debatten über Ziele der Gesellschaft ermöglichen würde. Somit erfordert eine konstruktive Konfliktaustragung den Willen aller Beteiligten, einander anzuerkennen und Asymmetrien zwischen den Konfliktparteien abzubauen.

Einen *dritten* Aspekt bilden konfliktinhärente Faktoren. So gibt es auch Grenzen, die in der Konfliktdynamik selbst bzw. im Konfliktgegenstand liegen. Für Simmel stellt Versöhnung einen wichtigen Modus der Konfliktbeendigung dar. Er verweist aber auf Grenzen der Versöhnung etwa bei unüberwindbarer Entzweiung, im Fall eines zweiten Bruchs oder einer durch Verletzungen bewirkten «Unversöhnlichkeit» (Simmel 2013a, 378–

382). Auch wenn Simmel hier stärker psychologisch argumentiert, bringt er damit zum Ausdruck, dass eine stark beschädigte Grundbeziehung zwischen Konfliktparteien einen positiven Konfliktausgang verunmöglicht. Bei Coser findet sich eine ähnliche Überlegung, wenn er auf den unterschiedlichen Stellenwert von Konfliktgegenständen Bezug nimmt. So unterscheidet er zwischen Konflikten, «die die Basis der Beziehung angehen, und solchen, die weniger zentrale Punkte betreffen» (Coser 2009, 88). Letztere können leichter ausgetragen werden, da sie auf der genannten «Basis» aufbauen können. Ohne eine derartige Grundübereinstimmung kann hingegen die positive Funktion eines Konflikts nur schwerer oder gar nicht zum Tragen kommen. Ausserdem grenzt Coser «echte (*real*)» gegenüber «unechten (*unreal*)» Konflikten ab. Während echte Konflikte auf ein Ergebnis abzielen, dienen unechte Konflikte dem Abbau von Spannungen, Frustrationen und Aggressionen und haben damit nur eine Sündenbock- oder Ventilfunktion (Coser 2009, 51–53, 58–59). Dabei dienen diese unechten Konflikte gerade nicht beiden Konfliktparteien und der Gesamtgesellschaft, sondern lediglich denjenigen, die darin ihren ungelenkten Emotionen Ausdruck verleihen. Die Auswahl der mit einer solchen Art von Konflikt adressierten Gruppe entbehrt einer sachlichen Grundlage und beruht auf Willkür, die Coser als «situationsbedingten Zufall» (Coser 2009, 59) charakterisiert. Allerdings stellt sich die Abgrenzung zwischen echten und unechten Konflikten als schwierig dar. So weist Coser selbst auf die Möglichkeit «nicht-realistischer Einsprengsel in echten Konflikten» (Coser 2009, 65) hin. Folglich ist von einer Überlappung beider Kategorien auszugehen. Während eindeutig unechte Konflikte keinerlei konstruktive Dynamik hervorbringen können, kann sich in anderen Fällen selbst als strittig erweisen, wann die unechten Elemente als dominant zu betrachten sind. Dies stellt vor die Frage, wie sich diese hinderlichen Elemente reduzieren oder ausschliessen lassen, damit die konstruktiven Konfliktbestandteile wirksam werden können. Eine Grenze zum rein Destruktiven wird dann erreicht, wenn diese Einsprengsel dominant werden für die Wahrnehmung des anderen und der Gegner bzw. die Gegnerin nur noch als Feind wahrgenommen wird (Bühl 1972, 49). Dabei handelt es sich um eine verzerrte Sichtweise, die wenig bis nichts mit dessen Selbstbild zu tun hat. Umgekehrt kann der Konflikt erst dann wieder konstruktive Züge annehmen, wenn es gelingt, zuvor als Feinde wahrgenommene Gruppen nunmehr als Gegner zu betrachten. So betont Chantal Mouffe, dass selbst in ihrem Modell einer agonalen Demokratie gemeinsame Grundlagen erforderlich ist und Ansprüche von Gegnern auch bei einem fortdauernden

und letzten Endes unüberwindbaren Dissens als grundsätzlich legitim angesehen werden müssen (Mouffe 2013, 132). Ähnlich wie Coser ist auch hier also eine Art Basiskonsens erforderlich, welchen Mouffe aufgrund seiner unterschiedlichen Interpretationen durch die Konfliktgegner als «conflictual consensus» (Mouffe 2013, 132) bezeichnet. Hier stellt sich allerdings die Frage, wie aus einem grundsätzlichen Dissens heraus dieser Konsens überhaupt entstehen kann. So finden sich in Mouffes Modell letzten Endes doch wiederum Spuren einer deliberativen Auffassung von Demokratie, welche einen transzendentalen Minimalkonsens voraussetzt. Daraus kann das Modell eines «agonistic dialogue» (Maddison 2015, 1020) resultieren, welcher auf ein Verstehen und Akzeptieren von Differenzen ausgerichtet ist.

Ausgehend von diesen Überlegungen lässt sich als Zwischenergebnis festhalten: Konflikte können positiv wirken, wenn sie in einem geeigneten Rahmen ausgetragen werden und zu dessen Weiterentwicklung beitragen, wenn bei allen Asymmetrien ein Mindestmass an wechselseitiger Anerkennung der Konfliktakteurinnen und -akteure besteht und wenn es im Konflikt nicht zu einer völligen Abgrenzung und Verfeindung kommt, die zu einer Isolation und damit zum Verlust der vergesellschaftenden Funktion von Konflikten führt. Damit sind drei Bedingungen für die eingangs beschriebene positive Wirkung von Konflikten formuliert. Es kommt also gleichermassen auf den Rahmen, die Beziehung zwischen den Akteurinnen und Akteuren sowie deren Interaktionen im Konfliktverlauf an.

Daran anknüpfend stellt sich die Frage, wie sich die positive Dimension eines konkreten Konflikts aufzeigen und messen lässt. Das kann aus der Sicht unterschiedlicher Beteiligter bzw. Interessengruppen verschieden aussehen. Es ist hierzu keine objektive Aussage möglich, da eine Minderheit diesbezüglich möglicherweise zu einer anderen Einschätzung gelangt als eine vorherrschende Mehrheit. Die Positivität hängt entscheidend vom Typ des Konflikts und der Konflikttransformation und sowie der Art der Austragung des Konflikts ab. Wenn es um einen einseitigen Sieg oder eine Eskalation geht, sieht dies anders aus als im Falle eines Kompromisses oder einer Versöhnung. Ausserdem werden bestimmte Typen von Konflikten als lösbar und andere als unlösbar bezeichnet. Daher wird im Folgenden zunächst der Frage nach Konflikttypen nachgegangen (siehe Kapitel 2.3). Aber auch die Fragen der Konfliktodynamik und der Konflikttransformation bedürfen einer weiteren Vertiefung (siehe Kapitel 2.5 und 2.6). Eine Einschätzung über die positiven Wirkungen ist somit nur retrospektiv möglich (Hirschman 1994, 298). Von daher erweist sich diese Frage auch

als eine wesentlich empirische Frage, die nur anhand von konkreten Fällen beantwortet werden kann (siehe Kapitel 3).

2.3 Konflikttypen: Verteilungs- und Wertekonflikte

In konfliktsoziologischen Entwürfen werden Konflikte häufig unterschiedlichen Typen zugeordnet, um Konfliktphänomenen genauer auf die Spur zu kommen. So wird beispielsweise zwischen echten und unechten Konflikten (Coser 2009, 57–66; siehe Kapitel 2.2) oder zwischen latenten und manifesten Konflikten (Dahrendorf 1972, 47–63) unterschieden. Konflikte, die mit Religion in Verbindung gebracht werden, also auch islambezogene Konflikte, werden oft als schwer oder überhaupt nicht lösbar angesehen und als Exponenten einer sich seit einigen Jahrzehnten wieder neu verbreitenden identitären Konfliktart aufgefasst (siehe Kapitel 2.4). Dies hängt mit einer geläufigen Unterscheidung zwischen Verteilungs- und Wertekonflikten zusammen (Aubert 1972; Hirschman 1994), welche hier den Ausgangspunkt bildet und im Verlauf der Überlegungen weiterentwickelt werden soll.

Unterscheidung zwischen zwei Grundtypen

Je nach Konfliktgegenstand wird ein Konflikt demnach einem der beiden folgenden Typen zugeordnet, welche jeweils auch spezifische Austragungsformen aufweisen:

Beim *ersten Typ* handelt es sich um materielle und sozioökonomische Konfliktgegenstände im Rahmen von Verteilungs- und Interessenkonflikten. Hier geht es zunächst um Güter sowie deren Besitz und Verteilung. In einer Situation des Mangels wollen beide «dieselbe Sache», aber es ist davon nicht genug für jeden vorhanden» (Aubert 1972, 180). In einem weiteren Sinn können auch Zuständigkeiten, Kompetenzen oder Positionen Gegenstand von derartigen Konflikten sein. Eine Konfliktpartei kann mehr oder weniger davon abbekommen, wobei die Konfliktgegenstände hier grundsätzlich verhandelbar und damit auch teilbar sind. Daher ist es im Falle dieses ersten Typs möglich, den Konflikt dadurch zu regeln, dass Güter etwa im Sinne eines Kompromisses aufgeteilt werden. Wenn es auf diese Weise gelingt, die unterschiedlichen Interessen der Beteiligten in Einklang zu bringen, erweist sich der Konflikt als reguliert. Allerdings kann die genaue Bestimmung von Verteilungskriterien und -massstäben

vor grosse Herausforderungen stellen. Dabei geht es um Fragen der Gerechtigkeit und deren genaue Bemessung, welche kontrovers diskutiert werden (Goppel/Mieth/Neuhäuser 2016). Da sich zumindest in einem Teil der Fälle relativ leicht Perspektiven aufzeigen lassen, einen solchen Konflikt zu überwinden (etwa mithilfe von Marktmechanismen), wird hier auch die Frage gestellt, ob es sich in solchen Fällen überhaupt um Konflikte handelt (Dubiel 1999, 141). Von daher erweist sich dieser Konflikttyp grundsätzlich als weniger herausfordernd im Vergleich zum im Folgenden thematisierten zweiten Typ.

Beim *zweiten Typ* handelt es sich hingegen um ideelle und kulturelle Konfliktgegenstände im Rahmen von Werte- oder Überzeugungskonflikten. Diese Art des Konflikts ist stärker grundsätzlich und fundamental als der erste Typ. Es geht hier um einen Dissens in Bezug auf Werte und Bewertungsmaßstäbe, deren Geltung und Anwendung sowie deren zugrunde liegenden ideologischen Überzeugungen. Solche Positionen sind oft mit dem Wunsch verbunden, auch andere von den eigenen Werten zu überzeugen, anstatt auf einen Kompromiss hinzuarbeiten. In zugespitzter Form wird daher in Abgrenzung von Verteilungskonflikten formuliert: «Mit Werten kann man nicht handeln.» (Aubert 1972, 183) Da sich in einem bipolaren Konflikt nicht gleichzeitig beide zur Disposition stehenden Werte umsetzen und sich diese auch nicht aufteilen lassen, weisen Wertekonflikte eine Tendenz zu Polarisierung auf und sind daher schwieriger zu bearbeiten als Verteilungskonflikte. Statt um «mehr oder weniger» geht es hier um «entweder oder» und «alles oder nichts». Vor diesem Horizont wird der oder die Andere nicht anhand von seinen oder ihren Überzeugungen, sondern nur anhand der als exklusiv betrachteten eigenen Werte der urteilenden Person eingeschätzt. In zugespitzter Form kommt es so zu einem reinen Dissens als einer Situation, «in der die Gegner keine anderen Interessen zu verteidigen haben, als die Grundzüge ihres eigenen Wert- und Erkenntnisystems unversehrt zu halten» (Aubert 1972, 187). In letzter Konsequenz sind solche Konflikte somit unverhandelbar und für eine Kompromisslogik unzugänglich, da der Konfliktgegenstand eng mit den Akteurinnen und Akteuren selbst verbunden ist. Werte entspringen nämlich Wertungen und deren Aneignung (Joas 1999), so dass dieser Konflikttyp nicht nur die Geltung von Werten und deren Reichweite zum Gegenstand hat, sondern auch Fragen des identitären Selbstbildes und der Anerkennung. Indem sich eine Konfliktpartei um die Anerkennung ihrer Werte bemüht, geht es ihr zugleich um die Anerkennung ihrer kollektiven

Identität. Somit sind Werte- oder Überzeugungskonflikte eng mit Identitäts- und Anerkennungskonflikten verbunden, welche vielfach entlang von sprachlichen, ethnischen, religiösen oder genderbezogenen Konfliktlinien verlaufen. Dabei spielt die Gruppenzugehörigkeit eine zentrale Rolle für das Anstossen und die Durchführung von Konflikten (Honneth 2003b, 192). Es geht in einem solchen Konflikt nicht mehr in erster Linie um Konfliktgegenstände, sondern um die Würde der Konfliktparteien selbst und deren Missachtung (Dubiel 1997, 435). Zugeständnisse hinsichtlich Identität und Anerkennung an die andere Konfliktpartei sind mithin nur schwer möglich. So zeigt sich zusammenfassend, dass ein Spektrum von Konflikten unter diesen Typ subsumiert werden kann. Daher bezeichnet Albert Hirschman diesen zweiten Typ, dem die verschiedenen angeführten Dimensionen zugeordnet werden können, als «ein vorläufiges Etikett für eine Vielzahl von unbekannten Problemen» (Hirschman 1994, 304), für welche erst noch Aushandlungsmodalitäten gefunden werden müssen. So verstanden wird zumindest nicht kategorisch ausgeschlossen, dass sich auch dieser Typ von Konflikten konstruktiv bearbeiten lässt.

Überschneidungen und Neudeutungen der beiden Konflikttypen

Um einen vertieften Zugang zu diesen beiden in ihrer Gegensätzlichkeit vorgestellten Konflikttypen zu erreichen, ist eine weitere Einordnung hilfreich. Die Perspektive auf Konflikte hängt entscheidend von weltanschaulich-ideologischen Ausgangspunkten ab, die hier in stark vereinfachter Form in den Blick genommen werden: Im Marxismus mit seinem geschichtsphilosophischen Ansatz steht ein polarer Verteilungskonflikt mit Fokus auf sozialer Ungleichheit im Mittelpunkt. Dabei fallen Materielles und Anerkennung in eins. Dieser Basiskonflikt lässt sich dementsprechend nur durch eine Revolution lösen, welche eine grundlegende ökonomische Umverteilung und damit verbunden auch Machtverschiebung und Anerkennung bewirkt. In liberalen Konflikttheorien wird hingegen davon ausgegangen, dass eine konsensuelle Konfliktbearbeitung im Rahmen demokratischer Institutionen und Mechanismen möglich ist (Bühl 1972, 20). Dies setzt bereits Autonomie, Gleichberechtigung und Anerkennung voraus, was aber für die von Konflikten betroffenen Akteurinnen und Akteure nicht automatisch der Fall ist. Der Fokus liegt damit auf der Institutionalisierung von Konflikten innerhalb eines bestehenden politischen Systems. Dabei soll eine solche Konfliktbearbeitung weitgehend gewaltlos

geschehen, während «Kriege und gewaltsam ausgetragene innenpolitische Konflikte als Relikte einer untergehenden Epoche erscheinen» (Joas 2000, 50). Ideale Formen des Konflikts sind in diesem Paradigma Tausch und Kompromiss. In dieser Zuspitzung zeigt sich, dass es sich sowohl bei der marxistischen und der liberalen Deutung als auch bei den beiden oben skizzierten Konfliktarten um Idealtypen handelt. So greifen neuere Entwürfe einzelne Elemente aus den beiden Paradigmen heraus und kombinieren verschiedene Fragestellungen zu Ungleichheit, Verteilung und Herrschaft (Nachtwey 2016, 240–241).

Ein genauerer Blick zeigt bereits, dass die beiden Konflikttypen weitgehende Überschneidungen aufweisen und eine scharfe Trennung nicht ohne Weiteres möglich ist (Hirschman 1994, 301). So geht es bei Verteilungskonflikten nicht nur um materielle Interessen und eine wertfreie Aufteilung von Gütern, sondern es zeigen sich dabei wie bereits angedeutet auch die «moralisch tiefer liegenden Gerechtigkeitsempfindungen» (Dubiel 1999, 140), da jeder Verteilung normative Massstäbe zugrunde liegen. Ausserdem spielen der sozioökonomische Status von Konfliktparteien und deren möglicherweise unzureichende Anerkennung ebenfalls eine wichtige Rolle für Verteilungskonflikte. Umgekehrt «kann man auch scheinbar reine Identitätskonflikte niemals ohne den materiellen Interessenhorizont der Streitakteure verstehen» (Dubiel 1999, 141). Für die Deutung von Konflikten spielt somit gerade die Überlappung von Dimensionen beider Typen eine zentrale Rolle. Nancy Fraser sieht Materielles und Immaterielles, Umverteilung und Anerkennung ebenfalls eng miteinander verknüpft: Im Unterschied zu einem kategorialen «Wesensdualismus» der beiden Sphären einerseits und einem «Anti-dualismus» andererseits, der diese für untrennbar hält, spricht sie von zwei «Perspektiven» im Rahmen eines «perspektivischen Dualismus» (Fraser 2003, 88). Dabei geht es um «zwei Modi sozialer Ordnung, die unterschieden sind, einander aber auch durchdringen» (Fraser 2003, 87). Damit gelingt es ihr, eine entweder einseitig ökonomisch-materielle oder eine einseitig kulturell-identitäre Konfliktdeutung zu vermeiden und eine rein sektorielle Betrachtung beider Sphären zu überwinden. Folgt man diesem Gedanken und legt man den Fokus folgerichtig auf Perspektiven auf Konflikte, da diese ohnehin nur in perspektivischer Wahrnehmung erschliessbar sind, so muss man von einer weitreichenden Durchdringung der beiden Konflikttypen ausgehen. Jeder Konflikt beruht auf Deutungen und Konstruktionen und somit handelt es sich um eine Zuschreibung, ob

ein Konflikt als teilbar oder unteilbar angesehen wird (Mayer 2015, 275 und 177–178 Anm. 212).

Diese kann auch im Laufe einer Konfliktdynamik unterschiedlich ausfallen, in der es oftmals zu einer Verhärtung gerade der beziehungsbezogenen Dimensionen von Konflikten kommt (Glasl 2013, 63; siehe Kapitel 2.5). Umgekehrt wird auch davon gesprochen, dass Wertekonflikte nach Möglichkeit in Verteilungskonflikte transformiert werden sollten, was als Schritt hin zu Integration und Lösbarkeit der Konflikte aufgefasst wird (Aubert 1972, 189). Wertekonfliktlinien und Verteilungskonfliktlinien können sich auch kreuzen und damit stabilisieren. Aus einem solchen Versuch der Transformation resultiert eine dynamische graduelle Verschiebung im Konfliktverlauf, in dem sich folglich oftmals nicht die beiden Konflikttypen in Reinform identifizieren lassen, sondern in der Gestalt einer Mischform mit unterschiedlichen Mischungsverhältnissen. Angesichts solcher Dynamiken betont Helmut Dubiel, «dass auch erfolgreich gehegte Anerkennungs- und Identitätskonflikte Gesellschaften zusammenhalten können» (Dubiel 1999, 142). Diese sind somit nicht notwendigerweise rein desintegrativ und unlösbar, sondern können ähnlich wie der erste Typ konstruktiv ausgetragen werden.

Vor diesem Hintergrund soll nochmals genauer auf den zweiten Konflikttyp geblickt werden, wobei die häufig vorgebrachten Argumente für die Eigenheit dieses Typs einer kritischen Relecture unterzogen werden müssen. Wenn Werte- und Überzeugungskonflikte als starr und schwer oder überhaupt nicht lösbar bezeichnet werden, besteht dann überhaupt eine Basis für Verständigung und wenn ja welche? Im Blick auf die bereits angesprochenen Entwicklungen im Konfliktverlauf stellt sich noch eine zweite Frage: Welche Dynamiken kann möglicherweise auch ein derartiger Konflikt entfalten, die von den Akteurinnen und Akteuren ursprünglich nicht intendiert oder vorhergesehen worden sind? Auch wenn in zugespitzten Konfliktsituationen Werte, Wertesysteme und Identitäten oftmals als unverrückbar und verfestigt hingestellt werden, erweisen sie sich grundsätzlich als fluide und wandelbar. So spricht Kenneth Boulding im Kontext von Konflikten von der Möglichkeit einer «transformation in basic values» (Boulding 1962, 330). Werte beruhen auf Erfahrungen und Wertungen, sie finden sich in gesellschaftlichen Überzeugungen und sind dabei von einer relativen Vagheit gekennzeichnet (Mandry 2009, 138, 163, 165). Werthierarchien werden «zu einem großen Teil eher situativ und problembezogen gebildet» und sind «sektoral unterschiedlich» (Mandry 2009, 150), weshalb man von einem Netz von Werten sprechen kann.

Werte sind daher geschichtlich, gemeinschaftlich, situationsbezogen und biografisch vermittelt. Von daher ergibt sich die Möglichkeit von Annäherungen. In einem solchen Sinne betont Hans Joas, dass «Werttraditionen ein allgemeineres, meist auch abstrakteres Verständnis ihres Gehalts entwickeln können, ohne dabei ihre Verwurzelung in den spezifischen Traditionen und Erfahrungen zu verlieren, aus denen die affektive Bindungskraft für die Handelnden erwächst» (Joas 2012, 263). Auf diese Weise ist eine «Wertegeneralisierung» (Joas 2012, 252) möglich, ohne dass die identitätsstiftende spezifische Verwurzelung der Wertetraditionen in kulturellen und religiösen Horizonten verloren geht. So verstanden sind Werte nicht notwendigerweise exklusiv, sondern können einander in inklusiver Offenheit begegnen. Ähnliches gilt auf Ebene der kollektiven Identitäten: Diese sind konstruiert, im ständigen Wandel begriffen und erweisen sich als Resultat komplexer Aushandlungsprozesse in Gemeinschaften (Giesen 1999). Daraus resultiert auch eine innere Pluralität von Gruppen und Gemeinschaften, welche Identitätskonflikte durchlässig macht.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Unterscheidung zwischen Verteilungs- und Wertekonflikten nicht als Typologie verstanden werden kann, sondern als heuristisches Instrument, um damit unterschiedliche, aber weitgehend miteinander verknüpfte Dimensionen von sozialen Konflikten zu identifizieren. Ungeachtet des Mischungsverhältnisses zwischen beiden Dimensionen stellt sich die Herausforderung einer konstruktiven Konfliktaustragung, sowohl auf der Ebene der Akteurinnen und Akteure als auch auf der Ebene gesellschaftlicher Diskurse. Damit ist wiederum die positive Funktion von Konflikten angesprochen, welche Gegenstand weiterer Überlegungen im übernächsten Unterkapitel ist. Zunächst wird jedoch Religion als Konfliktfaktor, der vielfach mit Wertekonflikten in Verbindung gebracht wird, näher betrachtet.

2.4 Religion als Konfliktfaktor

So wie Konflikte im allgemeinen Verständnis oft eng mit Gewalt assoziiert werden, richtet sich der Blick auf Religion und Konflikt meist auf die Rolle von Religion in gewaltsamen Konflikten. Dabei muss auch hier der spezifischen Perspektive dieses Buchs auf innergesellschaftliche Konflikte im Rahmen demokratischer Gesellschaften Rechnung getragen werden. Nachdem angesichts sozialer Differenzierung und der Autonomie anderer

Sphären der Gesellschaft zunächst die Relevanz von Religion im Hinblick auf Konflikte abgenommen hat, liegt seit rund zwei Jahrzehnten als Gegenbewegung zu einem universalen Säkularisierungsnarrativ wieder ein verstärkter Fokus auf Religion in Konflikten (Hasenclever 2018, 127; siehe Kapitel 4.1). Dies kann bis hin zu einer Überbetonung der Rolle von Religion in Konflikten reichen, worauf gleich noch eingegangen wird.

Zugrundeliegendes Religionsverständnis

Religion wird hier mit Jacques Waardenburg verstanden als Gesamtheit der religiös gedeuteten Wirklichkeiten, Erfahrungen und Normen, die aufgrund ihres Bezugs zu einer transzendenten Wirklichkeit als «objektiv, absolut geltend und somit evident» (Waardenburg 1986, 35) angesehen werden. Dies kann auf einer kollektiven Ebene, aber auch auf individueller Ebene geschehen. Damit ist auch aufgezeigt, dass Religion unterschiedliche Ebenen und Elemente umfasst, die von der Wirklichkeitsdeutung bis hin zur Handlungsorientierung reichen. Hingegen haben Tatbestände zugleich religiöse und soziale Bedeutungen, wobei die religiöse Bedeutung von einer sozialen unterscheidbar sein muss, damit man überhaupt sinnvollerweise von Religion sprechen kann (Waardenburg 1986, 30–31). Diese Bedeutungen und ihre Abgrenzungen können sich je nach Kultur unterscheiden. So setzt die Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen Faktoren ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis voraus, welches etwa im Hinblick auf die Entstehungszeit biblischer oder koranischer Texte nicht gegeben ist. Erst infolge einer Ausdifferenzierung kann man sinnvollerweise die Frage stellen, ob etwa ein bestimmtes staatliches Konfliktverhalten religiös bejaht wurde und aus welchen Motiven (Rüpke 2004, 123). Schliesslich weist Waardenburg auch darauf hin, dass es eines empirischen Zugangs zu Religion bedarf, «bevor allgemeine Aussagen über die Religion als solche gemacht werden können» (Waardenburg 1986, 17).

Religionen zeichnen sich aufgrund ihres Transzendenzbezugs durch einen hohen «Geltungs- und Befolungsanspruch» (Baumgart-Ochse 2017, 1154) aus, wobei auch dieser je nach Gruppe oder individueller Auffassung variiert. Je nach Religionsverständnis unterscheidet sich der normgebende und handlungsleitende Charakter von Religion. So wird Religion im Kontext von Frieden und Gewalt von manchen Forschenden auf aus einer göttlichen Quelle stammende Gebote reduziert (Selengut 2011, 90), so dass Handlungen durch die religiöse Weltanschauung direkt vorgege-

ben wären. Allerdings impliziert dies ein fragwürdiges Religionsverständnis und steht einem hermeneutischen Zugang entgegen (Özsoy 2014). Betrachtet man hingegen Religion aufgrund der menschlichen Wahrnehmung als «internally plural, fluid, and evolving» (Appleby 2000, 281), führt dies zu einer differenzierteren Sichtweise. Wenn Handelnde sich etwa auf Vorbilder oder Vorschriften aus religiösen Traditionen beziehen, um Gewalthandeln zu legitimieren (Kippenberg 2015, 82), so tun sie das aus einer bestimmten Situation heraus und mit ihrer eigenen Motivation (Kippenberg 2008, 26–27). Jede Deutung des Zusammenhangs von Religion und Konflikt basiert auf einem mehrstufigen Prozess: Zunächst wird eine Situation religiös gedeutet, dann das eigene Handeln religiös bestimmt und dies durch die religiöse Gemeinschaft bestätigt (Kippenberg 2015, 79–81). Somit erweisen sich Religionen als «sozial konstruierte kulturelle Phänomene [...], welche Teil der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit sind» (Lehmann 2016, 128). Daher kann man nicht von religiösen Ursachen von Konflikten sprechen, sondern allenfalls von einer religiösen Deutung oder Verstärkung sozial konstruierter Ursachen.

Religion kann auf der Grundlage dieses konstruktivistischen Verständnisses auf unterschiedliche Weise auf Konflikte einwirken oder für den Umgang mit diesen relevant sein: auf kollektiver Ebene als Gemeinschaft oder Institution mit geteilten Praktiken und Überzeugungen; auf individueller Ebene als Erfahrung, Motivation und Sinngebung; auf diskursiver Ebene in der Form von Normen, Werten und religiösen Vorstellungen (Schliesser/Kadayifci-Orellana/Kollontai 2021, 28–36). Aufgrund dieser Komplexität bedarf es jeweils auch eines genauen Blicks darauf, auf welche Ebene und Ausprägung von Religion Bezug genommen wird.

Positionen zum Verhältnis von Religion und Konflikt

Unterschiedliche Religionsverständnisse spiegeln sich auch in Forschungspositionen zum Verhältnis von Religion und Konflikt wider. Hier kann man zwischen zwei Positionen unterscheiden, wobei sich die zweite Position nochmals ausdifferenzieren lässt (Baumgart-Ochse 2017, 1162):

Die *erste Position* ist als primordialistisch zu kennzeichnen. Demnach kommt Religion als zentralem und dominantem Element von Kultur eine genuin konfliktstiftende oder zumindest konfliktverschärfende Rolle zu. Grundlage dafür ist die «Vorstellung von der inhärenten Konfliktneigung der Religionen» (Baumgart-Ochse 2017, 1162). Entsprechend diesem Verständnis ziehen religiöse Differenzen aus sich heraus Konflikte nach

sich (Hasenclever/Rittberger 2000, 647). Geht man von einem Religionsverständnis aus, welches Religion als wandelbar, divers sowie als hermeneutischen Verstehensprozess auffasst, muss man die primordialistische Position kritisch als Essentialismus betrachten, welcher Religion einen isolierten Wesenskern zuweist. Demgegenüber ist festzuhalten: «Religion *an sich* ist weder friedfertig noch konfliktträchtig.» (Lehmann 2016, 133) Ausserdem wurde kritisch aufgezeigt, dass die Zuschreibung von religiöser Gewalt letztlich der Legitimation säkularer Gewalt dient (Cavanaugh 2009). Es muss also auch gefragt werden, aus welchen Perspektiven und mit welchen politischen Interessen primordialistische Positionen vertreten werden.

Die *zweite Position* widerspricht daher einem derartigen Kausalzusammenhang und entlarvt ihn als nur scheinbar. Religion wird dann in einem instrumentalistischen Sinn als «Mobilisierungsressource» (Hasenclever/De Juan 2009, 102) verstanden und keinesfalls als eine direkte Konfliktursache (Weingardt 2007, 26). Konflikte werden hingegen als materiell und politisch bedingt angesehen, weshalb nur die Bearbeitung der ökonomischen und politischen Basiskonflikte zur Konfliktbeilegung führen kann. So verstanden bringt Religion nicht Konflikte hervor, sondern trägt allein zur Verstärkung bereits bestehender Konflikte bei, denn «Konflikte eskalieren schneller und heftiger, wenn politische Eliten sie mit religiöser Symbolik anreichern.» (Hasenclever/De Juan 2009, 107) Dies gelingt insbesondere, wenn eine existenzielle Bedrohung evoziert wird (Hasenclever 2013, 225), wobei es sich wie im Fall von Islamdebatten um eine weitgehend imaginierte Bedrohung handeln kann.

Eine leicht modifizierte Nuance der zweiten Position ergibt sich, wenn Religion in einem konstruktivistischen Sinne als «intervenierende Variable» (Hasenclever/De Juan 2009, 107) verstanden wird. Damit geht es darum, Religion weder zu über- noch zu unterschätzen und als wichtigen Faktor für die Konfliktentstehung wie die Konfliktbearbeitung herauszustellen, der auch eine «Eigendynamik» (Stümke 2019, 59) aufweist. Religion wird demnach ein «Eigenleben zugesprochen, das von sozialen Diskursen über Normen, Welt- und Wertverständnis abhängt» (Weingardt 2007, 28). In diesem Sinne kann Religion mit ihren autonomen Strukturen gerade nicht beliebig instrumentalisiert werden und bildet eine Grenze gegenüber politischer Macht (Hasenclever/Rittberger 2000, 649). Dieser konstruktivistische Ansatz ermöglicht es, den Zusammenhang von Religion und Konflikt differenziert zu untersuchen und dabei auch den vielfältigen Wirkungen von Religion Rechnung zu tragen. Im Unterschied zu

essentialistischen Auffassungen wird dabei dem jeweiligen Kontext ein hohes Gewicht beigemessen (Baumgart-Ochse 2017, 1163). Von daher spielen auch rechtliche, politische und diskursive Zusammenhänge eine wichtige Rolle, wenn es etwa um konkrete Konfliktfelder geht. Im Unterschied zu einer rein instrumentalistischen Auffassung erweist sich Religion im Sinne dieser konstruktivistischen Position aber als eigenständige Grösse, die auch zur Überwindung von Konflikten beitragen kann.

Die Position hängt wiederum eng mit dem eingangs skizzierten Religionsverständnis zusammen: Betrachtet man Religion monolithisch-substanziell und damit letztlich als «unverfügbar und unverhandelbar» (Dubiel 1995, 1099), dann ist es unwahrscheinlich, dass es gelingt, einen Konflikt zu bearbeiten, in dem Religion so verstanden mobilisiert wird. Versteht man Religion hingegen als Symbolsystem, welches jeweils hermeneutisch-kontextuell zu deuten ist (Özsoy 2014), liegt es nahe, den konstruktivistischen Ansatz vorzuziehen. Dies hat zur Folge, dass keine Aussagen auf der allgemeinen Ebene etwa über die Friedensförderlichkeit des Islams oder von Religion insgesamt getätigt werden können. Umgekehrt bedarf es des Blicks auf spezifische Kontexte, spezifische Konflikte und spezifische Interpretationen von religiösen Ideen. Somit spielt auch die Kontextualität nicht nur sozialer Konflikte (siehe Kapitel 3), sondern auch religiöser Positionen (siehe Kapitel 4) eine zentrale Rolle.

Postsäkulare Perspektiven auf die Rolle von Religionen

Religion als Konfliktfaktor zieht unterschiedliche Deutungs- und Steuerungsversuche nach sich und steht wiederum im Zusammenhang mit Postsäkularität (siehe Kapitel 1.5). Aus einer einseitig religiösen Ursachenzuschreibung resultiert der Versuch, Säkularisierungsprozesse zu verstärken und als Schutzmechanismus gegen Religion zur Geltung zu bringen. Teilweise wird den Konflikten auch mit religionspolitischen Versuchen einer Steuerung oder Instrumentalisierung von Religion begegnet, die der Religion zwar einen gewissen Entfaltungsraum lässt, diesen aber in den Dienst staatlicher Interessen stellt (Willems 2018, 41–42). Dabei erweisen sich diese Konflikte allerdings nicht als blockartig, sondern als «vielschichtig, unübersichtlich und komplex mit inhomogenen Konfliktgruppen, unvorhersehbaren Verläufen und unerwarteten Allianzen» (Schmid 2019, 322). Religiöse Motive wirken sich meist erst im Zusammenspiel mit sozialen und anderen Faktoren auf Konflikte aus. Eine postsäkulare Per-

spektive lässt sich so mit einem agonal-demokratischen Konfliktverständnis verknüpfen (Gillin 2023, 13; siehe Kapitel 2.2), sie ermöglicht aber auch eine Transformation von sozialen Konflikten unter Einbeziehung religiöser Ressourcen sowie Akteurinnen und Akteuren.

In der Friedens- und Konfliktforschung lässt sich eine Tendenz beobachten, Sichtweisen und Positionierungen von relevanten Gruppen zu mobilisieren: «Reconciliation will presumably be easier if reconciliation itself is highly valued as a process by the contending parties.» (Boulding 1962, 312) Die Verankerung von Prinzipien der Konflikttransformation in Überzeugungssystemen stärkt demnach deren Akzeptanz und ist Teil von Konfliktfähigkeit, die dann nicht von aussen herangetragen wird, sondern auch von innen heraus wächst. Für die Friedens- und Konfliktforschung sind zunächst Extremismus und religiös motivierte Gewalt relevante Phänomene, als Gegengewicht dazu aber auch Dialog und religiös grundierte Friedensarbeit. Im Sinne eines konstruktivistischen Ansatzes wird Religion als stark kontextuell geprägter eigenständiger Faktor in den Blick genommen, welcher sich auf unterschiedliche Weise auf Konflikte auswirken kann. So hat in den letzten Jahren in der Friedens- und Konfliktforschung ein Paradigmenwechsel stattgefunden, der mit einer Kritik an einem universalen Ansatz verbunden ist. In diesem Sinne grenzen sich Ramsbotham, Woodhouse und Miall (2016, 481) kritisch von «universalizing, totalizing and reifying systems that are unaware of their own contingency» ab. Oliver Richmond (2008, 150) betont, dass kein universaler Friede möglich ist, sondern jeweils unterschiedliche kulturelle Zugänge einbezogen werden müssen. Ein liberales Konzept kann hingegen laut Richmond die kulturelle Vielfalt nicht abdecken, denn es betrachtet sich selbst und seine Werte wie Säkularität als universal und sieht Kulturen als gefährlich an, solange sie sich nicht privatisieren und individualisieren lassen (Brown 2008, 21). Demgegenüber berücksichtigt ein postsäkulares Paradigma Religionen als Ressourcen im öffentlichen Raum, dessen Rahmen von unterschiedlichen Positionen gemeinsam getragen werden kann (Gillin 2023, 17). So spricht Ayşe Kadayıfci-Orellana von «religio-cultural traditions as a resource for peacebuilding» (Kadayıfci-Orellana 2015, 433) und auch von «religious peacebuilding» (Kadayıfci-Orellana 2015, 438). Dies umfasst den «religio-cultural context, which provides a set of values, worldviews, rituals, and role models» (Kadayıfci-Orellana 2015, 437). All diese Faktoren sollen der Autorin zufolge nicht ausgeklammert, sondern gezielt einbezogen werden, da religiöse Paradigmen eine wichtige Rolle für

die Entwicklung von Konflikten spielen (Galtung 1995, 56–59; Lederach 1995a, 209).

Aus der Sicht verschiedener Forscher ist die Einbeziehung von Religionsgemeinschaften sowie religiöser Führungspersönlichkeiten als Akteurinnen und Akteure zentral (Ramsbotham u. a. 2016, 31–32). Sie weisen vielfach eine Nähe zu den von einem Konflikt betroffenen Menschen auf und zeichnen sich durch ein Bewusstsein für ethische Konfliktdimensionen aus (Weingardt 2019, 596–597). Ihnen wird zudem Autorität, Vertrauen und Glaubwürdigkeit zugeschrieben, sie sind zumindest potenziell unabhängig vom Staat und können so im Sinne der Versöhnung zur Konflikttransformation beitragen (Appleby 2002, 834). Dies beinhaltet wiederum die Notwendigkeit, dass sich verschiedene Akteurinnen und Akteure auf die für sie relevanten religiösen Ressourcen beziehen können: «Simply put, religious mediators and conciliators must be allowed and encouraged to draw fully upon the spiritual and religious resources of their tradition.» (Appleby 2002, 835) Insbesondere der interreligiöse Dialog gilt als ein Instrument der Bearbeitung von Konflikten, indem er zum Beziehungsaufbau, zur Depolarisierung und zur Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten bei fortbestehenden Differenzen beiträgt (Scheffler 2007; Schmid 2017). Anhand dieser Beispiele wird somit deutlich, dass von Seiten der Friedens- und Konfliktforschung eine Offenheit für religiöse Dimensionen und Ressourcen besteht, an welche die theologische Sozialethik anknüpfen kann. Dabei liegt der Fokus auf friedensfördernden Beiträgen von Religionen, ohne umgekehrt Momente der Konfliktverstärkung auszublenden. Dies lässt sich perspektivisch noch ausweiten, wenn man berücksichtigt, dass auch Konflikte als positive Kraft wirken können.

Fokus auf islambezogene Konflikte

Über die allgemeinen Reflexionen zu Religion hinaus ist hier schliesslich noch auf den spezifischen Fokus dieses Buches Bezug zu nehmen: Mit «islambezogen» wird zum Ausdruck gebracht, dass eine Bezugnahme auf Islam als Konfliktgegenstand erfolgt. Damit ist jedoch keine Aussage über die Konfliktursache gemacht noch über die Angemessenheit des Konflikts, sondern nur in Bezug auf die Semantik des Konflikts – die beiden ersten Fragen bedürfen einer vertieften Analyse des konkreten Konfliktfalls. Islambezogene Konflikte sind als hybrid anzusehen, sie sind nicht allein

durch den «Islam» bestimmt, sondern auch durch andere Themen (politisch, sozial, ethnisch, ökonomisch), mit denen sich der Fokus auf den «Islam» überlagert bzw. überschneidet. Es geht dabei nicht um einen einheitlichen, sondern um einen vielgestaltigen Konflikt auf unterschiedlichen Ebenen. Er kann beispielsweise auf lokaler Ebene ausgetragen werden oder im Rahmen politischer oder medialer Debatten. Dabei handelt es sich jeweils um unterschiedliche Ausdrucksformen übergreifender Diskurse. Ferner umfassen «islambezogene» Konflikte meist auch muslimische Akteurinnen und Akteure auf einer kollektiven oder einer individuellen Ebene. Diese zeichnen sich durch unterschiedliche Formen der Mitgliedschaft und Zugehörigkeit zu Organisationen aus oder auch durch diskursive Bezugnahmen auf islamische Normen, Deutungen und Symbole (Lehmann 2016, 131). In Entsprechung zum hier zugrunde gelegten Religionsverständnis muss wiederum betont werden, dass diese Akteurinnen und Akteure nicht *per se* muslimisch sind, sondern dass es sich wiederum um komplexe Prozesse der «Selbst- oder Fremdzuschreibung» (Lehmann 2016, 130) handelt, an denen unterschiedliche Kräfte beteiligt sind. Auch weisen Akteurinnen und Akteure verschiedene Zugehörigkeiten auf, so dass einseitigen Zuschreibungen mit Vorsicht zu begegnen ist.

An dieser Stelle wird der Blick noch auf die Rolle von Werten und materiellen Konfliktdimensionen islambezogener Konflikte und anschließend auf besondere Umgangsformen mit diesen gerichtet:

Islambezogene Konflikte werden vielfach als fundamentale Wertekonflikte gedeutet. Westliche Werte werden als universal reklamiert und islamische Werte als ausserhalb davon stehend angesehen, weshalb auf dieser Ebene keine Bearbeitung möglich ist, sondern nur die Konfrontation steht. Dem liegt eine Gegenüberstellung von als unvereinbar angesehenen islamischen und westlich-säkularen Werten zugrunde: etwa Gemeinschaft versus Individuum, Konsens versus Selbstbestimmung oder spirituell versus materiell (Hodge 2005, 169). Auch wenn der Autor dieser Gegenüberstellung einräumt, dass auf individueller Ebene ein grosses Spektrum an unterschiedlichen Aneignungsmöglichkeiten dieser Werte besteht und er damit nur ein Spektrum aufzeigen möchte, leistet er auf diese Weise gleichwohl einer Polarisierung Vorschub. Vielmehr können diese Gegensätze als Grundspannungen verstanden werden, die innerhalb unterschiedlicher Kontexte als Konflikte ausgetragen werden, weshalb Werte auch als «Brückenkonzepte» (Schmid 2018) fungieren können. Anknüpfend an

Joas (2012) bedeutet dies, dass generalisierte Werte eine Verbindung zwischen unterschiedlichen Weltanschauungen und Religionen herstellen können und gerade nicht eine bestimmte Wertegenese verabsolutiert wird. Dass materielle Dimensionen eine Rolle in islambezogenen Konflikten spielen, auch über die ökonomische Partizipation auf individueller Ebene hinaus, zeigt sich etwa an der Frage von staatlichen Zuwendungen an Religionsgemeinschaften in der Schweiz, welche muslimischen Organisationen bislang nicht zugute kommen. Hier besteht eine Situation der Ungleichheit darin, «dass Leistungen von gesamtgesellschaftlicher Bedeutung bei einigen Religionsgemeinschaften – den anerkannten – staatlich unterstützt werden, bei anderen aber nicht» (Engi 2018, 282). Einerseits würde ein höheres Mass an Anerkennung diese strukturelle Ungleichheit überwinden können, andererseits kann aber auch ein Konflikt über die Verteilung finanzieller Mittel zu einer Diskussion darüber führen, welche Bemessungsgrundlagen und normativen Kriterien dieser zugrunde liegen.

Um aufzuzeigen, welche Mechanismen bei islambezogenen Konflikten zur Geltung kommen können, kann sowohl auf theoretische als auch auf empirische Studien zurückgegriffen werden. Es lassen sich insbesondere die beiden folgenden Prozesse beobachten: Zunächst findet oft eine Verindeutigung statt. Wie im Fall von Identitäten, wo eine Reduzierung auf den religiösen Aspekt von Identität stattfindet (Sen 2010, 94–95), obwohl etwa Muslim zu sein nicht «die einzige Identität eines Menschen» (Sen 2010, 79) sein kann, werden komplexe Konflikte zu islambezogenen Konflikten gemacht. Es kommt damit zu «Grosspolarisierungen» (Fehmel 2014b, 5) entlang einer einzigen Achse, woraus dann Wahrnehmungen wie «der Islam gegen den Westen» resultieren. Dabei werden einzelne Konflikte «durch eine zentrale Konfliktfront überlagert» (Giegel 1998, 15). Islambezogene Diskurse haben dabei einen totalisierenden Charakter, indem sie verschiedene Einzelfragen und Einzeldiskurse verknüpfen (Behloul 2009, 232, 264). Sodann fungieren islambezogene Konflikte vielfach als «Stellvertreterdebatten», anhand derer andere Konflikte ausgetragen und Grundfragen der Gesellschaft verhandelt werden (Kühn 2008). Dabei steht der Islam stellvertretend etwa für das Fremde und wird instrumentalisiert als Projektionsfläche für Ängste. Diesen Zusammenhängen wird bei der Analyse verschiedener islambezogener Konflikte weiter nachgegangen (siehe Kapitel 3.2, 3.3 und 3.4).

Angesichts einer verstärkten Wahrnehmung von islam- und religionsbezogenen Dimensionen sozialer Konflikte wurden vor allem in den letz-

ten beiden Jahrzehnten Verfahren und Formate entwickelt, um damit verschiedene Fragen des Zusammenlebens und Konfliktthemen aufzugreifen, darunter auch oftmals als unteilbar angesehene Konflikte. Dazu gehören interreligiöse Dialoge und runde Tische auf lokaler oder regionaler Ebene sowie gesamtstaatliche Dialogformate wie der Muslimdialog in der Schweiz oder die Deutsche Islam Konferenz. Auch wenn diese Formate teilweise als paternalistisch oder assimilationistisch kritisiert werden (Hernández Aguilar 2017) und im Dienst einer bestimmten integrationspolitischen Agenda stehen (Schmid 2020b, 299–306), ermöglichen sie zumindest in Ansätzen eine diskursive Konfliktbearbeitung und sind Ausdruck einer symbolischen Anerkennung von Minderheiten, deren Akteurinnen und Akteure gemeinsam mit Vertreterinnen und Vertretern etablierter staatlicher oder gesellschaftlicher Institutionen auftreten und sichtbar werden. Wenn der Konflikt als Grundbeziehung verstanden werden kann, ist dieser nicht ein Gegensatz, sondern selbstverständlicher Teil solcher Dialoge. Allerdings sind im Vorfeld zahlreiche Fragen zu klären, etwa auch, wer am Dialog beteiligt sein darf.

Damit ist bereits ein Ausblick auf Deutungsmöglichkeiten islambezogener Konflikte erfolgt, die anhand von empirischen Fallbeispielen noch weiter entfaltet werden (siehe Kapitel 3). In den nächsten Abschnitten geht es aber zunächst darum, allgemeine islambezogene Konflikte grundlegend als Konflikte zu verstehen, bevor all dies auf konkrete Beispiele angewandt wird.

2.5 Zur Prozessform und Dynamik von Konflikten

Soziale Konflikte unterliegen einem ständigen Wandel (Väyrynen 1991, 4), sie weisen eine Prozessform auf und durchlaufen so verschiedene Phasen (Giegel 1998, 16–17). Diese Phasen sind von einer unterschiedlichen Intensität und unterschiedlichen Austragungsformen des Konflikts geprägt. Dabei können sich Konflikte in zwei Richtungen entwickeln, indem sie entweder eskalieren oder deeskalieren. Sowohl Eskalation als auch Deeskalation sind dabei nicht eindeutig vorhersagbar, sondern vielmehr «complex and unpredictable» (Ramsbotham/Woodhouse/Miall 2016, 14). Eine verbreitete Grundannahme lautet, dass Eskalation mit einer Entwicklung bis hin zur Vernichtung negativ und umgekehrt Deeskalation als Gegenbewegung hin zum Frieden positiv zu bewerten ist (Ramsbotham u. a. 2014, 16; Rupesinghe 1995). Dabei lassen sich unter Eskalation

«nicht-intendierte, sich selbst verstärkende soziale Prozesse» (Bonacker 2013, 189) verstehen. Als Bilder dafür werden die Spirale oder der Kreis verwendet im Sinne eines «escalating vicious cycle» (Deutsch 2011, 301), bei dem Rahmenbedingungen für einen konstruktiven Konflikt überschritten werden.

Formen und Stufen der Konflikteskalation

Ausgehend vom Verständnis eines sozialen Konflikts als von Gegensätzen geprägter Interaktion zwischen Gruppen sind folgende Konfliktdynamiken denkbar: Zunächst kann es zu einer Veränderung im Hinblick auf Konfliktgegenstände kommen. Dabei kann es sich einerseits um neue Gegenstände handeln, andererseits kann sich die Wahrnehmung von Konfliktgegenständen verändern. Es geht hierbei auch darum, ob Konfliktgegenstände als teilbar oder unteilbar gelten. Konfliktdynamiken können dahin führen, dass etwas, was zuvor als teilbar galt, als unteilbar wahrgenommen bzw. definiert wird (Mayer 2015, 177). Umgekehrt besteht auch die Möglichkeit, «Gegenstände von unteilbaren in teilbare zu transformieren» (Mayer 2015, 202 Anm. 295). Hierbei können wiederum auch religiöse Deutungen eine wichtige Rolle spielen. Indem sie den Konflikt zusätzlich aufladen oder vereindeutigen, können sie zur Eskalation beitragen (Rüpke 2004, 126). Umgekehrt können sie aber auch mithelfen, dass Konfliktmittel begrenzt werden oder die Konfliktparteien wieder neu aufeinander zugehen (siehe Kapitel 4.6).

Eine weitere Dynamik betrifft die Wahrnehmung anderer Konfliktparteien, deren Bild sich verhärten kann. Es kommt insbesondere zu einer Verhärtung im Verhältnis der Konfliktparteien durch Sündenbockmechanismen und Stereotypisierungen (Mitchell 2002, 7). Darüber hinaus ist auch eine «Dynamik der Konstellationsstruktur» (Mayer 2015, 275) denkbar. Einerseits kann es zu einem Rollenwechsel kommen, andererseits können neue Akteurinnen und Akteure hinzukommen. Dadurch werden auch zusätzliche Themen Teil des Konflikts, so dass sich dessen Komplexität erhöht (Thiel 2003, 65, 68), wobei es in der Konfliktodynamik gegenläufig dazu oft zu einer «Simplifizierung von Wirklichkeitskonstruktionen» (Thiel 2003, 70) kommt. Schliesslich wirkt der Konflikt auch auf die Konfliktparteien selbst zurück. Er verstärkt den Gruppenzusammenhalt und damit die innere Solidarität, was sich als ambivalent erweist. Einerseits gibt dies Rückhalt, andererseits verstärkt es aber auch Abgrenzungen, Polarisierungen und Vehemenz im Konfliktverhalten (Collins 2022, 19–27).

All diese genannten Eskalationen können die Bearbeitung des Konflikts erschweren. Es sind jedoch auch gleichermassen Dynamiken in die umgekehrte Richtung möglich. Deeskalation ergibt sich aus konfliktinhärenten Faktoren wie etwa einer Ermüdung der Beteiligten (Collins 2022, 31), kann aber auch Ergebnis gezielter Bemühungen entweder der Akteurinnen und Akteure oder nicht direkt beteiligter Dritter sein. Dies bietet Anknüpfungspunkte für Konflikttransformation (siehe Kapitel 2.6).

Eine der profiliertesten Positionen zur Konflikteskalation stammt vom Konfliktforscher Friedrich Glasl. Glasl verwendet die Metapher der Kaskade, um damit den Automatismus einer fortschreitenden Eskalation zum Ausdruck zu bringen, in der jeweils nur ein bestimmtes Spektrum an Handlungsmöglichkeiten gegeben ist (Glasl 2013, 235–236). Sein Modell umfasst neun Eskalationsstufen und ist von hoher Komplexität, wobei teilweise auch psychologische Befunde einfließen. Glasl bezieht sich auch auf unterschiedliche Konflikte, die von Beratungssituationen bis hin zu Bürgerkriegen reichen. Wenn er davon spricht, dass Konfliktparteien eine «starke Ahnung der Schwelle zur fünften Stufe» (Glasl 2013, 266) haben oder dass eine Eskalationsstufe «betreten werden» (Glasl 2013, 279) kann, entsteht der Eindruck, dass Glasl die Stufen nicht nur als Modell, sondern als reale Konfliketappen versteht, was den Rahmen eines Modells überschreitet. Ausserdem erweist sich die Abgrenzung zwischen den Phasen nicht immer als eindeutig, was auch damit zusammenhängt, dass Glasls Modell sich an die Beschreibung von Konflikten anlehnt und nicht eigentlich theoretisch begründet ist (Thiel 2003, 33–34). Aufgrund all dieser Vorbehalte soll hier nicht das Stufenmodell in seinen Einzelheiten nachgezeichnet und übernommen werden. Allerdings liegen dem Stufenmodell verschiedene Eskalationsmechanismen zugrunde, die für jede Konfliktdynamik von zentraler Bedeutung sind und die teilweise bereits genannten Momenten entsprechen. Die Eskalationsmechanismen verteilen sich manchmal auf mehrere Phasen und lassen sich diesen nicht immer eindeutig zuordnen. Somit werden die Eskalationsmechanismen hier losgelöst vom Stufenmodell aufgegriffen und drei Bereichen zugeordnet (Glasl 2013, 209–210). Dabei wird der Fokus auf die wichtigsten Mechanismen gelegt, die im Anschluss an Simmel dem Fokus auf den Interaktionsaspekt des Konflikts entsprechen:

1. Im Hinblick auf die *Konfliktparteien* kommt es zu einer Negativprojektion auf die Gegenpartei sowie zur Einbeziehung weiterer Akteurinnen und Akteure und einer Personifizierung des Konflikts. Im Sinne von Schwarz und Weiss wird einem negativen Bild des Gegners

- oder der Gegnerin ein positives Selbstbild mit einer wachsenden Polarisierung gegenübergestellt (Glasl 2013, 259): «Zwischen dem strahlenden Selbstbild und dem defizitären Fremdbild gibt es kaum Zwischentöne.» (Glasl 2013, 261) Im weiteren Verlauf finden sodann regelrechte Entwertungen und Verteufelungen der Gegnerinnen und Gegner statt (Glasl 2013, 271). Der Konfliktverlauf hat auch Rückwirkungen auf die interne Befindlichkeit der Konfliktparteien, in denen es nicht nur zu verstärktem Zusammenhalt, sondern auch zu einem «starke(n) Meinungs-Konformitätsdruck» (Glasl 2013, 257) kommen kann.
2. Zudem findet eine Erweiterung der *Konfliktgegenstände* statt. Immer mehr Themen werden Teil des Konflikts, auf diese Weise gibt es «zusätzlichen Konfliktstoff» (Glasl 2013, 217). Ausserdem werden Ursache-Wirkung-Zusammenhänge vereinfacht. Der Konflikt wird schliesslich ideologisiert und «eine Sache heiliger Werte» (Glasl 2013, 272).
 3. Schliesslich gibt es eine Verlagerung der *Konfliktmittel*. Zu Beginn des Konflikts steht noch die rationale argumentative Auseinandersetzung im Vordergrund (Glasl 2013, 240), wobei non-verbale Kommunikationsformen im Verlauf des Konflikts zunehmen (Glasl 2013, 254–255). Schliesslich geht es mehr und mehr darum, der Gegenpartei zu schaden (Glasl 2013, 279) bis hin zur Androhung und zum Einsatz von Gewalt.

Im Konfliktverlauf lässt sich die Trennung zwischen Konfliktparteien und -gegenständen immer weniger durchhalten. Es gibt nämlich eine Entwicklung weg von der Sachorientierung hin zu einer Personifizierung, was bedeutet, «dass man nicht mehr bestimmte Vorschläge und Argumente des Gegners unakzeptabel findet, sondern seine ganze Person» (Glasl 2013, 224). Indem insgesamt die Komplexität des Konflikts auf der Ebene der Konfliktgegenstände wie der beteiligten Akteurinnen und Akteure wächst, wird auch die Konfliktsteuerung und -bewältigung anspruchsvoller.

Glasl teilt selbst die neun Stufen noch in drei übergreifende Phasen ein: *win – win*, *win – lose* und *lose – lose*. In der dritten Phase ist der Konflikt letztlich nicht mehr reversibel und führt am Ende in die Vernichtung, wohingegen in den ersten beiden Phasen noch Deeskalationen möglich sind. Dabei nimmt jedoch schon dort das kooperative Element gegenüber dem kompetitiven ab und es geht in der zweiten Phase bereits um Sieg und Niederlage (Glasl 2013, 259, 299). In der dritten Phase werden Rückmeldungen der Gegnerin oder des Gegners gar nicht mehr wahrgenommen und können daher auch nicht mehr zur Deeskalation beitragen (Glasl

2013, 298). Hier herrscht die Überzeugung vor, «dass nur ohne den Gegner ein sachlicher Fortschritt erzielt werden kann» (Glasl 2013, 303). Damit ist der für den Konflikt eigentlich konstitutive Beziehungsaspekt hier überhaupt nicht mehr gegeben. Als Konsequenz folgt daraus, «daß die durch die Dynamik der Gesellschaft freigesetzten Kräfte sich in destruktiven Auseinandersetzungen mit einer Tendenz zur wechselseitigen Vernichtung entfalten und damit den Bestand der Gesellschaft insgesamt gefährden könnten» (Giegel 1998, 9). Es erweist sich somit als wichtig für die Konfliktbearbeitung, eine zu hohe Eskalationsstufe zu vermeiden und dem Beziehungsaspekt hohe Aufmerksamkeit zu widmen, da er eine wichtige Grundlage für eine konstruktive Konfliktaustragung darstellt.

Im Eskalationsprozess kommt insbesondere den Medien eine zentrale Bedeutung zu. So spielen sie bei der Bewertung von Skandalen und der öffentlichen Empörung über diese eine wichtige Rolle (Burkhardt 2015). Anschliessend kann wiederum eine Auflösung des Skandals im Sinne einer Deeskalation stattfinden. Ansonsten richtet sich der Blick medienwissenschaftlicher Forschung stärker auf die Frage, wie Ereignisse medial geframt werden und welche Wirkung dies entfaltet. Entman (2003) spricht vergleichbar mit Glasl von «cascading», wobei es hier wiederum um die Interaktion zwischen Verwaltung, Eliten, Medien und Öffentlichkeit geht. Anhand von empirischen Beispielen lässt sich verdeutlichen, welche Faktoren öffentliche und mediale Debatten prägen, aber auch wie öffentliche Debatten zu einer demokratischen Gesellschaftsordnung beitragen. Das geschieht, indem sie durch das Debattieren aller Themen, denen Bedeutung zugemessen wird, Transparenz herstellen, Orientierung vermitteln und über den Einbezug unterschiedlicher Standpunkte und Meinungen diese auch validieren (siehe Kapitel 3.5).

Eskalation, Gewalt und Begrenzung der Konfliktmittel

Eine zentrale Frage ist hierbei, wie bereits bei Glasl deutlich wurde, das Verhältnis vom Konflikteskalation und Gewalt. Im Unterschied zu Gewalt durch direkte Täterinnen und Täter spricht Galtung von struktureller Gewalt, welche durch gesellschaftliche Strukturen ausgeübt wird: «(V)iolence is present when human beings are being influenced so that their actual somatic and mental realizations are below their potential realizations. [...] Violence is here defined as the cause of the difference between the potential and the actual [...]» (Galtung 1969, 168) Hinzu kommt für Galtung noch kultu-

relle Gewalt als eine weitere Form. Es geht hier darum, wie Kultur bestimmte Strukturen und Taten (de)legitimiert, was mittels Religion, Ideologie, Sprache oder Kunst geschehen kann. Universalistische und exklusive Positionen sind hierfür ein Beispiel. Galtung sieht sodann einen Zusammenhang: «Generally, a causal flow from cultural via structural to direct violence can be identified.» (Galtung 1990, 295) Allerdings wurde Galtungs Position stark kritisiert, da sie eine «folgenreiche Entgrenzung des Gewaltbegriffs» (Bonacker/Imbusch 2010, 88) mit sich bringt und sich letztlich mehr auf Macht in einem breiteren Sinn denn auf Gewalt bezieht (Braun 2021, 16). Zwar kann der breite Blick auf strukturelle und kulturelle Gewalt der Prävention direkter physischer oder psychischer Gewalt dienen. Allerdings handelt es sich bei Armut und Gewalt hinsichtlich ihrer Ursachen und ihrer Überwindung um sehr unterschiedliche Phänomene (Boulding 1977). So besteht auch kein Automatismus einer Entwicklung von kulturellen und strukturellen Gewaltformen hin zu direkter physischer oder psychischer Gewalt. Strukturelle Gewalt bezieht sich auf handlungsprägende Strukturen im Unterschied zu direkter Gewalt, die von handlungsfähigen Akteurinnen und Akteuren ausgeübt wird (Braun 2021, 18). Lindemann verweist darauf, dass Galtung im Grunde voraussetzt, dass es eine staatliche und daher legitime Gewalt gibt, die ordnungstiftend ist: Der öffentliche Raum ist nur deswegen gewaltfrei, «weil die Gewaltmittel des Staates so erdrückend sind» (Lindemann 2020, 96). Was in innerstaatlichen Konflikten folglich als Gewalt bezeichnet wird, «meint immer etwas, das erstens moralisch verwerflich ist und dem zweitens die staatliche Gewalt entgegentreten muss» (Lindemann 2020, 97). Direkte, strukturelle und kulturelle Gewalt sind somit unterschiedlich zu gewichten: Stabiler Frieden ist mehr als die Abwesenheit von Gewalt und daher auf gesellschaftsstrukturelle Grundlagen angewiesen. Trotz sinnvoller Verknüpfungsmöglichkeiten (Bonacker/Imbusch 2010, 98–99) bleibt die Differenz zwischen direkter und struktureller Gewalt wichtig (Roth 1988).

Insgesamt wird deutlich, dass eine unkontrollierte Konflikteskalation einen starken Schaden mit sich bringen kann. Daher erweist sich eine «Begrenzung der erlaubten Konfliktmittel» (Giesen 1993, 97) als unverzichtbar, die zu einer Art revolutionärem Rationalisierungsprozess von Konflikten beiträgt. In diesem Sinne sind etwa Drohungen zu vermeiden, welche oft die letzte Stufe vor der Anwendung von direkter Gewalt darstellen, denn: «Wer droht, der kündigt (und sei es nur für einen kurzen Moment) sein Restkontingent an Rücksichtnahme für den anderen auf, indem er

sich über Argumente, Erklärungen und Rechtfertigungen rigide hinwegsetzt.» (Messmer 2003, 288) Allerdings ist Eskalation nicht nur destruktiv, sondern kann umgekehrt dazu beitragen, Konflikte aufzudecken und die beteiligten Akteurinnen und Akteure von der Dringlichkeit der Konfliktbearbeitung zu überzeugen (Schmid 2022). Konflikte können insgesamt eine unterschiedliche Dynamik aufweisen, die von Verhärtung und ideologischem Rückzug bis hin zu einer Öffnung reicht (Boulding 1962, 284). Die unterschiedlichen Phasen der Eskalation bilden den Ausgangspunkt für unterschiedliche Interventionen im Sinne etwa von Versachlichung oder Mediation (Glasl 2013, 396–397). Insofern erweist sich eine genaue Analyse eskalierender wie deeskalierender Dynamiken als Ausgangspunkt für Schritte der Konflikttransformation.

2.6 Möglichkeiten der Konfliktregelung und der Konflikttransformation

Angesichts der potenziell positiven Funktion von Konflikten (siehe 2.2) geht es nun darum, wie diese in einer ambivalenten Konfliktodynamik (siehe 2.5) zum Ausdruck kommen kann. Es stellt sich damit also die Frage einer gewissen Lenkung und Steuerung von Konflikten, die heute vielfach unter dem Begriff Konflikttransformation subsumiert wird. In diesem Sinne hebt Christopher Mitchell hervor: «It seems inherently less than useful to confuse the normal and familiar dynamics of conflict with its ›transformation‹ [...]» (Mitchell 2002, 6) Im Unterschied zur Konfliktodynamik umfasst Konflikttransformation somit eine gezielte Einwirkung auf Konflikte.

Von der Konfliktbeendigung ...

Bereits die Pionierinnen und Pioniere der Konfliktsoziologie interessieren sich nicht nur dafür, wie Konflikte zustande kommen und funktionieren, sondern auch dafür, wie sie sich konstruktiv regeln lassen. Simmel stellt den Schlussteil seines Traktats «Der Streit» unter den Fokus von «Streitbeendigung» (Simmel 2013a, 370–371) und behandelt dort folgende vier Arten von Konfliktregelung: Wegfall des Streitobjekts, Sieg, Kompromiss und Versöhnung. Drei davon lassen sich unter dem Begriff der Konflikttransformation subsumieren, welcher im weiteren Verlauf ins Zentrum gestellt werden soll:

1. *Wegfall des Streitobjekts* bedeutet, dass «der Streitgegenstand von beiden Parteien als illusorisch, des Streites nicht wert, erkannt wird» (Simmel 2013a, 373). Es handelt sich also um eine gewonnene Einsicht, die im Laufe des Konflikts gereift ist. Dabei erweist es sich jedoch als höchst anspruchsvoll, dass diese Einsicht auf Seiten aller am Konflikt Beteiligten geteilt wird.
2. *Sieg* ist nach Simmel vom «Übergewicht der einen Partei» sowie von der «Resignation der andern» (Simmel 2013a, 373) geprägt. Auch wenn Simmel in der freiwilligen Aufgabe noch einen Ausdruck von Autonomie erkennt, kann der Sieg aufgrund seiner Einseitigkeit nicht als eigentliche Konflikttransformation angesehen werden.
3. *Kompromiss* ist nach Simmel von Verzicht und Tausch geprägt (Simmel 2013a, 376). Mit Tausch steht ein ökonomisches Paradigma im Vordergrund und Simmel bemerkt selbst, dass dies einen «objektiven Charakter» (Simmel 2013a, 376) von Wertungen erfordert, welcher jedoch in kulturell oder religiös aufgeladenen Konflikten nicht unbedingt gegeben ist.
4. *Versöhnung* wird schliesslich von Simmel als rein «subjektiver Modus» (Simmel 2013a, 376) charakterisiert, wobei er auch deren Irrationalität und mystischen Charakter betont (Simmel 2013a, 377–378). Von daher beschränkt sich Simmel auf einige Andeutungen, wie sich Versöhnung genau vollzieht und wie sie angestossen werden kann. Er betrachtet Versöhnung als Gegenbewegung zu den im Konflikt wirksamen Kräften und als Möglichkeit der Überwindung eines Bruchs, die dem Verzeihen nahe steht und eine «neue unausgesprochene Gemeinsamkeit in das Verhältnis» der Konfliktparteien herstellt (Simmel 2013a, 379).

All diese Arten der Konfliktregelung sind nach Simmel von einem Wandel der Beziehung geprägt, sei es zum Konfliktgegenstand oder zwischen den Konfliktparteien.

Im Unterschied zu Simmel fokussiert sich Coser stärker auf die Funktionalität von Konflikten und weniger auf deren Beendigung. Hierbei kommen jedoch ebenfalls verschiedene Aspekte zum Ausdruck, die in Zusammenhang mit Konflikttransformation stehen. Coser zeigt etwa in Anschluss an Simmel die verbindende Funktion von Konflikten auf: «So führt feindliche Interaktion später oft zu freundschaftlicher Interaktion, der Konflikt ist dabei das Mittel, den bislang Unbekannten zu «prüfen» und «kennenzulernen». Der Fremde wird einem im Kampf vertraut.» (Coser 2009, 146) Damit führt der Konflikt zu einer Umkehrung

bestimmter Kategorien. Durch die Form einer Prüfung im Konflikt entsteht eine neue Art der Beziehung, in welcher Fremde gerade nicht mehr fremd erscheinen. Diese Nähe kann Konflikte verstärken (Coser 2009, 85). Dadurch entdecken die Konfliktparteien jedoch auch Gemeinsamkeiten, was neue Koalitionen ermöglichen kann. Die transformative Kraft von Konflikten zeigt sich darin, dass er Neues erzeugt, wobei es sich um ein neues Bewusstsein für bereits bestehende Normen oder aber auch um ganz neue Normen und Strukturen handeln kann. Daher bezeichnet Coser den Konflikt als «produktiv» (Coser 2009, 151) und versteht ihn als «Mechanismus, durch den eine Anpassung an veränderte Bedingungen geleistet werden kann» (Coser 2009, 153). Insofern ist der Konflikt Ausdruck von Flexibilität und Veränderung. Schliesslich dient der Konflikt nach Coser auch der Weiterentwicklung von gemeinsamen Identitäten und Wertgrundlagen: «Indes entwickeln sich manchmal im Laufe des gemeinsamen Kampfes gemeinsame Werte und Normen.» (Coser 2009, 175)

Dahrendorf spricht im Unterschied zu Simmel und ähnlich wie Coser nicht mehr von Konfliktbeendigung, sondern von der Regelung von Konflikten und betont: «Konflikte verschwinden durch ihre Regelung nicht; sie werden nicht einmal notwendig weniger intensiv; in dem Maße aber, in dem es gelingt, sie zu regeln, werden sie kontrollierbar und wird ihre schöpferische Kraft in den Dienst einer allmählichen Entwicklung sozialer Strukturen gestellt.» (Dahrendorf 1972, 41) Hier kommt sein Optimismus zum Ausdruck, dass Konflikte einen Beitrag zur gesellschaftlichen Entwicklung leisten können. Über Simmel hinaus bezieht Dahrendorf sich dann nicht nur auf die direkte Verhandlung zwischen den Konfliktparteien, sondern auch auf Modalitäten der Konfliktregelung, welche unter Einbeziehung einer dritten Kraft erfolgen, wie Vermittlung oder Schlichtung (Dahrendorf 1972, 43). Deren Vorteil besteht darin, dass Vermittlerinnen und Vermittler nicht unmittelbar Teil des Konflikts und damit «nicht der Konfliktlogik unterworfen» (Thiel 2003, 82) sind. Damit der Konflikt die genannte schöpferische Kraft entfalten kann, bedarf es einer «rationalen Bändigung» (Dahrendorf 1972, 44), welche Dahrendorf als Aufgabe der Politik ansieht. Auch wenn er den Begriff Transformation nicht verwendet, steht sein Ansatz dem sehr nahe.

... zur Konflikttransformation

Diese Grundideen werden in der Friedens- und Konfliktforschung weiter und konkreter entfaltet, weshalb der Fokus nun auf Beiträge aus dieser Forschungsrichtung gerichtet werden soll, um sie dann im weiteren Verlauf dieses Bandes auf islambezogene Konflikte anzuwenden und mit theologisch-sozialethischen Deutungen ins Gespräch zu bringen. Während in der Friedens- und Konfliktforschung zunächst verschiedene Begriffe wie Management, Beendigung oder Beilegung von Konflikten verwendet wurden, bringt der Begriff Transformation seit Mitte der 1990er Jahre einen Paradigmenwechsel zum Ausdruck (Schmid 2020c, 41–45), welcher mit der von Dahrendorf herausgestellten Perspektive korrespondiert. Manche Forschende betrachten die verschiedenen angeführten Begriffe als mehr oder weniger synonym und sehen kein Proprium von Konflikttransformation (Mitchell 2002, 2), wohingegen andere Transformation als übergreifende und tiefste Dimension von Konfliktregelung verstehen, die auch umfassender und ganzheitlicher hinsichtlich Zeit und Gegenständen ist (Botes 2003, 19). Die Vertreterinnen und Vertreter der Forschungsrichtung, die den Fokus auf Transformation legt und darin einen qualitativen Unterschied zu anderen Konzepten der Konfliktregelung sieht, werden auch als «transformationalists» (Botes 2003, 14) bezeichnet, was die Eigenständigkeit ihrer Position zum Ausdruck bringt. In Einklang damit sollen hier die inhaltlichen Verschiebungen herausgearbeitet werden, welche mit Transformation einhergehen.

Mit Fokus auf den Begriff Transformation ist über die Friedens- und Konfliktforschung hinaus die Transformationsforschung als eine weitere eigenständige Forschungsrichtung entstanden, welche geschichtlichen, ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Wandel auf der Makroebene in den Blick nimmt und sich der «Veränderung des gesamtgesellschaftlichen Ordnungs- und Institutionengefüges» (Kollmorgen/Merkel/Wagner 2015, 17) widmet. Der Fokus auf Systemwandel und Transformationsgesellschaften wird dabei unter Einbezug ökologischer Dimensionen mit dem Begriff «grosse Transformation» (Dörre/Rosa/Becker/Bose/Seyd 2019) noch gesteigert, der erstmals von Polanyi (1957) gebraucht wurde. Je nach Position weist die Transformationsforschung einen stärker optimistischen oder pessimistischen Zug auf (Kollmorgen u. a. 2015, 24). Diese Forschungsrichtung erweist sich auch als sehr breit, so dass der Begriff Transformation allenfalls als eine lose Klammer fungiert.

In solch einem weiten Sinn soll Konflikttransformation hier nicht als eine Etappe im Konfliktverlauf, sondern als übergreifender Begriff verstanden werden, der in unterschiedlichen Phasen und Eskalationsstufen eines Konflikts Anwendung finden kann. Hugh Miall bestimmt ihn folgendermaßen: «Conflict transformation is therefore a process of engaging with and transforming the relationships, interests, discourses and, if necessary, the very constitution of society» (Miall 2004, 4). Damit sind bereits mehrere Ebenen einbezogen, von den Akteurinnen und Akteuren über Diskurse bis hin zur Gestaltung der Gesellschaft. Angesichts des derart umfassenden Anspruchs betrachten etwa Ramsbotham u. a. Konflikttransformation «as the deepest level of the conflict resolution tradition» (Ramsbotham u. a. 2016, 9), verstehen sie dann aber auch synonym zu Konfliktlösung, welche sie als eingeführten und verbreitetsten Begriff ins Zentrum stellen.

Dabei weist Konflikttransformation noch eine doppelte Bedeutung auf: Einerseits geht es darum, wie sich Konflikte gestalten und transformieren lassen. Andererseits wirken sich aber auch Konflikte selbst auf die Beziehungen zwischen ihren Akteurinnen und Akteuren sowie auf das Zusammenleben aus, das heisst, durch den Konflikt werden verschiedene Aspekte der Gesellschaft transformiert (Schmid 2020c, 42). So betont John Paul Lederach: «Conflict also transform perceptions of self, others, and the issues in question, usually with the consequence of less accurate understanding of the other's intention and decreased ability to clearly articulate one's own intentions.» (Lederach 1995b, 18) Damit gewinnen Konflikte eine Eigendynamik, welche aber nicht getrennt von den Akteurinnen und Akteuren zu betrachten ist und sich wiederum durch diese lenken und gestalten lässt.

In diesem Sinne geht es hier um eine sehr spezifische Verwendungsweise von «Transformation» im Zusammenhang mit Konflikten. Der Grundansatz besteht darin, Konflikte nicht zu unterdrücken, sondern als Chance für die persönliche und gesellschaftliche Weiterentwicklung zu nutzen (Austin/Gießmann 2019, 450). Auf diese Weise löst Transformation die positive Funktion von Konflikten ein. Die Transformation hebt einen Konflikt nicht auf, sondern verändert die Perspektive auf den Konflikt und den Umgang mit ihm. Geht man davon aus, dass Konflikte in der Regel nicht enden, sondern unabgeschlossen bleiben und auf bestimmte Weise fortbestehen, erweist sich Konflikttransformation nicht als punktuelle Intervention im Konfliktverlauf, sondern als Daueraufgabe: «Als umfassendes Programm, welches Konflikte nachhaltig konstruktiv-

produktiv werden lassen will, ist Konflikttransformation iterativ» (Austin/Gießmann 2019, 452). Johan Galtung bezeichnet Transformation daher als «never-ending process» (Galtung 1996, 6), Kumar Rupesinghe spricht von «long-term transformation» (Rupesinghe 1995, 83, 87). Es kann damit auf der zeitlichen Achse auch nicht von einem festen Ausgangs- und Endzustand ausgegangen werden, weder von Konflikten noch von ihrer Transformation, sondern im Sinne dynamischer Beziehungen ist von einer ständigen Konflikthaftigkeit auszugehen. Jedoch kann Transformation unterschiedlich gestaltet werden – von hegemonial bis partizipativ (Ramsbotham u. a. 2016, 477) – und ist von daher nicht zu idealisieren. Geht man von der vergesellschaftenden Funktion von Konflikten aus, so führt eine Transformation auch zu einer verstärkten Partizipation der Beteiligten, was wiederum eine Intensivierung und Vermehrung von Konflikten zur Folge haben kann. So bringt auch Aladin El-Mafaalani ein «Integrationsparadox» zum Ausdruck, welches in einer durch Integration wachsenden Konflikthaftigkeit besteht: «Es gibt aufgrund gelungener Integration Konflikte, die es ohne Integration nicht gegeben hätte.» (El-Mafaalani 2018, 152) Der gesellschaftliche Zusammenhalt vollzieht sich aber gerade durch konstruktive bewältigte Konflikte (El-Mafaalani 2018, 158).

Konflikttransformation lässt sich in diesem Sinne als Versuch verstehen, Konflikte im Sinne ihrer positiven Ressourcen zu lenken und zu gestalten. Auch wenn es sich um ein übergreifendes und unabschliessbares Paradigma handelt, können entsprechend der jeweiligen Eskalationsstufe eines Konflikts (siehe Kapitel 2.5) bestimmte Interventionen gefragt sein. Dabei knüpft die intendierte Transformation an Wandlungsprozesse an, welche im Konfliktverlauf bereits ohne besondere Interventionen in Gang kommen (Väyrynen 1991, 6). In diesem Sinne kann auch zwischen Konflikttransformation als einerseits deskriptives und andererseits präskriptives oder normatives Konzept unterschieden werden (Lederach 1995a, 201–202). Während Konflikttransformation in der ersten Bedeutung zur Beschreibung und Analyse von Konfliktverläufen dienen kann, gibt sie in der zweiten Bedeutung vor, in welche Richtung ein Konflikt gelenkt und gestaltet werden soll. Zahlreiche Autorinnen und Autoren betonen den umfangreichen Charakter dieses Unternehmens. So ist zunächst von unterschiedlichen Subjekten auszugehen, die den Prozess der Konflikttransformation einleiten und ausführen, oder aber im systemischen Sinne von einem ganzheitlichen Prozess: «Eine Ganzheit transformiert sich selbst.» (Kollmorgen u. a. 2015, 11) Dies kann unterschiedliche Akteurinnen und

Akteure und Dimensionen umfassen. Auch hier wird hervorgehoben, dass sich die Konflikttransformation nicht auf eine punktuelle Intervention oder auf wenige Akteurinnen und Akteure beschränken kann, sondern ein möglichst umfassendes Spektrum von Akteurinnen und Akteuren einbezogen und zur Mitwirkung befähigt werden soll (Rupesinghe 2015, 81).

In Bezug auf die Frage, welche Elemente und Bestandteile von Konflikten auf diese Weise transformiert werden, lässt sich ein breites Spektrum an Aspekten anführen (Miall 2001, 9–11): zunächst der Konfliktkontext und gesellschaftliche Strukturen mit ihren Asymmetrien und Machtverhältnissen, sodann Akteurinnen und Akteure und Konfliktparteien sowie die Konfliktgegenstände und schliesslich Einstellungen, Bilder der Konfliktgegnerinnen und -gegner und Perspektiven. Dabei können unterschiedliche Transformationsprozesse zum Tragen kommen, so kann etwa hinsichtlich der Konfliktgegenstände ein Kompromiss gefunden, der Blick auf andere Konfliktgegenstände gerichtet oder Verknüpfungen zwischen verschiedenen Konfliktgegenständen überwunden werden (Miall 2001, 10). So zeichnet sich der Kompromiss dadurch aus, dass Akteurinnen und Akteure ihr eigenes Handeln im Hinblick auf Anliegen und Überzeugungen Anderer modifizieren und auf diese Weise eine gemeinsame Perspektive gefunden wird (Düwell 2006, 416). Indem beide Seiten ein Stück weit von ihrer ursprünglichen Position abrücken, geht das Mass an Unvereinbarkeit im Konflikt zurück und es findet damit eine Transformation statt.

Lederach hebt besonders hervor, wie ein Konflikt Beziehungen wandelt und damit als «an agent of change in relationships» (Lederach 1995a, 18) fungiert. Eine weitere Transformation bezieht sich auf Normen und Regeln, die der Konfliktaustragung zugrunde liegen (Väyrynen 1991, 5). Transformation in all diesen verschiedenen genannten Dimensionen verändert den Konflikt damit nicht nur an der Oberfläche, sondern grundlegend. Sie bewirkt «a change in the conflict itself that involves a re-definition of what the main issues in contention are» (Mitchell 2002, 7), was einen anderen Blick auf den Konflikt nach sich zieht. Damit ist ein Spektrum an Möglichkeiten aufgezeigt, wie Konflikttransformation geschehen kann. Aufgrund der vielfältigen Möglichkeiten von Transformation wird umgekehrt von manchen Autorinnen und Autoren die Unbestimmtheit des Begriffs kritisiert (Ramsbotham u. a. 2016, 11). In einem bestimmten Konflikt ist daher ganz spezifisch zu fragen, an welcher Stelle und auf welche Weise eine Transformation angestrebt werden soll.

Einen wichtigen Beitrag zur Konflikttransformation kann Toleranz leisten. Indem sie sowohl eine Ablehnungs- als auch eine Akzeptanzkomponente umfasst (Forst 2003, 32, 34), entspricht sie zunächst der ambivalenten Situation von Konflikten. Dabei ist es wichtig, nicht bei einer passiven Duldung stehenzubleiben, sondern eine «proaktive Toleranz» zu praktizieren, welche der «Eskalation von Konflikten durch zielgerichtetes und selbstbestimmtes Handeln zuvorkommt» (Vogt/Husmann 2019, 6–7). Dabei bezieht sich Toleranz nicht nur auf die Konfliktgegenstände, sondern insbesondere auch auf die Beziehung der Konfliktparteien, indem sie zur Anerkennung anderer Überzeugungen beiträgt, Perspektivenwechsel ermöglicht, Kompromissbereitschaft fördert und so auch den Rahmen für eine konstruktive Konfliktaustragung stabilisiert.

Ähnlich ist auch das Konzept des *brave space* zu sehen. Brian Arao und Kristi Clemens (2013) erweitern damit die Idee des *safe space*, also die Praxis, Verhaltensregeln und Richtlinien für den Dialog aufzustellen, um Teilnehmenden Sicherheit zu geben. Sie stellen fest, dass Sicherheit als Erwartung einem ehrlichen Dialog über herausfordernde und kontroverse Themen wie soziale Gerechtigkeit entgegenstehen kann, weil dieser oftmals «the very qualities of risk, difficulty, and controversy that are defined as incompatible with safety» voraussetzt (Arao/Clemens 2013, 139). Sie betonen entsprechend die Notwendigkeit von Mut und reformulieren die gängigen Verhaltensregeln. So sprechen sie zum Beispiel von «controversy with civility». Konflikt wird dabei als natürliches Ergebnis einer vielfältigen Gruppe gesehen: «it emphasizes the importance of continued engagement through conflict and indicates that such activity strengthens rather than weakens diverse communities.» (Arao/Clemens 2013, 144) In diesem Sinne geht es erneut darum, einen Rahmen zu entwickeln, welcher eine produktive Wirksamkeit von Konflikten ermöglicht. So verstanden bedeutet Konflikttransformation gerade nicht den Ausschluss oder die Ausblendung von Konflikten, sondern die Nutzung von deren Potenzialen.

Konflikttransformation verfolgt damit einen sehr breiten Ansatz, welcher einer differenzierten Analyse von Konfliktgründen und -strukturen entspricht. Galtung spricht von kreativer Konflikttransformation (Galtung 1996, 10) – in dem Sinne, dass es darum geht, aktiv gestaltend auf den Konflikt einzuwirken und dabei auch ungewöhnliche Interventionsmöglichkeiten in Betracht zu ziehen. Auch kulturelle und religiöse Beiträge lassen sich dabei integrieren. Im Unterschied zu Positionen, die eine Transformation in nicht- oder weniger religiöse Konflikte nahelegen (Heyden/Mona 2021, 378), wird hier davon ausgegangen, dass religiöse

Ansätze gerade auch Teil der Konflikttransformation sein können. Geht man davon aus, dass «kulturelle Gewalt» im Sinne von einseitigen Wahrnehmungen anderer oder Alleinvertretungsansprüchen Konflikte verschärft (Galtung 1990), so kann umgekehrt die selbstreflexive Auseinandersetzung mit dieser Position zur Konflikttransformation beitragen. Indem Konflikttransformation strukturelle Fragen umfasst und auch «kulturelle Gewalt» verhindern will, erweist sie sich als Ausdruck von Bemühungen um «positiven Frieden» (Galtung 2007a, 20). Damit kann Konflikttransformation auch als Synonym für gewaltlose Konfliktbewältigung aufgefasst werden: «The profile of «conflict transformation» that was emerging implied clear values and the recognition that it was not conflict that needed to be prevented but violence, and that sometimes conflict was needed in order to bring about change.» (Francis 2010, 6). Es geht also darum, Konflikte nicht ganz grundsätzlich, sondern bestimmte, von Gewalt geprägte Austragungsformen von Konflikten auszuschließen.

Konflikttransformation versteht sich auch als Ansatz der praktischen Friedensarbeit, in dessen Rahmen zahlreiche Methoden entwickelt wurden (Frazer/Friedli 2015). Hier geht es nicht um die Anwendung und Weiterführung dieser Methoden, sondern um die Übernahme der Grundidee von Konflikttransformation. Konflikttransformation soll im Folgenden als sensibilisierendes Konzept verstanden werden (Blumer 1954), das die Perspektive auf Konflikte verändern kann, dessen Brauchbarkeit sich aber auch erst in der weiteren Auseinandersetzung mit Beispielen von konkreten Konflikten erweist.

Kreuzung sozialer Kreise als Konflikttransformation

An dieser Stelle soll nun wiederum in Anknüpfung an Simmel noch eine weitere Möglichkeit der Konflikttransformation entwickelt werden, welche wiederum gerade für Konflikte mit Bezügen zu Identität, Kultur und Religion von besonderer Relevanz ist. Aus konfliktsoziologischer Sicht problematisch am funktionalistischen Gesellschaftsbild ist die Vorstellung, dass Menschen innerhalb von Nationalstaaten ähnliche kulturelle Standards internalisieren sollten, da kulturelle Divergenzen quasi zwangsläufig die Stabilität von Gesellschaften und Kulturkreisen gefährden. Gegen dieses populäre, weil auf den ersten Blick plausible Konflikttransformationsmodell lässt sich auf der Basis von Georg Simmels Metapher von der Kreuzung sozialer Kreise (Simmel 2013b) argumentieren, dass sich moderne

Menschen nicht auf eine saliente kulturelle Identität, sei das eine Nationalität oder Zugehörigkeit zu einer Religion, reduzieren lassen. Menschen sind nicht bloss Deutsche oder Russinnen, Muslime oder Christinnen, sie sind auch Frauen oder Männer, Theologinnen oder Soziologen, hetero- oder homosexuell, liberal oder konservativ. So ist es für moderne Gesellschaften charakteristisch, dass Menschen einer Vielzahl von kulturell integrierten Kreisen angehören, und sie dadurch zu Individuen mit unterschiedlichen Interessen, Werten und Normen werden (Nollert 2010).

Dabei gilt zu beachten, dass Simmels Metapher an sich nicht eine Konflikt-, sondern eine Individualisierungstheorie postuliert. So geht er davon aus, dass alle Menschen in «soziale Kreise» hineingeboren werden, die – wie die Familien auch heute – vergleichsweise kohäsiv, normativ integriert und gegen aussen exklusiv sind. Diese Familien sind wiederum in Sippen, Stämme oder religiöse Gemeinschaften integriert und verhindern gegebenenfalls mittels Androhung von Sanktionen Kontakte zu anderen «Grosskreisen». Im Unterschied dazu zeichnen sich moderne liberale Gesellschaften dadurch aus, dass die Vielfalt von Kontakten zu fremden Kreisen bereits in der Kindheit, sofern es die Eltern erlauben, zunimmt, sei das in Kindergarten, Volksschule, Kirche, Musik- und Sportclubs, und spätestens mit der Mündigkeit nicht mehr begrenzt ist. Moderne Menschen sind demnach Individuen, da sie einer Vielzahl von sozialen Kreisen angehören, wobei die Kombination der jeweiligen Zugehörigkeiten einzigartig ist. Aus konfliktsoziologischer Sicht wichtig ist, dass sich die sozialen Kreise häufig an unterschiedlichen kulturellen Standards orientieren und folglich divergierende Erwartungen an ihre Mitglieder richten. Moderne Menschen finden also nicht in einer einzigen normativen Gemeinschaft eine psychische Heimat, sondern sie sind permanent mit Rollen- und Loyalitätskonflikten konfrontiert. Entsprechend verfügen sie nicht mehr über solitäre, von hegemonialen sozialen Kreisen geprägte Identitäten, sondern über komplexe, multiple Identitäten bzw. «cross-cutting identities» (Bell 1980, 243), die gegebenenfalls eine aufwändige Identitätsarbeit (Keupp u. a. 1999) verlangen.

Auf makrosozialer Ebene bilden die damit verbundenen psychischen Spannungen indes nur dann ein Konfliktpotenzial, wenn sich Menschen nach der Geborgenheit integrierter Gemeinschaften sehnen (Plessner 2002 [1924]). Ansonsten spricht die empirische Forschung einhellig dafür, dass die normative Heterogenität eher stabilisierend wirkt. So dokumentieren unter anderem sozialpsychologische Studien (zum Beispiel Brewer/Pierce 2005; Frölund Thomsen 2012), dass die Akkumulation unterschiedlicher

normativer Ansprüche in eine komplexe, multiple Identität mündet, die zu Empathie und Toleranz gegenüber Andersdenkenden beiträgt.

In diesem Sinne wies schon Robert Ezra Park, ein Schüler Simmels, in seinem Artikel «Human Migration and the Marginal Man» (Park 1928) darauf hin, dass migrationsbedingte Konflikte eine kulturelle Hybridisierung in der Bevölkerung vorantreiben, die letztlich zum sozialen Fortschritt beitragen. So schreibt er bereits im Abstract: «Migrations, with all the incidental collision, conflicts, and fusions of peoples and of cultures which they occasion, have been accounted among the decisive forces in history. Every advance in culture, it has been said, commences with a new period of migration and movement of populations.» (Park 1928, 881) Und Coser, der sich auf Simmels Streit konzentrierte, würdigte retrospektiv in einem Brief an Robert Merton 1952 die emanzipatorische Kraft von multiplen gegenüber solitären Identitäten mit folgenden Worten: «Simmel led me to question many of my earlier «marxist» (sic!) views as to the need for the total involvement of the personality in social groups. I began to see more clearly why it is only in and through the «Kreuzung sozialer Kreise», (the conflict between various groupings within society to which participants belong only with a part of their personality) that freedom has a chance to be preserved. Only a multi-group society, I now felt, one in which group members participated only segmentally, could be a free society.» (Coser 1952, zit. nach Fleck 2013, 960) Eine konstruktive Konflikttransformation setzt demnach voraus, dass die gesellschaftliche Ordnung es Menschen erlaubt, jenseits ihrer ursprünglichen sozialen Kreise eine Vielzahl von Mitgliedschaften in Kreisen mit unterschiedlichen Normen und Werten zu akkumulieren und gegebenenfalls auch wieder Kreise zu verlassen. Moderne Gesellschaften ermöglichen also die Kreuzung sozialer Kreise und konfrontieren Menschen mit der Qual der Wahl, welche Zugehörigkeit ihre Identität dominiert, sowie der tiefgründigen Frage, wer sie sind.

Dass multiple Identitäten konfliktdämpfend wirken, ist auch die Quintessenz der «Identitätsfalle» von Amartya Sen (2010). Ohne auf Simmel oder Coser zu rekurrieren, illustriert er am Beispiel der gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Musliminnen und Muslimen auf dem indischen Subkontinent in den 1940er-Jahren, was geschieht, wenn politische Akteurinnen und Akteure die Kreuzung sozialer Kreise unterbinden und solitäre Identitäten kultivieren. So sei nicht zu übersehen, dass Menschen, die sich vornehmlich als loyale Mitglieder ei-

ner religiös-, ethnisch-, national- oder politisch-ideologischen Gemeinschaft definieren, dazu neigen, Menschen mit anderen Zugehörigkeiten abzuwerten und gegebenenfalls mit Waffengewalt zu bekämpfen oder gar zu liquidieren. Auch für Sen liegt es also auf der Hand, dass multiple im Unterschied zu solitären Identitäten eine Voraussetzung für Toleranz und gegenseitigen Respekt sind. Da auch er annimmt, dass moderne Menschen über eine Vielzahl von Mitgliedschaften und Teilidentitäten verfügen, distanziert er sich damit explizit von Weltbildern, die etwa wie jenes von Huntington (1996) die Komplexität der sozialen Welt auf ein konfliktives Konglomerat kulturell homogener Zivilisationen reduzieren wollen: «Wenn man die Weltbevölkerung nach Zivilisationen oder Religionen unterteilt, gelangt man zu einer «solitaristischen» Deutung der menschlichen Identität, wonach die Menschen einer und nur einer Gruppe angehören (die hier durch Zivilisation oder Religion definiert ist, während man früher die Nationalität oder die Klassenzugehörigkeit in den Vordergrund stellte).» (Sen 2010, 8) Ausserdem distanziert sich Sen auch vom Multikulturalismus (Kymlicka 1995; Taylor 1992), wenn damit ein «pluraler Monokulturalismus» angestrebt wird, also nicht ein Miteinander und damit eine potenzielle Vermischung von Kulturen, sondern ein soziales und räumliches Nebeneinander von vermeintlich homogenen Kulturen, das Kollektive vor Assimilation und Kontakten zu «fremden» Kulturkreisen schützt (Appiah 2019; Malik 2017). Von daher ist Sens Buch auch ein Plädoyer gegen interkulturelle Dialoge zwischen ethnischen, nationalen oder religiösen Organisationen, die vorgeben, für eine Kultur zu sprechen (Radtke 2011), aber für transkulturelle Dialoge zwischen Menschen mit multiplen Identitäten (Welsch 2017).

Sens Buch erinnert zwischen den Zeilen nicht nur an Simmels Kreuzungsmetapher. Er untermauert auch die konfliktsoziologische Erkenntnis, dass Konfliktlinien (*cleavages*) nicht *a priori* desintegrativ wirken. In der Tat ist zwar kaum zu bestreiten, dass Konfliktlinien wie etwa Divergenzen zwischen Klassen, Ethnien oder Religionen desintegrativ wirken können. Noch konfliktiver wird die Situation gar, wenn die Konfliktlinien parallel verlaufen. Das ist beispielsweise der Fall, wenn eine religiöse oder ethnische Gruppe ökonomisch benachteiligt wird und somit sogenannte horizontale Ungleichheiten bewirkt werden (Stewart 2008). Wird eine Konfliktlinie jedoch durch andere Konfliktlinien gekreuzt, liegen sogenannte «crosscutting cleavages» (Selway 2011) vor, kann dies sogar eine integrative Wirkung haben. Mit anderen Worten: Analog zur Kreuzung

sozialer Kreise bringen sich kreuzende Konfliktlinien Menschen mit multiplen Identitäten zusammen, das heisst etwa eine unstrukturierte Mischung von wohlhabenden und armen muslimischen und christlichen Unternehmerinnen und Unternehmern und Beschäftigten. Gesellschaften, in denen die ökonomischen Ressourcen also nicht ungleich, sondern gleichmässig zwischen verschiedenen Gruppen verteilt sind, sind folglich stabiler als Gesellschaften, in denen Konfliktlinien korrelieren.

Auf der anderen Seite fördern Kreuzungsprozesse nur dann den gesellschaftlichen Zusammenhalt, wenn Menschen über ökonomische Schichtgrenzen hinweg miteinander interagieren, also Schnittstellen zwischen sozialen Kreisen mit unterschiedlichen ökonomischen Ressourcen bilden. Solche Kontakte werden selbstverständlich durch ökonomische Ungleichheiten nicht gefördert. Im Gegenteil: Mit zunehmender Ungleichheit ist vermehrt mit dem Phänomen der Intersektionalität (Winker/Degele 2009) zu rechnen, damit gemeint sind Menschen, die keinen Zugang zu privilegierten sozialen Kreisen haben und folglich Zugehörigkeiten zu unterprivilegierten sozialen Kreisen akkumulieren. Mit anderen Worten: Eine Kreuzung sozialer Kreise, die ausschliesslich Cluster in vertikal differenzierten ökonomischen Lagen hervorbringt, verhindert eine erfolgreiche Konflikttransformation. Gefördert wird der gesellschaftliche Zusammenhalt nicht bloss durch multiple Identitäten, sondern vor allem auch durch die Verringerung ökonomischer Ungleichheiten und die Schaffung von Kontakten über ökonomische Lagen hinweg.

2.7 Fazit

Es wurde deutlich, dass die Bestimmung von sozialen Konflikten und ihren Dynamiken bis hin zur Konflikttransformation sehr komplexe Unterfangen sind. Positionen der Konfliktsoziologie und der Friedens- und Konfliktforschung stellen ein umfangreiches Reservoir an Deutungsmöglichkeiten bereit, die dafür genutzt werden können, soziale Konflikte zu verstehen und auch zu transformieren. Abschliessend lassen sich folgende Erkenntnisse festhalten:

1. Ein bedeutsamer Teil der Konfliktsoziologie lenkt den Blick auf positive Funktionen von sozialen Konflikten und grenzt sich dadurch von einem Strukturfunktionalismus ab, welcher Konflikte nur als dysfunktional betrachtet. Im Sinne einer umfassenden Konfliktwahrnehmung

erweist es sich als wichtig, sowohl Ursachen als auch Folgen von Konflikten in den Blick zu nehmen.

2. Konflikte können einen beziehungsschaffenden und normproduktiven Charakter aufweisen und dadurch zum gesellschaftlichen Zusammenhalt beitragen. Damit diese positiven Funktionen zum Tragen kommen, bedarf es eines geeigneten Rahmens, eines Mindestmasses an wechselseitiger Anerkennung der Konfliktparteien und -akteure sowie einer Konfliktauflösung, welche von einer völligen Abgrenzung und Verfeindung absieht.
3. Werte- oder Verteilungskonflikte lassen sich nicht eindeutig voneinander unterscheiden, da beide sowohl von materiellen als auch von ideellen Konfliktdimensionen geprägt sind. Von daher greift es auch zu kurz, Werte- und Identitätskonflikte als generell unlösbar zu bezeichnen. Dazu trägt insbesondere ein inklusives Werteverständnis bei, welches Werte nicht als statisch, sondern als kontextuell rückgebunden betrachtet.
4. Im Unterschied zu essentialistischen Positionen lässt sich Religion als eigenständige Variable in Konflikten auffassen, die einen wichtigen Faktor für die Konfliktentstehung wie die Konfliktbearbeitung darstellt. Dies entspricht einem Verständnis von Religion als sozial konstruiertes Phänomen, welches sich jeweils kontextgebunden für Konfliktdeutungen unterschiedlicher Stossrichtung heranziehen lässt.
5. Soziale Konflikte weisen eine Prozessform mit einer Dynamik hin zur Eskalation auf. Dies bewirkt eine Veränderung des Bildes von Konfliktparteien, eine Erweiterung und Ideologisierung der Konfliktgegenstände sowie den Einsatz verschärfender Konfliktmittel bis hin zu direkter Gewalt. Während die Eskalation eine Dynamik entfalten kann, welche sich nicht mehr umkehren lässt, werden in diesem Prozess auch Gegensätze verdeutlicht, was wiederum Anknüpfungspunkte für die Konfliktbearbeitung bietet.
6. Konflikte lassen sich nicht beenden, aber auf unterschiedliche Weise konstruktiv regeln – so etwa durch einen Kompromiss oder durch Versöhnung. Konflikttransformation im Sinne einer Lenkung des Konflikts erweist sich dabei als übergreifende Daueraufgabe. Dabei geht es um die Transformation gesellschaftlicher Strukturen, von Konfliktgegenständen, Wahrnehmungen und Einstellungen. Die Überwindung einseitiger Zugehörigkeits- und Identitätszuschreibungen leistet ebenfalls einen entscheidenden Beitrag zur Konflikttransformation.

Diese Erkenntnisse können in die Analyse von Fallbeispielen islambezogener Konflikte einfließen (siehe Kapitel 3), als Anknüpfungspunkte auch für theologisch-sozialethische Konfliktdeutungen dienen (siehe Kapitel 4) und schliesslich in einen unmittelbaren Dialog mit diesen eintreten (siehe Kapitel 5).

Hansjörg Schmid, Noemi Trucco
mit einem Beitrag von Regula Hänggli in Kapitel 3.5

3. Islambezogene Konflikte anhand von Beispielen

Nachdem in Kapitel 2 der allgemeine Rahmen für islambezogene Konflikte aufgezeigt wurde, wird dieser hier nochmals enger auf die zu untersuchenden Konfliktfelder bezogen (3.1), bevor anschliessend drei Beispiele islambezogener Konflikte untersucht werden: Moscheebau, Kopftuch und Imame (3.2 bis 3.4). In einem eigenen Abschnitt geht es sodann um die mediale Dimension islambezogener Konflikte (3.5). Abschliessend werden Ergebnisse in einer vergleichenden Gesamtsicht auf die Konfliktfelder festgehalten (3.6).

3.1 Zur Auswahl und zum gemeinsamen Rahmen der Beispiele

Ziel des Kapitels ist es, in Bezug auf konkrete Fälle typische Strukturmerkmale islambezogener Konflikte herauszuarbeiten. Dafür wurden drei zentrale Konfliktfelder ausgewählt: zunächst Moscheebauten als Ausdruck kollektiver religiöser Praxis, die regelmässig Widerstand hervorrufen; sodann das Kopftuch als Ausdruck individueller religiöser Praxis, das im Hinblick auf öffentliche Institutionen wie Schulen immer wieder zu Konflikten führt; schliesslich Imame, deren Rolle sowohl als Ursache gesellschaftlicher Probleme als auch als deren Lösung gesehen wird.

Kollektivsymbole als gemeinsamer Rahmen

Diese Konfliktfelder sind sehr unterschiedlich, weisen aber drei enge Verknüpfungen auf. Diese betreffen den Charakter der Konfliktgegenstände, den Rahmen, in welchem die Konflikte ausgetragen werden sowie die politische Gestaltung und Weiterentwicklung des Rahmens. Es ist den drei Konfliktfeldern gemeinsam, dass sie sich als Kollektivsymbole, also kollektiv geteilte Symbole, verstehen lassen, welche als Deutungsmuster für Konflikte fungieren und zu denen hier ein sozialwissenschaftlicher Zugang gewählt wird (Drews/Gerhard/Link 1985). Kollektivsymbole sind ein besonderes Phänomen im Bereich von Metaphorik bzw. Symbolik, welche durch die folgenden Merkmale gekennzeichnet sind:

- *Kollektive Dimension:* Es handelt sich um Symbole, die der Deutung der gesellschaftlichen Wirklichkeit dienen und die in der Gesellschaft breit bekannt sind. Dabei geht es um «kulturelle Stereotypen, die kollektiv tradiert werden» (Drews u. a. 1985, 265). Sie werden gesellschaftlich erzeugt und weitergegeben, was einen «Wiederholungseffekt» (Link 1992, 69, zit. nach Jäger/Jäger 2007, 33) nach sich zieht. Es handelt sich also nicht um Einzelfälle.
- *Symbolcharakter:* Es geht nicht um die Ursprungsbedeutung, sondern um eine «indirekte Bedeutungsfunktion» (Jäger/Jäger 2007, 43). Diese bezieht sich auf einen bestimmten Gebrauch und eine bestimmte Praxis, wird dann aber in Diskursen weiterverwendet und kann gerade der Inszenierung von Diskussionen über Gesellschaft, Einwanderung und Fremdes dienen (Jäger/Jäger 2007, 54).
- *Visualität und Bildlichkeit:* Kollektivsymbole sind nicht nur sprachliche, sondern auch bildliche Zeichen (Drews u. a. 1985, 261). Der Gebrauch des Symbols weckt bestimmte bildliche Assoziationen entsprechend einem Typus kohärenter und typisierter Bildlichkeit, die oft von Vielfalt absieht. Damit sind oft auch Emotionen verbunden, weshalb es sich um «emotional gefärbtes Wissen» (Jäger/Jäger 2007, 39) handelt.
- *Mehrdeutigkeit und Ambiguität:* Kollektivsymbole können gegensätzlich gedeutet (Drews u. a. 1985, 261) und somit Gegenstand von Konflikten werden. Sie bestimmen Zugehörigkeit, markieren aber auch «Denormalität» (Jäger/Jäger 2007, 58) und dienen so einseitigen Abgrenzungen sowie der Zuspitzung und Eskalation von Konflikten. Die Ambiguität der Kollektivsymbole ermöglicht jedoch auch, dass sie durch Gegendiskurse umgedeutet werden können: «Dadurch, dass Kollektivsymbole immer mehrdeutig sind, besteht prinzipiell die Möglichkeit ihrer Um- oder Andersdeutung.» (Jäger/Jäger 2007, 46) Allerdings können Umdeutungen in verschiedene Richtungen erfolgen und entweder einseitige Deutungen oder Differenzierungen verstärken.

Bei den in diesem Kapitel behandelten Konfliktfeldern geht es um eine besondere Art von Kollektivsymbolen, bei denen Gegenstand und Symbol zusammenfallen bzw. Begriffe zusätzlich symbolisch aufgeladen werden und die deshalb als «Pragma-Symbol» (Jäger/Jäger 2007, 118) bezeichnet werden können. So wird etwa das Kopftuch als ein solches Kollektivsymbol angesehen (Jäger/Jäger 2007, 118–119; Kühn 2008, 62–53). Auch der Moscheebau wird als symbolische Ausdrucksform mit spezifischen Merk-

malen aufgefasst. Im Unterschied zu diesen beiden ersten Kollektivsymbolen ist «Imam» nicht zwingend mit einer Bildlichkeit verknüpft, auch wenn etwa der auf der Kanzel predigende Imam eine beliebte Visualisierung darstellt. Da «Imame» vielfach als eine Art personifizierte Islamdeutung angesehen werden, können sie als Kollektivsymbol aufgefasst werden, auch wenn dieses hier noch variabler und in Formung begriffen ist.

Alle diese Kollektivsymbole unterliegen aufgrund ihrer Ambiguität Interpretationskonflikten, welche hier zunächst anhand von exemplarischen Polarisierungen angedeutet werden: Ist ein Moscheeneubau ein Zeichen des Angekommenseins, des Bleibenwollens und der Partizipation oder ist er Ausdruck eines Herrschaftsanspruchs? Ist das Kopftuch ein politisches Symbol für die Islamisierung der Gesellschaft oder Ausdruck selbstgewählter persönlicher Frömmigkeit? Sind Imame Exponenten einer legitimen islamischen Selbstreflexion oder Vektoren der Radikalisierung?

Kollektivsymbole sind in Diskursen wirksam. Akteurinnen und Akteure verfolgen dabei das Interesse, die Bedeutung von Kollektivsymbolen auf bestimmte Weise zu prägen. Aufgrund der verschiedenen Merkmale von Kollektivsymbolen ist bereits angezeigt, wieso diese für konflikthafte Auseinandersetzungen prädestiniert sind. Mit der Ambiguität der Symbole ist ebenfalls angedeutet, dass sich diese als in hohem Masse instrumentalisierbar erweisen, aber auch wieder umgedeutet werden können. So kann eine kreative Umdeutung von Symbolen einen Beitrag zur Konflikttransformation leisten. Hier wiederum stellt sich die Frage, inwieweit die Subjekte selbst zu Wort kommen und es ihnen gelingt, gehört zu werden oder ob sie allein als Objekte wahrgenommen werden.

Religion, Öffentlichkeit und politische Gestaltung

Darüber hinaus sind alle drei Konfliktfelder an der Schnittstelle von Religion und Öffentlichkeit verortet. Der Konflikt bezieht sich somit nicht auf die Kollektivsymbole an sich, sondern auf ihren diskursiven Gebrauch im öffentlichen Raum. Damit geht es auch um den Rahmen, in welchem diese Konflikte ausgetragen werden, sowie um die Frage von Grundlagen und Grenzen der öffentlichen Sphäre selbst. Gerade Religionen betreffende Fragen erweisen sich hier als im besonderen Masse strittig. Auch wenn sich liberale Positionen für eine Privatisierung der öffentlichen Sphäre aussprechen, beruht diese dennoch auf Werthaltungen. Daher sind Wertefragen Teil öffentlicher Debatten und werden dort kontrovers ausgetragen (Willems 2016, 272). Folglich kann die öffentliche Sphäre nicht als

neutral, sondern als durch Werte geprägt angesehen werden (Baumann 1999, 193–194; Furlinger 2013, 28). Während die Moderne durch weitreichende Bestrebungen zur Privatisierung von Religion gekennzeichnet ist, gibt es in den letzten Jahrzehnten verstärkt gegenläufige Prozesse der Entprivatisierung von Religion. Dadurch wird auch die Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre überhaupt infrage gestellt (Casanova 1994, 58). Wo es um den Platz von Religion in der öffentlichen Sphäre geht, entstehen vielfach konflikthafte Prozesse in Bezug auf «the ongoing process of contestation, discursive legitimation, and redrawing of the boundaries» (Casanova 1994, 66). Religionen finden ihren Ort nicht auf Ebene des Staates oder der Politik, sondern in der diskursiven und pluralen Zivilgesellschaft, auf deren Bedingungen sie sich einlassen müssen (Casanova 1994, 219). Angesichts der Vielfalt der in der Zivilgesellschaft vertretenen Traditionen und Anschauungen erweist sich diese als konfliktgeladen (Salvatore 2007, 258). Prozesse der Entprivatisierung von Religion eröffnen Religionsgemeinschaften die Möglichkeit, sich verstärkt an gesellschaftlichen Debatten zu beteiligen. Eine weitere Folge ist, dass Themen im Zusammenhang mit Religion zu einem öffentlichen Debattengegenstand und dort auch der Kritik unterzogen werden. Dabei werden verschiedene Religionen unterschiedlich behandelt und bewertet (Dahinden u. a. 2011). Aufgrund von Verknüpfungen mit Migration und internationaler Politik stehen gerade islambezogene Themen im Zentrum konfliktbeladener Debatten. Dazu gehören Fragen religiöser Symbole wie das Kopftuch oder auch die äusserlich erkennbaren Zeichen von Moscheebauten, welche aufgrund der Sichtbarmachung und Erkennbarkeit zugleich auch Schritte von muslimischen Gemeinschaften in den öffentlichen Raum darstellen, sowie Imame, die nicht nur in ihrer innergemeinschaftlichen Funktion, sondern vor allem in ihrer Brückenfunktion zwischen Gemeinschaften und der Gesellschaft in den Blick genommen werden. Es geht hierbei jeweils um die Aushandlung von Rahmen und Grenzen sowie um die Konstitution der öffentlichen Sphäre selbst, deren Konsenshaftigkeit gerade anhand von islambezogenen Konflikten und damit verbundenem Dissens infrage gestellt wird (Göle 2015, 283). So erweist es sich als grösseres Konfliktthema, wie das Verhältnis von Religion und öffentlicher Sphäre zu bestimmen ist.

Schliesslich stellt sich bei allen drei Konfliktfeldern auch die Frage nach der politischen Gestaltung des Umgangs mit Kollektivsymbolen innerhalb des soeben skizzierten Rahmens. Hierbei handelt es sich um ein Aufgabenfeld der Religionspolitik, welche politische Prozesse und Entscheidungen

(Parteien, Parlament) im Zusammenspiel mit der Justiz umfasst (Willems 2018, 38–39). Damit liegt der Fokus aber auf der politischen, nicht auf der rechtlichen Hegung von Konflikten, auch wenn beide zentrale Rahmenbedingungen für die Austragung von Konflikten in demokratischen Gesellschaften darstellen (siehe Kapitel 2.3). Religionspolitik hat angesichts von Migration und Pluralisierung erneut an Relevanz gewonnen. «Gegenwärtig werden «der Islam» und «die Religion» häufig als eine gesellschaftlich und politisch konfliktive und daher regelungs- und steuerungsbedürftige Größe dargestellt.» (Liedhegener/Pickel 2016, 8) Dabei hängt es auch von rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen ab, welche Fragen an der Schnittstelle von Religion und Öffentlichkeit aus staatlicher Sicht als regelungsbedürftig angesehen werden. Dies unterscheidet sich je nach Land sehr stark. Religionspolitik bewegt sich innerhalb von pfadabhängigen Rahmenbedingungen politischer Systeme und wird innerhalb von diesen gestaltet. Zudem kann ein sicherheitspolitisch motivierter Zugang interne Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften in den Blick nehmen, welche sonst nicht staatlich geregelt werden würden.

Religionspolitik kann als Konfliktintervention und Regelungsversuch verstanden werden. Es geht jeweils um die Frage der politischen Steuerung und Regelung des Religiösen auf verschiedenen politischen Ebenen – Gemeinden, Kantone, Bund –, wobei die Schweiz von einer grossen Vielfalt an Regelungsregimen geprägt ist. Religionspolitik kann unterschiedliche Stossrichtungen einnehmen: Sie kann stärker auf Verbot oder aber Ermöglichung und Förderung ausgerichtet sein (Fox 2018, 127–168). Ihr Stil kann entweder stärker diskursiv oder stärker regulativ geprägt sein (Fülling 2019, 27–41 und 61). Gerade die Islampolitik als Teilbereich der Religionspolitik erweist sich als stark konfliktorientiert (Liedhegener 2016, 300). Dies prägt wiederum alle drei Konfliktfelder: Sollen religiöse Symbole im öffentlichen Raum eingeschränkt oder gar verboten werden – oder sollen sie als Ausdruck gesellschaftlicher Vielfalt gezielt zugelassen werden? Sollen Moscheebauten eingeschränkt werden – oder sollen umgekehrt Gemeinden muslimische Vereine bei der Suche nach Bauplätzen und Gebäuden unterstützen und Moscheebauten als Schritte zur Transparenz betrachten? Sollen Imame einer verstärkten staatlichen Kontrolle und Reglementierung unterzogen werden und sollen Bildungsangebote für diese staatlich unterstützt und gefördert werden? Gerade im Fall von Imamekonflikten zeigt sich, dass mitnichten klar ist, welche Fragen überhaupt der Religionspolitik unterliegen. Insbesondere hängt dies von den jeweili-

gen Rahmenbedingungen ab, ob der Staat wie in einem Kooperations-system Ausbildungsstrukturen für religiöses Personal bereitstellt oder zumindest unterstützt oder dieses Aufgabenfeld weitgehend den Religionsgemeinschaften selbst überlässt (Hashas/de Ruiter/Vinding 2018). Damit ist bereits angedeutet, dass hier ein Spektrum gegensätzlicher politischer Herangehensweisen denkbar ist, welche wiederum in einen Konflikt miteinander geraten. Die Konfliktfelder deuten darauf hin, dass unterschiedliche politische Ebenen betroffen sein können, wobei sich gerade bei Moscheebaukonflikten die zentrale Bedeutung der lokalen Ebene zeigt (Schmid/Leggewie 2016).

Struktur und Analyseraster für die Beispiele

Alle drei Aspekte – unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten von Kollektivsymbolen, Grenzziehungen an der Schwelle von Religion und Öffentlichkeit sowie religionspolitische Regelungen – prägen islambezogene Konflikte im Hinblick auf Moscheebauten, Kopftücher und Imame. Diese Gesichtspunkte werden nun mit zentralen Erkenntnissen aus Kapitel 2 verknüpft, anhand derer die drei folgenden Abschnitte parallel strukturiert sind: Ausgehend vom Forschungsstand geht es zunächst um die Frage, inwiefern der jeweilige Sachverhalt als Konflikt gedeutet werden kann. Anschliessend wird auf Konfliktstrukturen sowie Möglichkeiten der Konflikttransformation geblickt. Ziel ist es hierbei nicht, bestimmte Konfliktverläufe nachzuzeichnen, sondern übergreifende Strukturmerkmale herauszuarbeiten. Auch wenn islambezogene Konflikte vielfach Gegenstand gerichtlicher Auseinandersetzungen werden, geht es hier um eine breitere Sicht auf die Konflikte, weshalb rechtswissenschaftliche Überlegungen allenfalls am Rande einbezogen werden.

Auch wenn die Grundstruktur der drei folgenden Abschnitte parallel angelegt ist, setzen sie abhängig von der Konfliktstruktur und vom Forschungsstand jeweils eigene Akzente. Sie beziehen sich auf bestehende Forschungsliteratur, greifen aber auch auf unterschiedliche Weise auf eigene empirische Analysen zurück. Der Fokus liegt auf dem Schweizer Kontext, wobei darüber hinaus auch Beispiele und Literatur aus den europäischen Nachbarländern einbezogen werden. Die Austragung von islambezogenen Konflikten in der Schweiz ist besonders von zwei Faktoren geprägt: einerseits von den Elementen direkter Demokratie, die zu einer breiten Diskussion strittiger Themen führt und den Minderheitenschutz beeinträchtigen kann, andererseits die Konkordanzdemokratie, die dem Konsens eine

hohe Bedeutung beimisst, was wiederum bestimmte politische Prozesse bremsen kann (Vatter 2011).

3.2 Moscheebau: Projektionsfläche, Umdeutungen, Zugeständnisse

Mit der fortschreitenden Etablierung der muslimischen Bevölkerung in verschiedenen europäischen Einwanderungsländern gelangte ab den 1990er Jahren das Thema Moscheebau auf die Agenda innermuslimischer, politischer und gesellschaftlicher Debatten. Zahlreiche muslimische Gemeinschaften initiierten seitdem im verstärkten Masse Moscheebauprojekte, um anstelle von vielfach behelfsmässigen Provisorien äusserlich erkennbare und für ihre vielfältigen Aktivitäten geeignete Gebäude zu errichten. Der Weg zur Umsetzung dieser Projekte erwies sich in vielen Fällen als konfliktträchtig und mobilisierte Gegenkräfte, mit denen sich die muslimischen Akteurinnen und Akteure auseinanderzusetzen hatten. Auch nach mehr als drei Jahrzehnten besitzt diese Thematik weiterhin eine hohe gesellschaftliche Relevanz (Leggewie 2018, 301). Obwohl die Debatten in den jeweiligen länderspezifischen Kontexten mit ihren rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen stattfinden und jeder lokale Moscheebaukonflikt einen singulären Einzelfall darstellt, weisen sie übergreifende Charakteristika auf. Hier sind besonders die beiden folgenden Entwicklungen zentral: So kam es zu einer Verschiebung der Wahrnehmung von Migrantinnen und Migranten als Hilfsbedürftigen hin zu einer Situation, in der diese auf Augenhöhe wahrgenommen werden wollen (Hüttermann 2018, 67–73). Sodann kamen Prozesse der Kulturalisierung und Religionisierung zum Tragen, die auch die Wahrnehmung lokaler Konflikte zunehmend prägten und durch die sich der Fokus auf kulturelle und religiöse Faktoren in Konflikten richtete (siehe Kapitel 2.4).

Für den Schweizer Kontext ist das Verbot der Errichtung von Minaretten zentral, welches im Jahr 2009 durch eine Volksinitiative zustande kam. Einerseits ist zu beobachten, dass mit dem Minarettkonflikt eine breitere europäische Dimension der Debatte in den Vordergrund trat (Schmitt 2013, 161) und es in dieser Phase auch zu einer «Diskursänderung» (Stöckli 2020, 149) kam, die den Antagonismus von Islam und Schweiz bzw. Europa in den Vordergrund rückte. In der Folge des Minarettverbots blieben die Möglichkeiten zur Sichtbarmachung eingeschränkt. Es kann zwischen Neubauten und zwischen dem Umbau eines

bestehenden Gebäudes unterschieden werden. In beiden Fällen gibt es dennoch auch ohne Minarett ein Spektrum an Möglichkeiten, die Nutzung und den Charakter des Gebäudes auch nach aussen sichtbar zu machen. Es stellt sich hier also auch die Frage, ob der – im Unterschied zu mit Minarett ausgestatteten Moscheen – diskretere Charakter von solchen Gebäuden dazu führt, dass Konflikte weniger ausgeprägt sind.

Konfliktgegenstand und Akteurskonstellationen

Konkreter Konfliktgegenstand ist zunächst ein Gebäude sowie sein Ort und seine sichtbare Gestalt. Dieser Bau soll zunächst als Raum für das Gebet, aber auch für unterschiedliche Angebote und Aktivitäten der Moschee dienen. Für Musliminnen und Muslime spielen dabei auch erkennbare Architecturelemente wie Minarett oder Kuppel eine wichtige Rolle, da «eine sichtbare Moschee auch ein Zeichen der Akzeptanz» (Stöckli 2020, 233) bedeutet. Aufgrund von Höhe und hervorgehobener Sichtbarkeit liegt der Fokus dabei besonders auf dem Minarett: «The minaret appears to have become a symbol *par excellence* of the conflict surrounding Islam, or rather of its visibility in the public space.» (Allievi 2010, 28) Von daher überrascht es nicht, dass Minarette auch in Konflikten eine besondere Rolle spielen. Umgekehrt bietet aber die visuelle und architektonische Ausgestaltung von Moscheebauten auch eine Möglichkeit der Konfliktsteuerung.

Akteurinnen und Akteure in diesen Konflikten sind Moscheevereine, Stadtverwaltungen, Parteien und Volksvertreterinnen und -vertreter, lokale Medien sowie oft auch andere Religionsgemeinschaften (Leggewie 2009, 174–179). Eine zentrale Rolle können zudem Bürgerinitiativen sowie Islamkritikerinnen und -kritiker spielen (Steil/Palloks 2020, 137). Daraus ergeben sich unterschiedliche Konstellationen und Allianzen. Oft treten muslimische Akteurinnen und Akteure erstmals im Rahmen von Moscheebaukonflikten öffentlich in Erscheinung. Während sie und ihre Unterstützerinnen und Unterstützer die integrative Funktion des Vorhabens hervorheben, betont die Gegenseite segregative Tendenzen und bedient sich häufig praktischer Argumente wie Lärmbelästigung oder Parkplatzknappheit (Schmitt 2015, 54–55).

Zahlreiche Forschungen machen deutlich, dass es in diesen Konflikten nicht nur um Gebäude, sondern auch um verschiedene hintergründige Dimensionen geht und Moscheebaukonflikte vielfach eine «Bandbreite der

Konfliktthemen» (Leggewie 2018, 299) umfassen. Dabei spielt die symbolische Ebene eine wichtige Rolle: So werden Moscheen und Minarette als Symbole für den Islam verstanden (Lathion 2010b, 225), an denen andere Konfliktgegenstände aufgehängt werden. Stefano Allievi spricht vom «discursive substitute» als einem «transitional object» (Allievi 2010, 47), wohingegen der Islam das eigentliche Konfliktobjekt sei. Dabei kann es zu stereotypen Darstellungen des Islams als gewalttätig und unwandelbar kommen (Baumann/Tunger-Zanetti 2011, 177), die im Extremfall auch islamophobe Haltungen wiedergeben können (Hohage 2013, 223).

Dort, wo zusätzliche Konfliktgegenstände und Argumente am Moscheebaukonflikt aufgehängt werden, verschiebt sich oftmals auch die räumliche Reichweite des Konflikts. Während sich Konflikte auf lokaler Ebene noch am konkreten Projekt der Moschee festmachen, werden auf der über-regionalen Ebene stärker allgemeine kultur- und religionsbezogene Argumente eingebracht (Schmitt 2015, 53–55). So bildeten beispielsweise Bauvorhaben in den drei Orten Wangen, Langenthal und Wil den Ausgangspunkt für den Schweizer Minarettkonflikt, der als Konflikt zweiter Ordnung über den lokalen Rahmen hinaus auf nationaler und stark symbolischer Ebene ausgetragen wurde. Mit dieser Ausweitung ging auch ein stärkerer Einbezug populistischer Akteurinnen und Akteure einher (Wäckerlig 2014, 105–106). Zudem erhöht sich mit den weiteren Ebenen sowie Akteurinnen und Akteuren die Komplexität, was auch die Konfliktbearbeitung vor Herausforderungen stellt (Tanner 2009, 235). Ein vergleichbarer Schritt hin zur Politisierung auf nationaler Ebene liess sich in Österreich bereits in der ersten Hälfte der 1990er Jahre beobachten (Fürlinger 2013, 195).

Die Mehrdimensionalität von Moscheebaukonflikten ergibt sich dadurch, dass der Konflikt um verschiedene Dimensionen erweitert und damit auch potenziell verschärft wird. Dabei finden unterschiedliche andere Konfliktthemen in ihm eine geeignete Projektionsfläche, so dass der konkrete Konflikt durch diese überlagert wird. Vielfach werden dabei den muslimischen Akteurinnen und Akteuren Motivationen unterstellt, welche sich wenig oder gar nicht mit ihrer Selbstsicht decken.

In diesem Sinne lassen sich unterschiedliche Konfliktdimensionen herausarbeiten, die wiederum eng miteinander verflochten sind (siehe Kapitel 2.3):

1. *Verteilung:* Zunächst geht es um Gebäude und knappes Bauland, darüber hinaus aufgrund der Sichtbarkeit auch um «symbolic ownership of the land» (Allievi 2010, 25). Dabei spielen Faktoren wie die Grösse,

die Architektur und der Standort der Moschee eine wichtige Rolle. Die Sichtbarkeit bringt zugleich Selbstbewusstsein, soziale Emanzipation und Ansprüche zur Partizipation zum Ausdruck (Fürlinger 2013, 380–381). Anhand dessen wird ein Konflikt über Zugehörigkeit ausgetragen, welche durch den Besitz des Landes und die sichtbare Ausgestaltung eines Gebäudes zum Ausdruck kommt. Dabei verweist der Aspekt der Zugehörigkeit bereits auf die nächsten Dimensionen des Konflikts.

2. *Anerkennung*: Es geht um Teilhabe und Anerkennung für eine religiöse Minderheit, deren zumindest annäherungsweise Gleichrangigkeit das Moscheegebäude zum Ausdruck bringen soll (Stöckli 2020, 246). Dabei stellt sich auch die Frage, ob neue religionsgemeinschaftliche Akteurinnen und Akteure in der öffentlichen Sphäre zugelassen werden oder ob sie ausgeschlossen bleiben (Baumann/Tunger-Zanetti 2011, 172). Somit erweisen sich Moscheebaukonflikte «jenseits der Streitigkeiten um Lärm und Parkplätze und jenseits der konkreten Funktion von Sakralbauten (als) hochbrisante symbolische Anerkennungskonflikte.» (Leggewie 2009, 122)
3. *Macht*: Anerkennung wird in einer intersubjektiven Beziehung gewährt und hängt somit auch mit Macht zusammen. Alteingesessene bestimmen über den öffentlichen Raum und gewähren je nachdem Einlass für die Hinzugekommenen (Baumann 2012, 372–373). Mit einem solchen Einlass wird auch die bestehende Ordnung infrage gestellt, was ein verstärktes Konfliktpotential mit sich bringt. Nicht nur die Trägerinnen und Träger eines Moscheebauvorhabens, sondern auch dessen Gegenparteien können sich in einem solchen Konflikt an den Rand gedrängt fühlen (Leggewie 2009, 195). Folglich kann man von «a genuine conflict of power» (Allievi 2010, 25) oder von «Rangordnungskonflikte(n)» (Hüttermann 2006, 16) sprechen. Dabei wird etwa das Minarett als «Macht-Symbol» für die Durchsetzung der «Scharia» verstanden (Lienemann 2009, 132).
4. *Werte*: Dem Konflikt wird vielfach eine antithetische Gegenüberstellung von «einheimischen» schweizerischen bzw. europäischen und «fremden» islamischen Werten zugrunde gelegt (Pratt 2013, 199, 201). Dabei werden Werte meist statisch und essentialistisch verstanden. Sie werden nicht als universal und von verschiedenen Seiten anschlussfähig, sondern in einem exklusiven Sinn kulturell bestimmt. Auf diese Weise wird der Widerstand gegen den Moscheebau als «Verteidigung von Christentum und Abendland» (Leggewie 2009, 172)

inszeniert. Dem liegt eine Hierarchisierung von Kulturen zugrunde, welche von einer «Höherwertigkeit der Leitkultur vor anderen kulturellen Systemen» (Biermann 2014, 154) ausgeht.

5. *Identität*: Da es «um die Identität von sozialen Gruppen gehe» (Fürlinger 2013, 40), werden Moscheebaukonflikte oft als unteilbare Konflikte angesehen, deren Konfliktgegenstand nicht einem Kompromiss unterzogen werden kann. So kommt es mit einer Abgrenzung zwischen einem als homogen betrachteten Wir und den Anderen zu einer «Selbstverständigung der Gesellschaft» (Fürlinger 2013, 442), welcher gegenüber der Islam als fremd konstruiert wird. Dabei spielt wiederum ein angenommener Gegensatz zwischen dem Islam und Europa bzw. dem Westen eine zentrale Rolle (Allievi 2010, 47). Hinzu kommt auch eine emotionale Komponente, indem der «Beginn einer schleichenden Unterwanderung der Gesellschaft» (Baumann 2012, 365) unterstellt und damit ein Verlust der eigenen Identität befürchtet wird.

Damit wird schliesslich der Doppelcharakter von Moscheekonflikten erkennbar: Anhand des Blicks auf Musliminnen und Muslime wird eine gesellschaftliche Selbstverortung vorgenommen. Diese erfolgt aus einer Position der Macht heraus und unterstellt dem Gegenüber ein hohes Mass an kultureller Unterlegenheit und Differenz. In der Folge wird Anerkennung nur in einem bestimmten Mass gewährt oder ganz zu verweigern versucht. Somit sind die verschiedenen Konfliktdimensionen eng miteinander verflochten (Biermann 2014, 67). Hierin wird gleichzeitig deutlich, dass Moscheebaukonflikte auch «nicht-realistische Einsprengsel» (Coser 2009, 65) aufweisen, dass in ihnen also auch stellenweise ein Spannungs- oder Frustrationsabbau zum Tragen kommt, bzw. sie eine Sündenbock- oder Ventilfunktion übernehmen (siehe dazu Kapitel 2.2). Frustrationen können unter anderem der Furcht vor der Erosion etablierter symbolischer, kultureller oder ökonomischer Privilegien entspringen (Foroutan 2021, 70). Daran werden erneut die asymmetrischen Machtverhältnisse deutlich. Der Aspekt der Selbstbehauptung spielte etwa auch bei der Minarettinitiative eine zentrale Rolle, weil damit ein «Zeichen für die als bedroht wahrgenommene Unabhängigkeit und Souveränität der Schweiz» (Baumann 2012, 372) gesetzt werden konnte. Es wird also mittels des Moscheebaukonflikts ausgehandelt, welche Form die Gesellschaft und das Zusammenleben annehmen sollen.

Allen dargestellten Konfliktdimensionen ist gemeinsam, dass sie von einer völligen Gegensätzlichkeit ausgehen, womit die konkrete lokale

Situation überlagert wird. «Der essentialisierende Topos der Eigentlichkeit konstruiert eine primordiale Diversität zwischen zwei wesenhaften, in sich homogenen Entitäten [...]» (Hildebrand 2017, 324). Dies legitimiert wiederum den Widerstand gegen den Moscheebau (Steil/Palloks 2020, 60). Dabei kommt es zu einer Verschiebung, indem nicht mehr ethnisch-nationale Kategorien, sondern anhand von Islam religiös-kulturelle Differenzen in den Vordergrund treten (Baumann 2012, 369). Umgekehrt werden auch inklusive Gegenpositionen zu allen Konfliktdimensionen eingebracht, die stärker den Dialog, die Zugehörigkeit des Islams zu Europa und Chancen durch Kontakt und Vernetzung betonen (Schmitt 2015, 55–56; Stöckli 2020, 243).

Moscheebaukonflikte können sehr unterschiedlich verlaufen, je nachdem, wie das dargelegte Repertoire an Dimensionen und Themen mobilisiert wird. Es lässt sich aber auch zeigen, dass die materielle Form der Moschee und die lokale Ausgestaltung des Konflikts einen nicht zu unterschätzenden Einfluss haben (Verkaaik 2020). Dies deutet bereits an, wo Perspektiven für Konflikttransformationen zu finden sein können.

Konfliktdynamiken

Das hiermit in strukturierter Form dargestellte Repertoire an Dimensionen und Argumenten kann auf unterschiedliche Weise in Konflikten mobilisiert werden. So zeigen auch verschiedene Forschungen auf, dass sich die Konfliktdynamiken ganz unterschiedlich entwickeln und es in manchen Fällen zu drastischen Eskalationen kommt, wohingegen andere Fälle weitgehend konfliktfrei verlaufen (Schmitt 2013; Steil/Palloks 2020).

Martin Baumann und Andreas Tunger-Zanetti führen eine ganze Reihe an Faktoren an, die sich auf den lokalen Konflikt auswirken: Dazu gehören die Profile der Trägerinnen und Träger des Bauvorhabens, der Nachbarschaft und der politischen Gemeinde, der Charakter des Bauprojekts selbst, verfügbare Ressourcen, die Kommunikation zwischen den verschiedenen Beteiligten, Allianzen und Unterstützung durch wichtige Akteurinnen und Akteure sowie auch das «Image der bauwilligen Religion» und «aktuelle politische Entwicklungen» (Baumann/Tunger-Zanetti 2011, 168). Gerade die letzten beiden stärker den gesellschaftlichen Diskurs betreffenden Aspekte verdeutlichen, dass die lokalen Akteurinnen und Akteure den Konfliktverlauf nur in begrenztem Ausmass steuern und beeinflussen können. Ausserdem wird deutlich, wie komplex die Konstel-

lation solcher Faktoren sein kann, weshalb die beiden Autoren zusammenfassend festhalten: «Entscheidend sind die Summe der Ausprägung aller Faktoren sowie die zeitliche Abfolge ihres Wirksamwerdens.» (Baumann/Tunger-Zanetti 2011, 168) Thomas Schmitt (2013, 164) betont ebenfalls, dass «keine monokausale Erklärung für die differenten Eskalationsniveaus möglich (ist); vielmehr dürfte die Kombination der im Vergleich benannten Unterschiede in den stadt- und sozialräumlichen Ausgangsbedingungen, den Akteurskonstellationen und ihren Handlungsstrategien für die unterschiedliche Eskalation verantwortlich zeichnen.» Hinzu kommt die zeitliche Dimension, wie also die verschiedenen Beteiligten über mehrere Phasen hinweg miteinander interagieren und Lösungen oder Kompromisse aushandeln.

Einerseits kann es aufgrund der bereits genannten Faktoren zu einer eskalierenden Konfliktdynamik kommen. Dies kann entweder im Sinne eines Stichflammenkonflikts ein kurzzeitiges Aufflammen sein oder aber sich in länger anhaltenden eskalierenden Konflikten abspielen (Steil/Palloks 2020, 325–328). Dabei kommen Mechanismen wie eine Verschiebung hin zur persönlichen Diffamierung der Konfliktparteien zur Geltung, die bereits im Anschluss an Friedrich Glasl diskutiert wurden (siehe Kapitel 2.6). Ein zentraler Faktor ist hierbei auch die Reichweite des Konflikts. Es kommt zu einer Verschiebung von konkreten lokalen Aushandlungsprozessen hin zu gesellschaftlichen, medialen und politischen Debatten auf einer übergeordneten Ebene, die oftmals eine repräsentative Deutungshoheit beanspruchen. Ernst Füllinger (2013, 445) spricht angesichts der von ihm analysierten österreichischen Fallbeispiele von einer «Dynamik der Abgrenzung, Ausgrenzung und Schliessung gegenüber der muslimischen Minderheit, bei der die dominante nationale Mehrheit ihren Vorrang in der hierarchischen Beziehung, ihre Dominanz und zugleich die Unterordnung der Minderheit öffentlich ausdrückt und bestätigt.» Es kommt dann zu einer Verstärkung, die auch mit den publizistischen Ressourcen von Akteurinnen und Akteuren zusammenhängt: «Diese Ausweitungsdynamik konfrontierte die lokal verkapselte, insuläre Protestwelt mit den Generalisierungskompetenzen deutungsmächtiger Akteure.» (Steil/Palloks 2020, 124) Ein weiterer räumlicher Aspekt besteht darin, dass auch transnationale Beziehungen der Bauenden im Konflikt thematisiert werden (Leggewie 2009, 137). Auf diese Weise wird ein Bild eines von aussen und meist durch gefährliche Strömungen gesteuerten Islams erzeugt. Dies dient dazu, Misstrauen zu verstärken, aber auch Transparenz einzufordern. All die genannten Schritte einer Konflikteskalation führen

dazu, dass die Trägerinnen und Träger des Bauvorhabens zunehmend unter Rechtfertigungsdruck geraten und von politischer Seite verstärkt kontrollierende Massnahmen ins Auge gefasst werden. Auf der Seite der Gegnerinnen und Gegner kann es in manchen Fällen zu Grenzüberschreitungen und «Aktionen an der Schwelle zur Gewalt» (Steil/Palloks 2020, 53) kommen.

Andererseits kann es auch zu gegenläufigen deeskalierenden Entwicklungen kommen, die sich teils «antagonistische(n) Interventionen» (Steil/Palloks 2020, 43) verdanken. Dafür spielen lokale Interaktionen eine Rolle, die sich je nach lokaler Verwurzelung und Beziehungen der Projektträgerinnen und -träger anders ausgestalten. Als weitere für den Konfliktverlauf relevante Faktoren erweisen sich das Mass an Öffentlichkeitsarbeit und das mögliche gemeinsame Agieren mit anderen Institutionen wie Kirchen und Bildungseinrichtungen (Leggewie 2009, 132–133). Eine zentrale Rolle spielt hier auch eine Kommunikation über den Konflikt, die diesen weder verdrängt noch verschärft. Claus Leggewie (2009, 179) spricht in diesem Zusammenhang von einer «Entschärfung durch offene und transparente Kooperation [...] und unvoreingenommene Berichterstattung.»

Bisweilen besteht schliesslich die Erwartung, dass der interreligiöse Dialog eine deeskalierende Funktion übernehmen kann. Während dies in einigen Fällen gelingt, ist das in anderen Fällen nicht der Fall (Steil/Palloks 2020, 45, 319–321). Auch wenn der interreligiöse Dialog einerseits Vernetzungen und Beziehungen verstärken kann, besteht umgekehrt die Gefahr, dass er den Fokus allein auf religiöse Dimensionen des Konflikts lenkt und die weiteren Dimensionen nur unzureichend erfasst. So kann dadurch ein religiöser Fokus zementiert werden, auch wenn es in dem Konflikt mehr um die Gesellschaftsform als um die Religion geht. Schliesslich ist nicht gewährleistet, dass der interreligiöse Dialog über ein ausreichendes Mobilisierungs- und Integrationspotential verfügt. Dieser kann die politischen Aushandlungsprozesse also nicht ersetzen, sondern im Hinblick darauf allenfalls eine subsidiäre Funktion erfüllen, die nicht überschätzt werden sollte (Hüttermann 2018, 79; Lenzin 2015, 120).

Darüber hinaus können vor allem die beiden folgenden deeskalierenden Schritte und Massnahmen angeführt werden:

- a) *Formate der Konfliktaustragung und mitwirkende Akteurinnen und Akteure:* Anhand von sehr unterschiedlichen Konfliktverläufen lässt sich aufzeigen, dass die beteiligten Akteurinnen und Akteure über einen relativ grossen Gestaltungsspielraum verfügen, auch wenn dies nicht einen

bestimmten Konfliktausgang gewährleistet. So besteht die Möglichkeit «einer transparenten und partizipativen Konfliktmoderation durch einen Kreis engagierter Menschen» (Steil/Palloks 2020, 135). Eine wichtige Rolle spielen Runde Tische, die zum einen als «Sachverständigengremium» (Steil/Palloks 2020, 157) fungieren und zum anderen eine moderierende oder mediative Funktion übernehmen können (Tanner 2009). Die Kommunikation mit den Bauträgerinnen und -trägern erzeugt Sichtbarkeit, ermöglicht ein Kennenlernen und vermittelt Transparenz, die als Grundlagen für die weitere Konfliktaustragung fungieren können. Anstelle eines Entscheidungsprozesses hinter verschlossenen Türen werden hierbei eine grössere Zahl an Akteurinnen und Akteuren einbezogen. Eine wichtige Rolle spielen zudem neutrale Vermittlerfiguren, «die den inhaltlichen Dissens des ‚Glaubenskampfes‘ durch Formgebung zivilisieren» (Leggewie 2009, 124). Hierfür gibt es unterschiedliche Modelle, die von aussenstehenden Personen mit Mediationsfunktion bis hin zu starken lokalen Figuren mit persönlicher Autorität in der Funktion eines «Platzanweisers» reichen (Hüttermann 2018, 80).

- b) *Zugeständnisse der muslimischen Akteurinnen und Akteure:* Zugeständnisse können sich auf das Bauvorhaben beziehen und dessen Grösse oder Form begrenzen. Im Sinne einer Vorwegnahme von Kritik und Widerstand bemühen sich die muslimischen Akteurinnen und Akteure darum, sich baulich selbst einzuschränken und damit zufrieden zu geben. Eine schlichte und zurückhaltende Architektur, der sich kaum ein demonstrativer Charakter unterstellen lässt, kann in diesem Sinne zur Deeskalation beitragen (Leggewie 2009, 137). Eine weitere Möglichkeit ist eine Selbstverpflichtung der Moscheegemeinde zu zivilgesellschaftlichem Engagement, wodurch sie das «Mitgliedschaftskriterium aktiver Bürgerschaft» (Steil/Palloks 2020, 165) erfüllt. Dies kann in der Form eines politischen Kompromisses oder als rechtlicher Vertrag festgelegt werden (Steil/Palloks 2020, 176). Im Sinne eines Kompromisses dient der Verzicht auf ein geplantes Vorhaben oder einen Anspruch als Tauschobjekt, für das sich die muslimischen Akteurinnen und Akteure Anerkennung oder zumindest eine Aufgabe des Widerstands erhoffen können. Sie sind also gezwungen, einen zusätzlichen Glaubwürdigkeitsnachweis zu erbringen, um mit ihrem Anliegen anerkannt zu werden. An derartigen Schritten wird auch eine gewisse Einseitigkeit in der Konfliktbearbeitung sichtbar, da es die weniger mächtigen und damit schwächeren Konfliktparteien sind, welche hier ein Entgegenkommen

leisten (müssen). Dies kann als Ungerechtigkeit aufgefasst werden, liegt aber auch in einer typischen Hierarchisierung in Einwanderungs- und Minderheitenkontexten mitbegründet. Allerdings bleibt hier die Frage bestehen, ob der Kompromiss zur Gleichstellung beiträgt oder ob damit nicht ein bestehendes Machtgefälle festgeschrieben und verstetigt wird.

Konflikttransformation

An die verschiedenen Dynamiken anknüpfend stellt sich nun die Frage, inwiefern eine nachhaltige Transformation von Moscheebaukonflikten stattfinden kann. Dabei geht es nicht um einzelne Massnahmen im Rahmen der Konfliktdynamik, sondern wiederum um eine Gesamtsicht auf den Konflikt. Gerade in ihren identitären Dimensionen und aufgrund ihrer Komplexität sind Moscheebaukonflikte schwer zu bearbeiten und beizulegen. Von daher werden sie auch der Kategorie der unteilbaren Konflikte zugerechnet (Tanner 2009, 235). Dennoch werden die Bauprojekte am Ende meist realisiert (Steil/Palloks 2020, 304). Es wird also ein Arrangement für den konkreten lokalen Konflikt gefunden, der oftmals an die skizzierten deeskalierenden Schritte anknüpft. Die verschiedenen übergreifenden Konfliktdimensionen hinsichtlich Anerkennung, Macht, Werte und Identität sind damit nicht automatisch abschliessend bearbeitet. Es ist jedoch möglich, dass ein gehegter und geregelter Konflikt auch Auswirkungen auf diese Konfliktdimensionen zeitigt, was Ausdruck einer Konflikttransformation wäre. Umgekehrt kann der Konflikt in einem weiteren Sinne trotz des gefundenen Arrangements weitergehen und sich möglicherweise auf andere Gegenstände fokussieren.

Im Sinne einer Konflikttransformation lassen sich vor allem die beiden folgenden Möglichkeiten einbringen:

- a) *Von der Bedrohung zur offenen Moschee – Gegendiskurse und Umdeutungen:* Es wurde bereits deutlich, dass Bedrohungsszenarien in Moscheebaukonflikten eine zentrale Rolle spielen. Der Konflikt erweist sich aber auch als ein Ort, um sich mit diesen oft stereotypen Bildern auseinanderzusetzen und ihnen Alternativen entgegenzustellen. Es geht dabei konkret um Umdeutungen und Gegendiskurse angesichts einer Ambivalenz des Kollektivsymbols «Moschee». Dabei werden Gegendiskurse verstanden als «Diskurse, die etablierten Leitdiskursen die gesellschaftliche Beobachterposition streitig machen wollen» (Liebert 2002, 304). Während die Moschee einerseits als ein «Machtsymbol, das für

die angestrebte Islamisierung Europas stehe», wahrgenommen wird, kann sie im Sinne eines Gegendiskurses auch für «Transparenz von Seiten der Muslime» (Kawla 2013, 261) stehen. Damit kann ein Bauprojekt einen Beitrag dazu leisten, die die Moscheekonflikte prägenden Antagonismen zu überwinden (Göle 2015, 127). Ein vielzitiertes Beispiel dafür ist die 1995 eröffnete Yavuz-Sultan-Selim-Moschee in Mannheim. Dieser Moschee wurde ein Institut für Integration und interreligiösen Dialog angegliedert, welches eine Vermittlerrolle zur Gesellschaft wahrnimmt und das Projekt einer «offenen Moschee» verantwortet (Fürlinger 2013, 392). Auf diese Weise wird deutlich gemacht, dass der Moscheebau nicht nur einer bestimmten Gruppe dient, sondern für die Gesamtgesellschaft nützlich ist. Damit erfolgt der Versuch einer Umdeutung (Kessner 2004): «Moschee» wird programmatisch mit «Integration» und «Offenheit» verknüpft. Dies kann man im Konfliktverlauf verstehen als «Entwicklung geteilter Bedeutungen, wo zuvor unvereinbare Bedeutungen bestanden» (Mayer 2015, 201). Damit werden bestehende Leitdiskurse hinterfragt und entlarvt; mit dem der Moschee angegliederten Institut wird die Sprachfähigkeit gestärkt und gleichzeitig eine Diskursmacht aufgebaut, welche die Gegendiskurse in der Form von lokalen wie überregionalen Kommunikationen und Projekten umsetzen kann. Damit erfolgt kein Rückzug in einen geschützten privaten Raum, sondern die Moschee wird dezidiert in der öffentlichen Sphäre verortet und zu deren Akteurin gemacht. Das Mannheimer Beispiel resultiert aber nicht allein aus Schritten der muslimischen Konfliktbeteiligten, sondern verdankt sich einer Initiative der Politik und einem abgestimmten gemeinsamen Vorgehen. Auf diese Weise wird deutlich, dass Machtrelationen hier wiederum eine zentrale Rolle spielen und nicht jeder gleichermassen in der Lage ist, Gegendiskurse wirksam zu platzieren. Zudem zeigt sich, dass die politische Gestaltung letzten Endes entscheidend ist.

- b) *Der Moscheebaukonflikt als Medium der Integration und Inkorporation:* Moscheebaukonflikte können im Sinne eines funktionalen Konfliktverständnisses positiv gedeutet werden: So bezeichnet Claus Leggewie in diesem Zusammenhang den Konflikt als «eine Form (und nicht nur Medium) der Integration» (Leggewie 2009, 201). Integration geschieht geradezu durch Konflikte, «weil es keinen prästabilierten Konsens gibt» (Leggewie 2018, 310). Indem der Konflikt konstruktiv ausgetragen wird, kommen somit Formen der Kommunikation und Klärungs-

prozesse in Gang, welche einen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt leisten und für alle am Konflikt Beteiligten nützlich sind. Es kommt so zu einer «symbolische(n) Umverteilung, an der womöglich beide Seiten gewinnen» (Leggewie 2009, 122). Jörg Hüttermann konkretisiert diese Vorgänge weiter, indem er Moscheebaukonflikte als Inkorporationsrituale im Rahmen des Gastrechts versteht, welches das Verhältnis zwischen Gastgeberinnen und Gastgebern und Hinzukommenden regelt (Hüttermann 2018, 68, 113). Dabei fungiert der Konflikt «als prüfende Einbeziehung» (Hüttermann 2006, 81). Im Rahmen einer «Konfliktzeremonie» (Hüttermann 2018, 104) wird geprüft, inwiefern der Fremde gefährlich ist und wie er in die Gesellschaft einbezogen werden kann. Es entsteht auf diese Weise eine von Transparenz, Anerkennung und Vertrauen geprägte Beziehung, auch wenn diese asymmetrisch bleibt und in Spannung zum inklusiven und universalen allgemeinen Recht steht (Hüttermann 2006, 99; 2018, 113). Der Status der Konfliktpartei des Moscheevereins verändert sich, indem diese als Partei – aus der Sicht mancher als Gegner – auftritt und in den Konflikt einbezogen wird: «Aus randständigen muslimischen Fremden wurden auf lokaler Ebene zum ersten Mal sicht- und vernehmbare korporative Akteure der lokalen Öffentlichkeit.» (Hüttermann 2018, 113) Damit tritt Partizipation an die Stelle von Marginalisierung. Bei dieser Sicht auf Konflikte stellt sich allerdings die Frage, wo hier Grenzen zu ziehen sind. Einerseits geht es darum, widerstreitende Positionen ernst zu nehmen und nicht vorschnell aus dem Diskurs auszuschliessen. Aber ab welchem Anteil und welcher Form von populistischen Interventionen wird der Preis zu hoch? Können derartige Konfliktzeremonien nicht dennoch auch Gefühle der Ausgrenzung bei den Beteiligten auslösen? Während es auf der lokalen Ebene gelingen mag, Gegensätze zu integrieren, erweist sich diese Form der Konflikttransformation im Hinblick auf die weit anonymen und komplexeren gesamtgesellschaftlichen Debatten als eine besondere Herausforderung.

Während die Umdeutungen und Gegendiskurse direkt im Konfliktverlauf wirksam werden, bewegt sich der zweite Versuch einer Konflikttransformation in der Betonung des integrativen Charakters von Konflikten auf einer Metaebene. In beiden Fällen geht es um eine Auseinandersetzung mit dem Konflikt, der auch durch Umdeutungen und Gegendiskurse nicht ausgeblendet wird. Die Unterstellung einer völligen Gegensätzlichkeit zwischen den Anliegen der muslimischen Akteurinnen und Akteure

und der Mehrheitsgesellschaft sowie die Akkumulierung von Konfliktdimensionen machen eine rein konstruktive Austragung des Konflikts letztlich unmöglich. Daher bleibt es offen, ob es gelingen kann, dass der Moscheebau zu einem Medium und einer Form der Integration wird. Umdeutungen und Gegendiskurse können jedoch eine Grundlage dafür schaffen, dass verschiedene Aspekte des Konflikts wie etwa die gesellschaftliche Partizipation, transnationale Vernetzungen oder Aktivitäten der jeweiligen muslimischen Organisationen kritisch ausgetragen werden können.

In beiden Möglichkeiten der Konflikttransformation betrifft der Konflikt nicht nur oder in erster Linie die muslimischen Gemeinschaften, sondern den gesamtgesellschaftlichen Diskurs. Konflikttransformation wirkt daher in zwei Richtungen und leistet so auch einen Beitrag zur Transformation der politischen Kultur (Biermann 2014, 156) und zur Akzeptanz von gesellschaftlicher Diversität (Kuppinger 2014, 795). Hierfür ist eine «integrative Konfliktkultur» (Hüttermann 2006, 23) die Voraussetzung. Diese führt nur über die Akzeptanz von Differenzen, welche eine wechselseitige Anerkennung erst ermöglicht.

Fallbeispiel aus dem Kontext der Schweiz

Zur Illustration wird im Folgenden der Konflikt um die Moschee in Wil, einer Ostschweizer Kleinstadt, als Fallbeispiel behandelt. Bereits im Jahr 2006 gab es dort erste Pläne für einen Moscheebau mit Minarett. Gemeinsam mit den Bauvorhaben in Langenthal und Wangen bei Olten steht Wil am Anfang der Minarettinitiative, welche auf eidgenössischer Ebene im Jahr 2009 angenommen wurde. An allen diesen Orten riefen die Bauabsichten zunächst auf lokaler Ebene Widerstand hervor und mobilisierten Gruppen von Gegnerinnen und Gegnern (Tunger-Zanetti 2013, 288). Als klar wurde, dass sich die Bauvorhaben mit der bestehenden Gesetzeslage nicht verhindern liessen, bildete sich ein schweizweites Komitee, welches das Referendum zur Verhinderung des Baus von Minaretten in Gang brachte (Tunger-Zanetti 2013, 293–294). Das Minarettverbot wirkte sich auf das Bauprojekt in Wil aus, welches in modifizierter Version und ohne Minarett weiterverfolgt und schliesslich 2018 realisiert wurde. Im Folgenden steht die Frage im Vordergrund, welche Argumente und Positionen und welche Dynamiken der Eskalation sowie der Deeskalation den Wiler Moscheekonflikt prägten. Andreas Tunger-Zanetti sieht verschiedene Merkmale des Konflikts in Wil gegeben, welche sich auf seinen Verlauf

auswirken: Partnerschaften mit den Kirchen, eine aktive Mitgestaltung durch die Behörden und «Vorleistungen im freiwilligen Bereich, das Sich-Einbringen im Gemeinwesen» (Tunger-Zanetti 2015, 239). Es soll hier analysiert werden, inwiefern sich diese Aspekte in Positionierungen verschiedener Akteurinnen und Akteure widerspiegeln.

Die folgenden Analysen beziehen sich auf Berichte in Printmedien im Zeitraum vom Baugesuch für die Moschee (2011) bis zu ihrer Eröffnung (2018). Nach Januar 2018 verlagern sich die Debatten auf die Einbürgerung des Imams Bekim Alimi (Hänggli/Trucco 2022), die Moschee selbst ist kein Thema mehr. Für das Sample wurden die Medien Tages-Anzeiger, NZZ, Blick, 20 Minuten, 24 Heures, Le Temps, 20 Minutes, Sonntagsblick, NZZ am Sonntag, Sonntagszeitung und St. Galler Tagblatt verwendet. Anhand der Suchbegriffe «Moschee AND Wil» bzw. «mosquée AND Wil» resultierten für den entsprechenden Zeitraum 54 Treffer in der Datenbank swissdox. Diese Artikel wurden zunächst nach Positionen für bzw. gegen den Moscheebau sowie neutralen Positionen kodiert. Ausserdem wurde nach Eskalation und Deeskalation kodiert. Davon ausgehend wurden die verschiedenen Argumente und Dynamiken im Konfliktverlauf detaillierter in den Blick genommen und analysiert.

Positionen gegen den Moscheebau verwenden unterschiedliche Argumente: Ein erstes Argument sind Verkehrsprobleme und Ruhestörungen. Darüber hinaus wird auch Kritik an der Architektur geübt; so wird die Mondsichel auf der Kuppel ähnlich wie das Minarett als Machtsymbol aufgefasst. Eine zentrale Rolle in der Argumentation spielt sodann die Finanzierung der Moschee. Es wird unterstellt, dass die Moschee aus Saudi-Arabien, Ägypten oder der Türkei finanziert sei. So ist etwa von einem «weitverzweigte(n) Netz von undurchsichtigen Moscheen» (Gerny 2016) die Rede, woraus sich ein Bedarf an Kontrolle ableitet. Ausserdem wird ein Paradigmenwechsel beobachtet, der sowohl durch ein selbstbewusstes öffentliches Auftreten der Trägerinnen und Träger von Moscheen als auch von reichlichen finanziellen Ressourcen gekennzeichnet ist: «Moscheen agieren nicht mehr versteckt, sie treten selbstbewusster und repräsentativ auf. Die Financiers dahinter haben ihre Hemmungen verloren. Es ist viel Geld vorhanden.» (Brand 2017) Dadurch werden die Moscheen und ihre Trägerinnen und Träger als stark und einflussreich charakterisiert. Es erfolgt jedoch auch eine klare Zuschreibung gegenüber den Trägern und Trägerinnen des Projekts, die als «Migranten und Fremdarbeiter» charakterisiert werden. Diese «haben in der Regel kein Geld für Prachtbauten. Schwer zu glauben, dass die neuen Moscheen in

Volketswil, Netstal und Wil ohne ausländische Hilfe erbaut wurden.» (Meier 2016) Aufgrund eines zugeschriebenen sozio-ökonomischen Status wird vermutet, dass die Finanzierung auf ausländische Quellen angewiesen sei. Mit diesem Argument wird Misstrauen gegenüber Aussagen von Moscheeverantwortlichen geschürt, die die Eigenfinanzierung beteuern.

Zudem wird damit argumentiert, dass der Moscheebau Ausdruck eines radikalen Islams sei, was eine SVP-Parlamentarierin zu folgender Stellungnahme veranlasste: «Ich möchte ein Zeichen setzen gegen die zunehmende Einflussnahme des radikalen Islam.» (Bösch 2015) Worin dieser vermeintlich radikale Islam konkret besteht, wird nicht weiter belegt, es wird aber eine Dynamik hin zu mehr Einfluss desselben behauptet. Schliesslich wird im Moscheebau ein Verstärker einer Parallelgesellschaft gesehen, etwa in einem Grundsatzargument der bereits zitierten SVP-Parlamentarierin: «Ein islamischer Begegnungsort in Wil ist einem modernen Islam nicht würdig und signalisiert in meinen Augen: «Wir sind anders, und wir integrieren uns nach eigenen Regeln und Gesetzen.»» (Bösch 2015) Einerseits wird hier mit einem modernen Islam argumentiert, der in der letzten Konsequenz keines Gebäudes bedarf und ganz in seiner Umgebung aufgeht. Andererseits werden eine Markierung von Differenz und damit verbunden nicht nur eigene Gewohnheiten, sondern auch eigene Gesetze unterstellt, was einen Widerspruch zum Rechtsstaat nahelegt. Die Position eines SVP-Nationalrats zum Moscheebau, der ebenfalls eine gelingende Integration mittels der Moschee bestreitet, wird wie folgt wiedergegeben: «Seiner Ansicht nach wird diese nicht zur Integration der Muslime beitragen. Vielmehr befürchte er, dass sich dadurch eine Parallelwelt bilde und immer mehr Anwohner wegzögen» (Ammann 2017a). Es wird hier also angenommen, dass Teile der alteingesessenen Bevölkerung aufgrund des Moscheebaus wegziehen würden. Wenn die Moscheeverantwortlichen sonst Begegnung für sich reklamieren, wird hier das Gegenteil angenommen: Trennung und eine Eigenwelt der Moschee ohne Austausch und gemeinsame Basis. Schliesslich wird auch die Kommunikation des islamischen Vereins kritisiert, der etwa strategisch zunächst von einem Begegnungszentrum und erst seit der Baubewilligung von einer Moschee gesprochen habe (Suter 2017). Von daher sei es nicht gelungen, Vertrauen aufzubauen. Auf diese Weise finden sich in den gegnerischen Positionen sowohl eine Kritik am konkreten Verhalten des islamischen Vereins als auch weiterreichende Unterstellungen der Intransparenz, Fremdbestimmung und Radikalität. Daneben werden auch unterschiedliche kritische Fragen hinsichtlich Grösse der Moschee, Zugänglichkeit und in der

Moschee vermittelten Inhalten gestellt (Elsener 2012). Auch wenn die Fragestellenden beteuern, nicht grundsätzlich gegen die Moschee zu sein, können diese Fragen auch als Instrumente zur Verzögerung verstanden werden.

Dem stehen verschiedene Argumente der Bauträgerinnen und Bauträger wie unterschiedlicher Befürworterinnen und Befürworter des Projekts entgegen: Ein wichtiges Anliegen ist die Transparenz hinsichtlich der vielfach hinterfragten Finanzierung. Lokale Eigenfinanzierung und Freiwilligenarbeit durch Vereinsmitglieder haben den Moscheebau ermöglicht. Hinzu kommen Spenden von albanischen Gemeinden aus Deutschland, Dänemark, Norwegen und der Schweiz. Imam Alimi betont: «Wir erhalten keinen Rappen aus Saudi-Arabien, der Türkei oder Ägypten» (Haag 2017). Mit Transparenz hängt auch die Offenheit für Gäste zusammen, die, wie hervorgehoben wird, auf der Empore dem Gebet beiwohnen und auch unangemeldet in die Moschee kommen können (Ammann 2014). Gezielt werden hierbei Nicht-Musliminnen und -Muslime adressiert, die etwa auch zur Eröffnung der Moschee breit eingeladen wurden. Zudem wird der Gebrauch der deutschen Sprache insbesondere in den Predigten hervorgehoben (Ammann 2017a), was als Ausdruck einer Verwurzelung und Transparenz gegenüber der Mehrheitsgesellschaft verstanden werden kann. Diese Offenheit spiegelt sich auch im Islamverständnis wieder, welches von der Gemeinde vertreten wird. So heisst es in einem Artikel, der auf einen Westschweizer Fernsehbeitrag Bezug nimmt: «Die Gemeinschaft in Wil setze sich für einen offenen und mit der Schweiz kompatiblen Islam ein.» (Ammann 2017b) Damit wird verdeutlicht, dass es auch andere Islamverständnisse geben kann, es sich hier aber um eine Auslegung und Praxis handelt, die sich gut in den Schweizer Kontext einfügt. Dieser von der Wiler Moschee vertretene Islam ist durch seine Dialogbereitschaft gekennzeichnet und wird in einem anderen Beitrag als «fortschrittlicher Islam» charakterisiert (Amstutz 2017). Schliesslich wird die Moschee auch als Trägerin von Integrationsprojekten angesehen.

Der Moschee wird daran anknüpfend eine Funktion als «Brücke zwischen den Menschen, den Religionen und Kulturen, als Symbol für den interkulturellen Dialog» (Haag 2015) zugeschrieben. Die Kultursynthese bildet sich in der Moscheearchitektur ab mit westlich und orientalisches geprägten Elementen. Auch die Baustelle wird als Ausdruck kultureller Vielfalt präsentiert. So betont der Imam, dass ein katholischer Albaner dort freiwillig mitgeholfen habe (Ammann 2015b). Ein konkretes Symbol ist auch der gemeinsame Spatenstich für den Moscheebau – in den Augen

eines katholischen Pfarrers «ein Zeichen für das Miteinander der Religionen» (Haag 2015). Im metaphorischen Sinne hebt Imam Alimi hervor, wie gerade die Vielfalt die Moschee zum Leuchten bringt: «Denn je mehr verschiedene Leute zu uns in die Moschee in Wil kommen, ungeachtet ihrer Herkunft oder ihres Glaubens, desto heller wird diese leuchten.» (Amstutz 2017) Es reicht also nicht aus, dass Musliminnen und Muslime die Moschee besuchen, sondern es bedarf Andersgläubiger, um der Moschee zu einer vorbildhaften Ausstrahlung zu verhelfen. Ein weiterer Aspekt, welcher in der Architektur seinen Ausdruck findet, ist die Gleichberechtigung von Männern und Frauen: «Frauen sind gemäss dem Koran gleichberechtigt. Darauf hat der Imam Bekim Alimi stets Wert gelegt, und dieser Gedanke wurde in die Praxis umgesetzt.» (Riesen 2017) Vielfach wird auch hervorgehoben, dass die Moschee ein würdiger Ort zur Praxis des Islams sei.

Diesen positiven Funktionen wird von den Gegnerinnen und Gegnern oftmals das Bild von Radikalisierung entgegengehalten. Die Moscheeverantwortlichen grenzen sich jedoch klar gegenüber Radikalismus ab und sprechen im Gegensatz dazu von der Moschee als einem Ort, an dem «der Extremismus und Fanatismus nicht toleriert wird und keine Chance hat» (Haag 2015). Dialog wird dabei auch als Instrument der Prävention verstanden. In einem Leserbrief wird hervorgehoben, dass die Religionsausübung in der Moschee zur Beheimatung beiträgt und damit auch Radikalismus verhindert (Grämiger/Grämiger 2015).

Als Bezeichnung für das Gebäude wird vielfach der Begriff Begegnungszentrum verwendet, welcher die verschiedenen Eigenschaften und Funktionen der Moschee zum Ausdruck bringen soll. Damit verbunden wird die Zusicherung, dass das Gebäude jederzeit allen offen steht. Synonym dazu wird auch der Begriff «offene Moschee» gebraucht (Pressedienst 2017). Neben die Funktion als Ort des Gebets tritt die Begegnung in einem weiteren Sinn: «Das neue Begegnungszentrum werde ein Ort des gemeinsamen Gebets, aber auch ein Ort, an dem Menschen empfangen werden», wie es der Imam Alimi erläutert (Ammann 2015a). Gastfreundschaft und die Aufnahme Andersgläubiger erweisen sich so als Merkmale der Moschee. Somit ist von einem «islamische(n) Begegnungszentrum mit integrierter Gebetsstätte» (Elsener 2011b) die Rede. Damit ist es weitgehend gelungen, im Unterschied zu «Moschee» einen überwiegend positiv verstandenen Begriff zu verwenden.

Im Vordergrund der Argumentation stehen somit positiv konnotierte Begriffe wie Transparenz, Offenheit, Dialog und Integration. Auch die

überregionale Ausstrahlung wird hervorgehoben und es ist von einem «Vorzeigeprojekt» die Rede (Ammann 2017b), von einem «modèle d'intégration» (Monnat 2017) oder von einem «Modell einer offen gelebten Interkultur» (Elsener 2011a). Dies beinhaltet die Perspektive, dass sich andere davon inspirieren lassen und das Wiler Beispiel weit über die Stadt hinaus ausstrahlt.

Die Analyse zeigt, dass die beiden Positionen einander diametral entgegenstehen; neutrale Positionen finden sich demgegenüber quasi nicht, was Ausdruck von Polarisierung ist. Ein Teil der Argumente ist symmetrisch, wenn es etwa um die transparente Finanzierung oder Radikalismus geht. Hier scheint eine echte Verständigung kaum möglich. Zudem werden dieselben Ereignisse unterschiedlich interpretiert: Dass die Moschee als Ort für Sprachkurse zur Verfügung steht, wird einmal als fehlende Neutralität aufgefasst und einmal als Ausdruck von Integrationsbereitschaft.

Über Jahre hinweg wurde der Wiler Moscheekonflikt ausgetragen. Während die Gegner und Gegnerinnen durch Einsprachen gegen den Bau den Prozess zu verzögern und zu eskalieren versuchten, waren die Moscheeverantwortlichen stets um eine Deeskalation bemüht, indem sie Einladungen aussprachen, Kompromissangebote unterbreiteten und Empathie gegenüber Kritikerinnen und Kritikern zeigten. Dazu gehörte auch der Ausdruck von Dankbarkeit im Sinne eines Austauschs von Gabe und Gegengabe. So hebt der Imam hervor: «Mit der Bewilligung haben wir etwas bekommen, das uns viel bedeutet. Dieses Vertrauen wollen wir zurückgeben.» (Rudnicki 2015). In seiner ersten Predigt in der neuen Moschee dankt er den Verantwortlichen der Stadt Wil. Ein kirchlicher Verantwortlicher hebt hervor, «dass die Ängste der Bevölkerung am ehesten abgebaut werden, wenn wir Moscheen zulassen und in diesen Moscheen Begegnungen stattfinden.» (Ammann 2015c) In diesem Sinne haben unterschiedliche Begegnungen eine konstruktive Dynamik hervorgebracht. Begegnung hat so zur Transformation beigetragen, auch wenn dies von den Gegnerinnen und Gegnern immer wieder in Zweifel gezogen wurde. Hier zeigte sich aber weitgehend eine prinzipielle Gegnerschaft, die sich nicht auf Argumente einlässt und statische Zuschreibungen vornimmt, wohingegen die Befürwortenden und Projektträgerinnen und -träger kontinuierlich an einer dynamischen Entwicklung arbeiteten. Hinzu kommt ein umsichtiges, geduldiges und kompromissbereites Vorgehen des islamischen Vereins und insbesondere des Imams, das letztlich Vertrauensgrund-

lagen für den Moscheebau geschaffen hat. Dieses Vorgehen vermeidet jegliche Konfliktverstärkung und setzt eher auf einen Rückzug. Dies erweist sich anscheinend als einzige Möglichkeit angesichts der bestehenden Machtverhältnisse. Dabei kommt es nicht zu einer kritischen Adressierung der gegnerischen Positionen und ihres gesellschaftlichen Kontexts.

Auch wenn damit bestehende Machtverhältnisse reproduziert werden, kommt es zu einer Transformation: Der Moscheeverein gewinnt öffentliche Sichtbarkeit und findet in der Debatte zahlreiche Verbündete, so dass das ursprüngliche Minderheitenanliegen letztlich mehrheitsfähig wird. In der Debatte werden zahlreiche Konfliktthemen verhandelt. Dies ermöglicht es, dass diffuse Ängste und Vorbehalte aus der Bevölkerung artikuliert werden können. Auch wenn sich die muslimische Seite in einem Verteidigungsmodus befindet, gelingt es auf diese Weise, neue Narrative dauerhaft im öffentlichen Diskurs zu verankern. Dazu gehören Selbstbestimmung, Transparenz und ein auf den Schweizer Kontext bezogenes Islamverständnis. Damit ist es auch gelungen, angstbesetzte und abgrenzungsorientierte Bilder und Wahrnehmungen einer Moschee zu überwinden und trotz aller Widerstände den programmatischen Begriff Begegnungszentrum zu etablieren. Auch wenn der Aktionsmodus der beteiligten muslimischen Stimmen weitgehend reaktiv war, konnte mit langem Atem auf diese behutsame Weise doch erfolgreich eine Art Agenda-Setting betrieben werden.

3.3 Kopftuch: Stellvertreterdebatte, Gegenstrategien, Rückzug

Für die Wahrnehmung des Islams im Allgemeinen sowie muslimischer Frauen im Besonderen spielt im europäischen Kontext das Kopftuch eine zentrale Rolle. Es prägt visuelle Wahrnehmungen, aber auch unterschiedliche Debatten, welche sich oftmals an der Rolle von Frauen festmachen. Das Kopftuch gilt als «eines der auffälligsten Merkmale religiöser Positionierung muslimischer Frauen» (Amir-Moazami 2007, 27), was es auch zu einem prominenten Konfliktgegenstand mit hoher Komplexität macht. Bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das Kopftuch Objekt kontroverser Auseinandersetzungen in unterschiedlichen muslimisch geprägten Ländern. Allerdings war es zunächst eine allgemeine Kleidungspraxis von Frauen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit, die im Rahmen von Modernisierungsbewegungen infrage gestellt wurde (Ahmed 2011, 36–37). So wurden etwa in der Türkei im Rahmen der Modernisierungen Atatürks traditionelle Kleidungsformen, darunter das Kopftuch, in

öffentlichen Einrichtungen verboten. Es wurde aber ab den 1970er Jahren wieder Gegenstand von Konflikten. Seit Ende der 1960er Jahre kam es in verschiedenen Ländern (etwa in Ägypten) zu einer Bewegung der «Neuverschleierung» (Adelt 2014, 22). Durch einen komplexen Prozess der Fremd- und Selbstzuschreibung wurde das Kopftuch zu einem «symbol of resistance» (Ahmed 1992, 235). Im Iran wurde das Kopftuch unter dem Schah-Regime ebenfalls verboten, dann aber nach der Islamischen Revolution 1979 zwingend für alle Frauen vorgeschrieben (al-Hassan Diaw 2021, 316–318). Hier gilt es inzwischen für viele als Symbol der Unterdrückung durch das iranische Regime. Diese Zusammenhänge fließen auch in die Wahrnehmungen unterschiedlicher Akteurinnen und Akteure sowie in die öffentlichen Debatten im europäischen Kontext ein. In verschiedenen europäischen Einwanderungsländern wurde das Kopftuch ebenfalls zum Streitfall. Dies geschah und geschieht vor allem im Kontext unterschiedlicher öffentlicher Arenen wie Schulen und anderen Bildungseinrichtungen, Arbeitswelt oder Gerichten (Hadj-Abdou/Gresch/Rosenberger/Sauer 2012, 204). Es geht dabei also um eine Schnittstelle zwischen privater Praxis und öffentlicher Sphäre.

Wenn hier von Kopftuch (*ḥiğāb*) gesprochen wird, ist damit eine Bedeckung des Haars, der Ohren, des Halses und teilweise auch der Schultern gemeint, die wiederum unterschiedliche Formen und Gestalten annehmen kann. Das Kollektivsymbol Kopftuch ist dadurch gekennzeichnet, dass es bei Frauen Sichtbarkeit als Musliminnen erzeugt, welche bei Männern nicht in dieser Weise gegeben ist (Lindemann 2021, 8). Kopfbedeckungen für Männer wie Turban oder Gebetskappe (*sarik, takke*) werden im europäischen Kontext von Muslimen allenfalls während des Gebets getragen, werden nicht als verpflichtend angesehen und spielen in öffentlichen Diskussionen im Unterschied zum Kopftuch keine Rolle. Somit fließen Genderdimensionen in die Debatte ein und tragen zu deren Komplexität bei. Das Kopftuch unterscheidet sich von der Vollverschleierung (*niqāb, burqa*), welche zusätzlich das Gesicht bis auf einen Sehschlitz bedeckt. Auch wenn in Diskussionen manchmal beide Formen miteinander vermischt werden, handelt es sich bei der Vollverschleierung auf optischer, symbolischer und religiöser Ebene um einen Sonderfall, der in Europa zudem nur sehr wenige Personen betrifft (Tunger-Zanetti/Niggli/Petrino/Marchon/Wurmet 2021). Überdies wird die Vollverschleierung von salafistischen Strömungen propagiert (al-Hassan Diaw 2021, 331), die hier nicht weiter in den Blick genommen werden. Hier liegt der Fokus auf dem Kopftuch in einem weiteren Sinn.

Konfliktgegenstand und Akteurskonstellationen

Es geht beim Kopftuchkonflikt nicht nur um das Kleidungsstück und die damit verknüpften symbolischen Dimensionen, sondern auch um Normen in Bezug auf Geschlechterbeziehungen, welche mit dem Kopftuch verbunden sein können: Geschlechtertrennung ausserhalb des familiären Raumes, die Vorschrift, das Auftreten von Frauen im öffentlichen Raum nur unter männlicher Begleitung zuzulassen, sowie einen «Rückzug von Frauen in die Frauenräume» (Monjezi Brown 2009, 438). Eine aktuelle repräsentative Studie aus Deutschland zeigt auf, dass rund 89 % der Befragten angeben, das Kopftuch aus religiösen Gründen zu tragen; weitere häufig genannte Gründe sind Vermittlung von Sicherheit (38 %), Tradition (32 %) und Erkennbarkeit als Muslimin in der Öffentlichkeit (29 %). Erwartungen des Bekanntenkreises (5 %), der Familie oder des Partners (4 %) spielen demgegenüber eine relativ geringe Rolle (Pfündel/Stichs/Tanis 2021, 121). Auch wenn die Studie auf Face-to-face-Interviews beruht, müsste hier die Frage der sozialen Erwünschtheit reflektiert werden, da Befragte sicher nicht so leicht geneigt sein werden, einen Druck von anderen als Motiv dafür, das Kopftuch zu tragen, einzugestehen. Die Studie belegt jedoch, dass ein gutes Drittel der Befragten immer oder regelmässig ein Kopftuch tragen, wobei auch bei denjenigen, die sich als «stark gläubig» betrachten, ein knappes Drittel nie ein Kopftuch trägt (Pfündel u. a. 2021, 120). All dies legt nahe, dass der Kopftuchkonflikt auch eine innermuslimische Ebene aufweist (Amir-Moazami 2007, 195). So geraten etwa auch Vertreterinnen und Vertreter unterschiedlicher normativer Positionen in eine Auseinandersetzung zu den genannten Aspekten. Dieser innermuslimische Konflikt weist aber noch weitere Dimensionen auf. So geht es teilweise auch anhand von Kritik an religiösen Bräuchen oder von deren Wiederbelebung um einen Konflikt zwischen den Generationen (Salvatore/Amir-Moazami 2002, 319–323).

Die gesellschaftlich wirksamste Ebene des Konflikts ist aber nicht die innermuslimische, sondern die Auseinandersetzung mit dem Kopftuch im öffentlichen Raum. Zunächst gibt es auch hier wie beim Moscheebau konkrete Konfliktfälle, die sich auf Einzelpersonen in bestimmten institutionellen Kontexten der bereits genannten Arenen beziehen. Dann stehen zunächst einzelne Frauen und die jeweiligen öffentlichen Institutionen oder auch private Unternehmen als Akteurinnen und Akteure einander gegenüber. Entscheidend ist hierbei auch, wer betroffen ist. Dabei haben unterschiedliche Rollen eine Bedeutung: Ob es sich um Schülerinnen oder um Lehrerinnen handelt, hat Auswirkungen darauf, wie im Kontext der

Schule das Verhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit gewichtet wird (Wytttenbach 2009, 108–115). So wird in der Schweiz im Unterschied etwa zu Frankreich das Kopftuch bei Schülerinnen zugelassen, es wurde aber einer Lehrerin in Genf untersagt, da das Kopftuch in diesem Fall dem Laizitätsverständnis des Staates (also des Kantons Genf) zuwiderlaufen würde (Pahud de Mortanges/Süess 2020, 104–105).

Vielfach werden diese Konflikte durch eine Einigung der Beteiligten innerhalb einer Institution geregelt, ohne dass sie grössere Debatten nach sich ziehen. In manchen Fällen kommt es aber zu einer Ausweitung, Medialisierung und Politisierung mit breiteren Auswirkungen auf das ganze Feld. Der Konflikt erreicht dann eine breitere diskursive Ebene und weitere Akteurinnen und Akteure schalten sich ein: politische Parteien, Journalistinnen und Journalisten, muslimische Organisationen sowie für Geschlechtergerechtigkeit und Frauenrechte einstehende Bewegungen. Damit gewinnt der Konflikt eine grosse Reichweite. Es handelt sich allerdings nicht um einen Konflikt zwischen Musliminnen und Muslimen auf der einen Seite und Nichtmusliminnen und Nichtmuslimen auf der anderen, da die unterschiedlichen Positionen jeweils innerhalb dieser konstruierten Gruppen vertreten sind (O'Brien 2016, 141–142). So gibt es muslimische wie nichtmuslimische Akteurinnen und Akteure, die für Geschlechtergerechtigkeit eintreten. Manche Akteurinnen und Akteure werden durch den Konflikt auch erst mobilisiert. Das betrifft einerseits muslimische Gruppen, die sich auf diese Weise vermehrt formieren und artikulieren (Spielhaus 2009, 418–420). Aber auch im Hinblick auf feministische Stimmen entfaltet der Konflikt ein Mobilisierungspotenzial: «So konnten sich einige feministische Gruppen und Akteurinnen, die zuvor verpönt waren, durch die gegenwärtige Islamdebatte größeres Gehör und vermehrt Anerkennung verschaffen.» (Kaya 2012, 123) Hieran zeigt sich bereits die starke Dynamik von Kopftuchkonflikten.

Auch wenn sich der Konflikt zunächst auf konkrete Einzelfälle bezieht, dienen das Kopftuch und auch seine Trägerinnen als Symbol (Hadj-Abdou 2012, 49). Dieses ist vieldeutig und kann daher mit unterschiedlichen Bedeutungen belegt werden. Die Vieldeutigkeit hängt auch damit zusammen, dass das Kopftuch ein intersektionales Symbol darstellt, da es mit Frausein, Muslimischsein und bestimmten kulturellen Praktiken zu tun hat. Peter Kühn (2008, 40–65) führt auf der Basis empirischer Analysen zunächst unterschiedliche Symboldimensionen an, die dem Kopftuch von aussen zugeschrieben werden, darunter Ausgrenzung, Patriarchat, Rückschritt, Fremdheit, Totalitarismus und Gewalt. Damit

wird den Trägerinnen des Kopftuchs auch unterstellt, dass sie in patriarchalen Geschlechterbeziehungen leben, dass sie ein rückschrittliches Frauenbild verkörpern usw. Damit ist das Stereotyp verbunden, dass es sich um unterdrückte Frauen ohne Gesicht und Stimme handelt entsprechend einem Bild als «exotic and mysterious, yet weak and defenseless» (Kadayifci-Orellana/Sharify-Funk 2010, 181). Dem stehen von Musliminnen selbst zugeschriebene Symboldimensionen wie Religiosität, Frömmigkeit und Gottesnähe gegenüber (Isis-Arnautovic 2015). Das Kopftuch wird von Musliminnen auch als «Teil der religiösen Glaubenspraxis» (Elibol 2009, 182) angesehen und gerade nicht als Symbol. Es bringt ihre Spiritualität und «persönliche Beziehung zu Gott» (Amir-Moazami 2007, 173) zum Ausdruck. Dabei findet oftmals eine stark subjektive Aneignung islamischer Normen und Praktiken statt (Klinkhammer 2000, 265). Schliesslich wird das Kopftuch jedoch von manchen Trägerinnen schlicht als Kleidungsstück ohne tieferen Symbolgehalt verstanden (al-Hassan Diaw 2021, 331). Im Konflikt findet eine Auseinandersetzung über die verschiedenen Deutungen des Kopftuchs statt. Dabei wird das Kopftuch weitgehend von der Praxis und Performanz der Trägerinnen abgelöst. Das hat zur Folge, dass vielfach Zuschreibungen von Bedeutungen stattfinden, die sich überhaupt nicht mit den Selbstsichten der Trägerinnen decken. Für die Trägerinnen ist das Kopftuch auch kein isoliertes Symbol, sondern ein Teil ihrer Lebensweise und damit ihrer Selbst (Peter 2021, 33).

Hinzu kommt, dass verschiedene andere Themen in den Kopftuchkonflikt hineingezogen werden, was die betroffenen Konfliktgegenstände komplex macht. Diese Komplexifizierung bringen verschiedene Autorinnen und Autoren mit unterschiedlichen Konzepten zum Ausdruck: So lässt sich das Kopftuch als «Projektionsfläche» (Scherr/Janz/Müller 2015) für unterschiedliche Themen betrachten. Von daher kann man Kopftuchkonflikte auch als «Stellvertreterdebatte» (Kaya 2012, 118) bezeichnen. Peter Kühn (2008, 29–31) versteht darunter eine Debatte, «in der unterschiedliche Aspekte und Probleme unserer Gesellschaft angesprochen werden» (Kühn 2008, 29), darunter politische, genderbezogene und religiöse Fragen. Auf diese Weise entsteht etwa «a microcosm of the debate on pluralism and multiculturalism» (McGoldrick 2006, 33), was sich erschwerend auf die Möglichkeiten der Konfliktbearbeitung auswirkt. Es sind vor allem die folgenden grundsätzlichen Themenfelder, welche anhand von Kopftuchkonflikten verhandelt werden:

1. *Säkularität und Pluralität*: Die Sichtbarkeit des Kopftuchs markiert eine Gegenbewegung zur Verinnerlichung von Religion in der Moderne. Sie ist zudem Ausdruck einer Pluralität an Praktiken und Lebensformen. Es geht daher zunächst um die Grundsatzfrage, wie sehr Religion in der öffentlichen Sphäre sichtbar sein darf und ob es zur Sicherstellung der Säkularität des Staates – in den Fällen, in welcher dieser als säkular verstanden wird – Grenzziehungen gegenüber religiösen Symbolen bedarf. Hier ist etwa an Vertreterinnen und Vertreter des Staates in Bildungseinrichtungen, in der Justiz oder Verwaltung zu denken, die in manchen Ländern Einschränkungen unterworfen sind.
2. *Gender und Multikulturalität*: Ein weiteres Spannungsfeld bildet das Verhältnis von Multikulturalismus und Gleichberechtigung der Geschlechter (Hadj-Abdou 2012, 52–53). Dabei lässt sich fragen, wie weit genderspezifische Praktiken und Normen aufgrund kultureller und religiöser Traditionen zulässig sein sollen und ab wo eine Geschlechterpolitik Interventionen erforderlich macht. Hierbei geht es auch um die notwendige Aushandlung von Grenzen anhand der Menschenrechte als kritischer kulturübergreifender Massstab (Bielefeldt 2007, 67–69).
3. *Migration und Integration*: Der Kopftuchkonflikt wird mit Migration und Integration in Verbindung gebracht. Im Hintergrund steht hier die Frage, welche Schritte gelungene Integration zum Ausdruck bringen bzw. ihr entgegenstehen. Hierfür werden das Kopftuch bzw. das Ablegen des Kopftuchs als Sinnbild gebraucht. Durch die Zuschreibung einer «patriarchalen Unterdrückung» (Kaya 2012, 129) anhand des Kopftuchs wird teilweise eine restriktive Einwanderungspolitik legitimiert (Hadj-Abdou 2012). Im Hintergrund geht es wiederum um das Verhältnis von Diversität und gesellschaftlichem Zusammenhalt.

Die bereits angeführten Symboldimensionen bewirken hier eine starke Konflikthaftigkeit, indem das Kopftuch etwa mit Patriarchat, Fremdheit und Gewalt verbunden wird. An den drei skizzierten Themen wird ersichtlich, dass hier verschiedene politische Konfliktfelder mit einbezogen werden. Auf diese Weise wird das Kopftuch zu einem «politischen Symbol» (Amir-Moazami 2007, 261), welches zur gesellschaftlichen Identitätsfindung mittels Abgrenzung dient. Dies macht den Kopftuchkonflikt zu einer hochgradig aufgeladenen Auseinandersetzung, da anhand von Einzelfällen gleich auch Grundsatzfragen von Staat und Gesellschaft mitverhandelt werden. Ausgehend vom Deutungskonflikt über das Symbol Kopftuch

und eng damit verflochten geht es sodann um einen Regelungskonflikt: Wo sollen in den genannten Spannungsfeldern Grenzen gezogen werden? Soll das Kopftuch problemlos zugelassen werden oder bedarf es einer Einschränkung? Da hierbei das Symbol Kopftuch im Zentrum steht, kann man dies auch als «symbolische Politik» (Hadj-Abdou 2012, 49) bezeichnen. Gleichzeitig kann ein Kopftuchkonflikt wiederum als partiell «unechter» Konflikt verstanden werden, «sofern er in erster Linie die Erwiderung auf Frustrationen bedeutet, in denen das Objekt dafür geeignet erscheint, Aggressionen an ihm auszulassen» (Coser 2009, 58; siehe auch Kapitel 2.2). Hierbei spielen insbesondere asymmetrische Machtverhältnisse eine Rolle, weil diese es erleichtern, einen Konflikt als Spannungsabbau bzw. als Ventil zu nutzen (Coser 2009, 51–53).

Konfliktdynamiken

Kopftuchkonflikte sind besonders durch ihre Eskalationsdynamik gekennzeichnet. Es wurde bereits deutlich, dass Kopftuchkonflikte hochgradig komplex und aufgeladen sind. Postkoloniale Deutungen heben Machtausübung, Dominanz sowie die Definition von Eigen- und Fremdgruppe verbunden mit der «Produktion einer Angst vor dem Islam» (Kaya 2012, 119) hervor. Das Kopftuch wird «zu etwas grundsätzlich Anderem» (Amir-Moazami 2007, 260) gemacht.

In diesem Sinn verbindet das Symbol Kopftuch vielfach «den Islam» mit der Markierung einer Differenz: Es steht als Symbol für die «religious difference of Islam» (Sauer 2009, 76) und damit für «einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Islam und westlichen Gesellschaften» (Allenbach/Müller 2017, 288). «Muslimin» wird verknüpft mit Kopftuch ebenfalls zu einer «Differenzkategorie» (Gasser 2020, 21). Damit wird eine homogene Gruppe erzeugt und deren Merkmale werden jeder einzelnen Person zugeschrieben. Das Kopftuch wird zum Symbol für den Islam schlechthin (Plüss 2013, 224). Auf diese Weise kommt es zu einer Vereindeutigung und Generalisierung des Konflikts, was eine konstruktive und differenzierte Bearbeitung massgeblich erschwert. Damit entfernt sich der Konflikt auch von den ursprünglich betroffenen Akteurinnen und Akteuren, die nur selten als alternative Stimmen zu Wort kommen (Ettinger 2018, 21–22).

Dies hat schliesslich eine prinzipielle Polarisierung zur Folge. «Dem Islam» werden ein rückständiges Frauenbild und mangelnde Geschlechtergerechtigkeit zugeschrieben. Frauen werden dabei weitgehend als Opfer

ohne eigene Handlungsfähigkeit wahrgenommen. Dies führt zu einem «exkludierenden und rassialisierten Verständnis von Geschlechtergleichheit, welches ein Bild von muslimischen Gruppen als die «Anderen» zeichnet» (Hadj-Abdou u. a. 2012, 208). Wie ein in einer Studie zitierter Experte bemerkt, kommt es zu einer klaren Negativkonnotation: «But the only negative point in this system are not Muslims; it is the Muslim woman.» (Lindemann 2021, 7) Dabei geht es um Abgrenzung und das Aufzeigen einer kompletten Unvereinbarkeit, wobei Herausforderungen nicht als gemeinsam erkannt, sondern allein der anderen Seite zugeschrieben werden. So werden Genderfragen herangezogen, um muslimische Frauen als diese Anderen zu markieren (Sauer 2009, 89). Es kommt zu einer einseitigen Islamdarstellung im Sinne einer «categorical representation of Islam as an unchanging, tradition-bound religious culture» (Wallach Scott 2007, 149). Manche Autorinnen sprechen sogar von einer «hijabophobia» (Joosub/Ebrahim 2020; Hadj-Abdou u. a. 2012), um damit die stereotype Fokussierung auf dieses Symbol zum Ausdruck zu bringen. Angesichts der Unvereinbarkeit der so konstruierten Positionen erscheint der Konflikt als unlösbar.

Diese Eskalation wird weiter verstärkt durch rechtspopulistische Deutungen, wenn das Kopftuch etwa in Frankreich als «invasion» (Betz/Meret 2009, 324) oder im dänischen Parlament als «a symbol of the Islamic uprising» (Betz/Meret 2009, 325) bezeichnet wird oder wenn «aggressive interpretations of Islam» (Betz/Meret 2009, 325) als Angriff gegen westliche Werte angesehen werden. Auch im Rahmen feministischer Kritik wurde das Kopftuch als «bloody symbol of theocrats» (Sauer 2009, 87) bezeichnet. All diese Deutungen spielen auf Gewalt und Eroberung an. Damit werden existenzielle Ängste mobilisiert, die einer Versachlichung des Konflikts entgegenstehen.

Die angeführten Zuschreibungen und Eskalationsdynamiken wirken sich wiederum auf muslimische Deutungen aus. Der Konflikt gewinnt so eine stark identitäre Dimension, da er als «Kampf um Anerkennung als muslimische Bürgerin» (Salvatore/Amir-Moazami 2002, 320) gedeutet wird, verbunden mit dem Wunsch, ein Differenzmerkmal sichtbar zu machen. Als Reaktion auf die Debatte wird das Kopftuch zu einem «Zeichen des Widerstandes gegen stereotype Fremdzuschreibungen» (Strahm 2007, 13). Je mehr das Kopftuch als Alterität, Differenz und Gefahr dargestellt wird, desto mehr eignet es sich für Opposition und Protest.

Eine weitere wichtige Rolle für die Konfliktodynamik spielt der staatlich-rechtliche Rahmen. Man kann grundsätzlich zwischen erlaubenden,

prohibitiven sowie nicht-regulativen Kopftuchregimen unterscheiden, abhängig von der jeweils historisch gewachsenen Beziehung zwischen Staat und Religion (Hadj-Abdou u. a. 2012, 204, 212). Teilweise wird die Schweiz in das «nicht restriktive» Kopftuchregime eingeordnet (Rostock/Berghahn 2009, 12). Allerdings trifft dies so nicht auf alle Kantone zu. So vertritt insbesondere das Laizitätsgesetz in Genf von 2019 eine stark einschränkende Position, welche als «preventive *laïcité*» (Barras 2021, 294) gekennzeichnet werden kann. Während laizistische Systeme Religion in der öffentlichen Sphäre stark einschränken, eröffnen religionsoffene Staaten und solche mit Nähe zum Multikulturalismus hier einen grösseren Entfaltungsraum (Berghahn 2008). So ist das Kopftuch etwa aus britischer Sicht kaum ein Thema, während es in Frankreich einen zentralen Konfliktgegenstand darstellt. Dort hat sich die staatliche Position verhärtet bis hin zu einer vereindeutigenden Betrachtung des Kopftuchs als Gefahr, was durch rechtspopulistische Positionen und Deutungsmuster aus der kolonialen Vergangenheit noch verstärkt wird (Wallach Scott 2007, 21). So vertritt Cécile Laborde (2008, 254) die These, dass ein falsch verstandener Republikanismus eine systembedingte Eskalation bewirkt und ein Verbot religiöser Symbole nicht zur Emanzipation der Frau beiträgt. Auch Saba Mahmood kritisiert den Säkularismus als oftmals inkonsequent, da er nicht «neutral» sei, sondern aus bestimmten kulturellen Vorverständnissen heraus Werte (Mahmood 2017, 206), was man kritisch als «majoritären Kommunitarismus» (Fraser 2003, 61) bezeichnen kann.

Eine Deeskalation lässt sich hingegen dadurch erreichen, dass die Perspektive stärker auf Selbstbestimmung und Toleranz gerichtet wird. Allerdings bleibt hier die umstrittene Frage, wo Grenzen der Toleranz in der Abwägung von Selbstbestimmung und Schutz zu ziehen sind (Bielefeldt 2003, 69). Eine weitere Möglichkeit der Deeskalation bietet der Fokus auf konkreten Einzelfalllösungen (Berghahn 2008, 448) im Unterschied zu generellen gesetzlichen Regelungen, welche auch ein allgemeineres und grundsätzlicheres Niveau der damit verbundenen Debatten nach sich ziehen. Gerade solche Einzelfalllösungen können Kompromisse ermöglichen, welche auf einer allgemeinen Ebene schwerer zu finden sind. Kommt es somit zu einer Verfestigung des Bildes muslimischer Frauen oder wird eine kritische Selbstreflexion auf Seiten der Gesellschaft und Wahrnehmung ihrer eigenen Traditionsgebundenheit möglich (Salvatore/Amir-Moazami 2002, 326)? Dies soll unter dem Fokus Konflikttransformation weiter vertieft werden.

Konflikttransformation

Wege einer Konflikttransformation lassen sich vor allem in der Partizipation muslimischer Frauen, in ihren Gegenstrategien sowie in einer kritischen Rückspiegelung auf die Gesellschaft erkennen:

- a) *Partizipation muslimischer Frauen:* Kopftuchdebatten werden oftmals ohne Mitwirkung betroffener Frauen geführt, weshalb sie auch als «Kopftuchmonologe» (Attia 2018) bezeichnet werden. Eine neuere Studie zum Abstimmungskampf um das Verhüllungsverbot zeigt auf, dass muslimische Stimmen als betroffene Minderheit im medialen Diskurs wenig und auf Twitter sogar noch weniger vertreten sind (Udris/Marschlich/Vogler 2021, 12). Im Diskurs werden muslimische Frauen «zu Objekten der Deutungshoheit» (Monjezi Brown 2009, 459), die ihre eigene Position vielfach nicht einbringen können. Das Kopftuch wird zum «Spielball unterschiedlicher patriarchaler Wünsche» (Elibol 2009, 185) einerseits im innermuslimischen und andererseits im gesamtgesellschaftlichen Diskurs, sodass Frauen von unterschiedlicher Seite mit stark normativ aufgeladenen Erwartungen konfrontiert werden. Am Beispiel der Moscheebaukonflikte wurde jedoch bereits deutlich, dass Konflikte auch neue Gelegenheiten zur Partizipation bieten. Im Hinblick auf Kopftuchkonflikte lässt sich hier eine zweifache Veränderung der Diskurskonstellation beobachten: Zunächst hebt Riem Spielhaus im Hinblick auf innermuslimische Kommunikation hervor, «dass die ‹Kopftuchdebatte› erheblich zur Formierung eines deutschsprachigen muslimischen und in Teilen eng mit anderen Diskurssträngen verwobenen Kommunikationsfeldes beigetragen hat» (Spielhaus 2009, 414). Dabei wirkt der Kopftuchkonflikt einerseits als einigende und verbindende Kraft, trägt andererseits aber auch zu einer Ausdifferenzierung der Positionen bei (Spielhaus 2009, 422, 432). Ausserdem werden muslimische Frauen zumindest teilweise in Debatten einbezogen und erhalten so «Zugänge zu zivilgesellschaftlichen und medialen Diskursbereichen» (Spielhaus 2009, 415). Eine vergleichende Studie zu Grossbritannien und Österreich bestätigt ebenfalls die Präsenz von muslimischen Frauen in Kopftuchdebatten, wobei in Grossbritannien individuelle Akteurinnen stärker sichtbar sind und in Österreich offizielle Vertreterinnen der islamischen Religionsgemeinschaft (Hadj-Abdou/Woodhead 2012, 198–199). Aus einer normativen Sicht auf politische Auseinandersetzung heraus liegt die Forderung auf der Hand, eine breitere Partizipation etwa in medialen

Debatten anzustreben. Sonst bleiben Kopftuchträgerinnen ohne Stimme gegenüber dominanten Positionen. Sarah Song spricht von «giving those at the center of particular cultural conflicts a voice in the resolution of those conflicts» (Song 2007, 171). Dies bedeutet nicht nur eine Form der Inklusion und der Herstellung von Gleichheit. Nur so erhalten staatliche aber auch mediale Akteurinnen und Akteure Zugang zur Selbstsicht auf das Kopftuch, was auch zu einem Perspektivwechsel einlädt. Umgekehrt ist die weitere Einbeziehung von Positionen keine Garantie dafür, dass es zu einer Konflikttransformation kommt. Möglicherweise kann sich eine Konfliktkonstellation dadurch auch verhärten, aber es entsteht in jedem Fall ein vollständigeres Bild des Konflikts, welches dessen differenziertere Wahrnehmung ermöglicht. Gegenüber einer Unsichtbarmachung von Positionen und einer dominanten Konfliktbearbeitung ist eine solche facettenreichere Sicht in jedem Fall vorzuziehen. Hierzu gehört es, sowohl innermuslimische Diskurse als auch die Diversität von Frauen und ihrer multiplen Zugehörigkeiten und Identitäten in den Blick zu nehmen (Allenbach 2016, 44–45), welche von Frauen der ersten Einwanderungsgeneration bis hin zu «Neo-Muslimas» reicht (Monjezi Brown 2009, 442–453). Gerade die Wahrnehmung von Frauen, die Kopftuch tragen und beruflich erfolgreich sind (Adelt 2014, 401), könnte zur Durchbrechung von Klischees und zur Konflikttransformation beitragen, da damit der zugeschriebene sozioökonomisch tieferen Status von Musliminnen infrage gestellt wird.

- b) *Diskursive und ästhetische Gegenstrategien:* Dort, wo betroffene muslimische Frauen zu Wort kommen, erheben sie den Anspruch, Fremdzuschreibungen kritisch zu hinterfragen und ihre eigene Position herauszustellen. In der Studie von Nathalie Gasser über «Bildungswege junger Frauen in der Schweiz» kommen mehrere solcher Stimmen zu Wort. Eine in dieser Studie interviewte junge Frau erhebt demonstrativ den Anspruch, berufliche Partizipation und äussere Sichtbarkeit als Muslima miteinander zu verbinden: «Es kann nicht sein, dass es nicht zusammen geht.» (Mirjeta, zit. nach Gasser 2020, 142) Sie hinterfragt damit Positionen, die beides für unvereinbar halten. Diese Frau hält angesichts dominanter Diskurse eine Gesellschaftskritik für erforderlich und betont, wie aus ihrer Sicht gerade die Stimmen betroffener Frauen ausgeblendet würden: «...unser Spiegel gegen die Gesellschaft, das mag fast niemand ertragen in der Schweiz» (Mirjeta, zit. nach Gasser 2020, 148). Ein weiterer wichtiger Aspekt der Selbstsicht besteht

darin, dass Akteurinnen ihre freie Entscheidung für das Kopftuch betonen. Die bereits zitierte Person blickt hierbei auf ihre biografische Auseinandersetzung mit dem Islam zurück und stellt besonders ihre persönliche Freiheit heraus: «Und in dieser Zeit habe ich mich dann eben auch mit dem Islam ... auseinandergesetzt aus freien Stücken. (...) Also meine Eltern haben es vorgelebt, aber wir sind frei gewesen eigentlich, ähm, ob wir islamischer werden wollen oder nicht, wir sind frei gewesen» (Mirjeta, zit. nach Gasser 2020, 257). Eine weitere Befragte formuliert das noch etwas breiter aus der Wir-Perspektive von Musliminnen: «wir (...) zwingen hier bei uns ja niemanden (...), du musst ein Kopftuch anziehen» (Sahar, zit. nach Gasser 2020, 257). Eine andere Frau bezeichnet sich schliesslich selbst als feministisch und erhebt ebenfalls den Anspruch, ihre Eigenständigkeit dem Bild einer unterdrückten Muslimin entgegenzuhalten: «Und ich habe die Möglichkeit, ähm, zu beweisen, dass ich halt nicht nur eine *Muslima* bin, die anscheinend unterdrückt wird. Also, dass ich meine eigene Meinung habe ... ich bin auch leicht feministisch» (Aieta, zit. nach Gasser 2020, 258). Schliesslich reflektiert eine weitere Befragte kritisch das Moment der Fremdbestimmung in Kopftuchdiskursen: «Aber an einer *Muslima* sagst du dann, nein, du weisst nicht, was gut ist für dich, ich befreie dich jetzt von deinem Kopftuch: Das ist dann auch Zwang, das ist auch eine Vergewaltigung!» (Zoya, zit. nach Gasser 2020, 287). Hier steht vor allem die Paradoxie im Vordergrund, den Anspruch von Befreiung zu erheben, aber damit zugleich Zwang auszuüben, was in diesem Zitat zugespitzt als eine Form von Vergewaltigung interpretiert wird. Vergleichbar mit den zuletzt zitierten Frauen bezieht Khola Maryam Hübsch eine programmatische Gegenposition zu dominanten Diskursen in ihrem Buch «Unter dem Schleier die Freiheit». Mit dem Titel durchbricht sie die Erwartung, dass das Kopftuch Zwang und Unfreiheit bedeutet, und erwidert dieser mit einer Gegenthese. Für Hübsch ist das Kopftuch ein Symbol der Emanzipation und der Liebe. «Das Kopftuch steht für die Freiheit des Geistes und das Selbstbestimmungsrecht des Körpers.» (Hübsch 2014, 22) Insgesamt stehen bei den exemplarisch präsentierten Stimmen Freiheit, Selbstbestimmung und Kritik an vorherrschenden Fremdzuschreibungen im Vordergrund. Dies deckt sich auch mit empirischen Befunden, die eine bewusste «Bemächtigung» (Klinkhammer 2000, 280) des öffentlichen Raumes durch Kopftuchträgerinnen beobachten.

Eine weitere Gegenstrategie findet nicht primär auf einer diskursiven, sondern auf einer ästhetischen Ebene statt. Eine Studie zu «Hijab-Styles» kommt zum Schluss, dass die Fremddarstellung im Zuge von Kopftuchkonflikten häufig auf Uniformität zurückgreift und negativ konnotiert ist, während die Selbstdarstellung mehrheitlich Vielfältigkeit, Individualität und Ästhetik zum Ausdruck bringt: «Das Bildmedium ist somit Bestandteil eines individuellen Hijab-Styles, welches sich in Kontrast zu den medienöffentlichen Darstellungen entwickelt.» (Tabti 2015, 49) Frauen verbinden dabei Mode und Muslimischsein und gestalten sowohl religiöse Normen als auch Kleidungsstile subjektiv aus (Adelt 2014, 237, 253). Es findet eine doppelte Differenzierung statt: einerseits gegenüber dem öffentlichen Diskurs, andererseits aber auch im innermuslimischen Diskurs durch die Ausformung einer individuell geprägten Ästhetik und Sichtbarkeit (Tabti 2015, 54). Insofern kann dies als Gegenstrategie im Sinne einer «bildmedialen Gegenöffentlichkeit» (Tabti 2015, 54) und als Versuch einer Konflikttransformation verstanden werden. Damit werden visuelle Klischees, die mit dem Kollektivsymbol Kopftuch verbunden sind, durchbrochen. Auf dem Weg von Blogs und anderen sozialen Medien erreichen die Akteurinnen zudem Vernetzung und Partizipation, wobei sich dies meist ohne Rückwirkung auf Mainstream-Debatten abspielt. Indem Spielräume im Bereich der Mode genutzt werden, beanspruchen die Akteurinnen ihre eigene Deutungshoheit und Gestaltungsmacht. Man kann daher von einem «vestimentären Empowerment» (Kanitz 2017, 245) sprechen. Einerseits zeigt sich hier wiederum eine breite innermuslimische Differenzierung, andererseits aber auch eine «Abgrenzung zum säkularen Identitätsentwurf» (Kanitz 2017, 247), welcher kritisch hinterfragt wird.

Die Gegenstrategien auf diskursiver wie auf ästhetischer Ebene nehmen Verknüpfungen vor, die aus der Sicht dominanter Diskurse überraschend sind. Islamdiskurse in Europa sind vielfach von «Entweder/Oder-Einschätzungen» (Salvatore/Amir-Moazami 2002, 319) geprägt. Diese kennzeichnen einen anscheinend unteilbaren Konflikt, welchen die Gegenstrategien mit einer stärker individuellen Sicht zu durchbrechen versuchen. Dabei kommt es zu einer Verschiebung der Definitionshoheit: «to shift epistemic authority of the hijab from reductionist and androcentric dichotomies of the hijab as a symbol of modesty or oppression, to emphasize the multiplicity and plurality of the hijab as a meaning-making symbol within Muslim women's lives»

(Joosub/Ebrahim 2020, 3). Aus einem abstrahierten Kollektivsymbol, das von seinen Trägerinnen losgelöst ist, wird es so ein Symbol, welches seine Bedeutung durch die Relevanz im Alltag von Frauen gewinnt. An dieser Stelle liesse sich kritisch rückfragen, ob diese muslimischen Positionen nicht auch in hohem Masse idealisiert sind. Allerdings hängt eine klare, möglicherweise idealisierte Positionierung auch mit der Polarisierung des Kopftuchkonflikts zusammen, welche eine solche Gegenposition provoziert. Vermutlich muss der Konflikt erst eine ruhigere Phase erreichen, bevor dann gemeinsam in einer konstruktiven Atmosphäre kritische Aspekte von Ungleichheit und Geschlechterrollen adressiert werden können.

- c) *Kritische Rückspiegelungen auf den gesellschaftlichen Rahmen:* Einen weiteren Beitrag zur Konflikttransformation kann eine kritische Selbstreflexion der Gesellschaft leisten. Doris Strahm sieht zumindest potenziell die Möglichkeit einer positiven Wendung des Konflikts: «Wenn die Kopftuchdebatte dazu führen würde, die *eigenen* ungelösten Fragen in Sachen Frauenemanzipation und Veränderung des Geschlechterverhältnisses wieder stärker zu debattieren, dann, aber nur dann könnte sie eine positive Herausforderung für unsere Gesellschaft darstellen.» (Strahm 2007, 10) Dies erfordert eine kritische Rückspiegelung auch auf westlich geprägte Kulturen. Es geht darum, übergreifend auf Diskriminierung zu schauen und diese nicht einseitig dem Islam zuzuschreiben. Dabei sollte auch die Erinnerung an das Kopftuch in christlichen Traditionen eine Rolle spielen (Plüss 2013, 225). Die Perspektive besteht hier darin, den Konflikt nicht als etwas Trennendes wahrzunehmen, sondern als etwas Verbindendes. Dies wird dann möglich, wenn die Konfliktparteien nicht einseitig religiös und kulturell aufgeladen, sondern differenzierter wahrgenommen werden. Daraus ergibt sich etwa die «Chance auf einen gemeinsamen Kampf von Feministinnen unterschiedlicher Richtung für Geschlechtergerechtigkeit» (Monjezi Brown 2009, 460). Iris Young bezeichnet eine solche Herangehensweise als «politics of positional difference» (Young 2007, 61) mit Fokus nicht primär auf Kultur, sondern auf sozialstrukturelle Zusammenhänge. Die bereits herangezogenen Entweder/Oder-Wahrnehmungen zeigen sich auch auf dieser Ebene wieder. Auf der Ebene der politischen Einordnung des Kopftuchkonflikts wird folgende Dichotomie wahrgenommen: «an either/or choice between siding with multiculturalism at the expense of equality and siding with equality at the expense of multiculturalism» (Song

2007, 170). Es geht hier also um den kontroversen Aushandlungsprozess zwischen Gleichheit und Differenz. Wenn die kulturell-religiös aufgeladene Polarisierung überwunden ist, sollte es auch möglich sein, kritisch auf Situationen und Kontexte zu blicken, in denen Frauen einem Anpassungsdruck unterliegen und zu bestimmten Kleidungsformen genötigt werden. Zu einer solchen Debatte gehört es dann auch, kulturelle und religiöse Normen, die Gleichberechtigung verhindern, zu kritisieren und Diskurse anzustossen, welche diese Normen konstruktiv weiterentwickeln.

Insgesamt wurde deutlich, dass Kopftuchkonflikte ein hohes Mass an Polarisierung und symbolischer Aufladung umfassen und von daher nur schwer konstruktiv zu bearbeiten sind. Die Partizipation muslimischer Frauen, die Gegenstrategien und die kritische gesellschaftliche Selbstreflexion zeigen Möglichkeiten auf, den Konflikt aus einer anderen Perspektive zu betrachten und längerfristig zu transformieren. Auf diese Weise lassen sich Dichotomien aufbrechen, welche den Konflikt so schwer bearbeitbar machen. Ausserdem kann eine Zurücknahme von Zuschreibungen und Projektionen den Konflikt entlasten. Allerdings ist der Kopftuchkonflikt auch ein Indikator dafür, dass gesellschaftlicher Bedarf besteht, eine Auseinandersetzung über verschiedene Fragen von Gender, Säkularität, Multikulturalität und Integration zu führen. So bleibt zu überlegen, wie der Konflikt zu diesen Fragen in geeigneter alternativer Form ausgetragen werden kann, ohne sich dabei primär am Kollektivsymbol Kopftuch festzumachen.

Fallbeispiel aus dem Kontext der Schweiz

Das folgende Fallbeispiel verknüpft zwei Aspekte der vorausgehenden theoretischen Reflexion: die verhältnismässig geringe Partizipation muslimischer Frauen an der Debatte sowie die kritischen Rückspiegelungen auf den gesellschaftlichen Diskursrahmen. Während sich das Fallbeispiel zum Moscheebau auf Medienbeiträge und darin wiedergegebene Zitate verschiedener Akteurinnen und Akteure stützte, werden hier Texte zugrunde gelegt, die von Musliminnen in der Schweiz selbst verfasst wurden. Eine Ausnahme bildet eine kollektive Position, die sowohl von muslimischen als auch von nicht-muslimischen Frauen getragen wird. Insgesamt wurden gezielt Stimmen einer jüngeren Generation ausgewählt.

Zunächst sollen die gewählten Texte kurz vorgestellt werden, bevor es in einer thematischen Gliederung um Aspekte einer kritischen Reflexion

des gesellschaftlichen Diskurses geht. Unter den vier Positionen findet sich keine, die das Kopftuch prinzipiell ablehnt. Es ist aber wichtig wahrzunehmen, dass es solche Positionen aus einem muslimischen Selbstverständnis heraus gibt. Im Kontext der Schweiz äussert sich etwa die Politikwissenschaftlerin Elham Manea kritisch zum Kopftuch, da es vielfach aufgrund von Zwang oder Gruppendruck getragen werde und Ausdruck patriarchaler Kontrolle sei: «Das sichtbarste und erfolgreichste Mittel zur Kontrolle der Frauen ist jedoch das Kopftuch. Damit markieren Islamisten ihr Territorium.» (Manea 2018) Von daher befürwortet sie auch ein Kopftuchverbot für Kinder und Jugendliche: «Ein Kopftuchverbot würde Mädchen Zeit lassen, genug Wissen zu sammeln, um einem allfälligen Druck zu widerstehen, sich verhüllen zu müssen.» (Manea 2018) Maneas Argumentation, die auch eigene autobiografische Erfahrungen als Jugendliche mit berücksichtigt, bezieht sich stark auf islamistische Ideologien und auf Erfahrungen in mehrheitlich muslimischen Ländern.

Davon unterscheidet sich die Perspektive der hier ausgewählten vier Beiträge: Die Theologin und Islamwissenschaftlerin Esma Isis-Arnautovic (2015) hat ihren Text «Das Kopftuch – Persönliche Erfahrungen als Grundlage für theologische Begründungen?» im Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) veröffentlicht und verknüpft darin persönliche und theologische Reflexionen, womit sie einen starken Fokus auch auf innermuslimische Debatten legt. Der Beitrag mit der Überschrift «Niemand zwingt mich mein Kopftuch zu tragen, ich trage es gerne und freiwillig» der Sozialarbeiterin Zuleja Nuredini (2021) auf der Website der albanisch-islamischen Gemeinschaft Kreuzlingen erschien wenige Wochen vor der schweizweiten Abstimmung über ein Verhüllungsverbot, welche die Autorin zu einer kritischen Reflexion veranlasste, die auch das Thema Kopftuch einbezog. Der Blogbeitrag der Erziehungswissenschaftlerin Asmaa Dehbi (2021) mit dem Titel «Junge Muslim*innen zwischen Teilhabe und Rechtfertigungsdruck» wurde nach der Abstimmung publiziert. Er bezieht sich ausgehend von Erfahrungen der Autorin in der Jugendplattform *Project Träff* auf die Wahrnehmung der entsprechenden öffentlichen Debatten durch muslimische Jugendliche. Die Texte von Dehbi und Nuredini bringen zum Ausdruck, dass die Debatte um ein Verhüllungsverbot eine breitere Reflexion unter Musliminnen angestossen hat, die sowohl den medialen und gesellschaftlichen Islamdiskurs als auch das Kopftuch mit einschliesst. Der programmatische Text «Féministes tant qu'il le faudra» wurde vom Kol-

lektiv *Les Foulards Violets* (2019) in Genf verabschiedet, das sich aus muslimischen und nicht-muslimischen Frauen zusammensetzt. Hieran wird deutlich, dass die Kopftuchdebatte ein grösseres Mobilisierungspotential entfaltet. In dieser Gruppe gib es Frauen mit und ohne Kopftuch, wobei sich alle mit denjenigen solidarisch erklären, die sich dafür entschieden haben, ein Kopftuch zu tragen.

In der Auseinandersetzung mit Kopftuch- und Islamdiskursen artikulieren die Autorinnen unterschiedliche Beobachtungen, Diagnosen, Kritiken und Gegenstrategien:

Erstens beobachten sie eine Dominanz von Zuschreibungen und Ausenwahrnehmungen gegenüber muslimischen Frauen, welche im Gegensatz zur Selbstbestimmung steht. Ein zentraler Kritikpunkt ist, dass Musliminnen nicht als Individuen wahrgenommen werden (Nuredini 2021). Es kommt im Gegenteil zu kollektiven Zuschreibungen, die individuelle Deutungen und Praktiken ausblenden. Daraus resultiert der Wunsch, nicht anhand des Aussehens und von Äusserlichkeiten, sondern anhand von Kompetenzen wahrgenommen zu werden (Isis-Arnautovic 2015, 31): «Nous souhaitons être appréciées et recrutées en fonction de nos compétences et non de notre apparence.» (*Les foulards violets* 2019) Daraus leitet sich ein direkter Appell an die Medien ab: «Nous appelons les médias à cesser de parler du *voile* de ces femmes, de leurs vies supposées et de leurs intentions présumées en occultant leur parole, leur humanité et leur capacité à l'auto-détermination.» (*Les foulards violets* 2019) Somit werde Frauen mit Zuschreibungen ihre Stimme und damit auch ihre Menschlichkeit genommen. Dem wird der Anspruch auf Selbstbestimmung entgegengehalten: «Nous demandons à ce que l'on arrête de prendre la parole à notre place.» (*Les foulards violets* 2019) Paternalistische Stellungnahmen, die Frauen letztlich entmündigen, werden damit zurückgewiesen. In diesem Sinn muss es auch darum gehen, die «praktische Binnenperspektive der Betroffenen, nämlich der Kopftuch tragenden Frauen» (Isis-Arnautovic 2015, 33) zu berücksichtigen, was angesichts einer in den Augen der Autorin stark männlich geprägten islamischen Theologie keine Selbstverständlichkeit ist. Daraus resultiert ein Verständnis des Kopftuchs als «Selbstaussdruck» (Isis-Arnautovic 2015, 33) muslimischer Frauen. Dies ergibt eine neue Sicht auf das Kopftuch und seinen Symbolgehalt als Ausdruck der Gottesnähe und Frömmigkeit sowie als charakterbildendes Mittel für ein «moralisch-sittliches Leben» (Isis-Arnautovic 2015, 33).

Zweitens zeigt sich auf unterschiedlichen Ebenen, wie einseitig Diskurse ausgerichtet sind. Einseitigkeiten prägen zunächst auch innermuslimische Diskurse, wenn sie das Kopftuch auf «Schutz vor Belästigung» (Isis-Arnautovic 2015, 32) reduzieren und damit ein bestimmtes Frauen- und Männerbild transportieren, dem sich die Autorin widersetzt. Erfahrungen von Musliminnen und Muslimen mit Einseitigkeiten im breiteren Islamdiskurs beschreibt Dehbi (2021) wie folgt: «Sie erleben den Islamdiskurs als verzerrend und sehen sich einseitig auf ihre Religionszugehörigkeit reduziert. Den Erwartungsdruck, sich wiederholt von religiös begründetem Extremismus zu distanzieren, erfahren sie als persönlich belastend.» Von daher bestehe die Erwartung, «zu bekunden, keinen gängigen anti-muslimischen Narrativen zu entsprechen: Also nicht fremdbestimmt, konservativ, sexistisch, antisemitisch und gewaltbereit zu sein.» Auch wenn Medien muslimischen Gesprächspartnerinnen und -partnern Raum geben wollen, können sich diese so nicht frei äussern, sondern müssen bestimmten Erwartungen entsprechen und Klischees widerlegen. Somit müssen sie also zunächst nachweisen, was etwa das Kopftuch nicht bedeutet, bevor sie überhaupt über für sie selbst relevante Bedeutungen sprechen können. In diesen Diskurssituationen sind Musliminnen ständig mit bestimmten Erwartungen und Bildern konfrontiert: «renvoyées à un ailleurs fantasmé, une altérité dérangeante et rattachées à des pays dit «musulmans»» (Les foulards violets 2019). Dabei spielen «les stéréotypes envers les femmes qui portent le foulard» (Les foulards violets 2019) eine zentrale Rolle. Dies ermöglicht letztlich keine freie Äusserung, da immer schon eine angenommene Realität vorgegeben und gesetzt wird, mit denen sich auch betroffene Frauen auseinandersetzen müssen.

Drittens spielen in der Folge Abgrenzungs- und Rechtfertigungserwartungen eine zentrale Rolle. Isis-Arnautovic beobachtet eine «eindimensional geführte Debatte», durch die Frauen «in ein Spannungsfeld gedrängt (werden), in dem sie entweder der Bevormundung oder dem wachsenden Rechtfertigungsdruck ausgesetzt sind» (Isis-Arnautovic 2015, 31). Angesichts dessen bleibt zunächst kein dritter Weg als Alternative. In diesem Sinne trägt Nuredini in ihrem Beitrag auch den unterschiedlichen Rechtfertigungs- und Abgrenzungserwartungen Rechnung, indem sie schreibt: «Ich bin ebenfalls gegen Zwang, gegen Kinderehen, gegen Gewalt und gegen Unterdrückung und ebenfalls gegen eine solche Unterdrückung, welche die Stopp Extremismus-Initiative von Frauen, die das Kopftuch oder Burka freiwillig tragen und es eventuell bald nicht mehr dürfen, hervorbringen würde. Würden die Schweizer Bürger und Bürgerinnen

sich in der kommenden Abstimmung dafür entscheiden, uns muslimischen Frauen dieses Grundrecht zu verwehren und mich und unseren eigenen Willen damit unterdrücken, wäre ich sehr enttäuscht und verletzt. Ich bin gegen Rassismus und Diskriminierung jeglicher Art und würde mich ebenfalls jederzeit für die Grundrechte eines anderen, für diese freie Kultur, welche die Schweiz vermittelt, und für die Meinungs- und Religionsfreiheit jedes Menschen einsetzen» (Nuredini 2021). Einerseits werden hier klassische Klischees und Kritikpunkte aufgegriffen und damit auch reproduziert, andererseits reiht die Autorin Einschränkungen des Tragens von Kopftuch und Verhüllung in die von Kopftuchkritikerinnen und -kritikern bestimmten Liste an Vorbehalten ein und übt damit Kritik an der Widersprüchlichkeit der Volksinitiative, die mittels Einschränkung von Freiheit zu befreien beansprucht. Ausserdem bringt die Autorin hier auch ihre persönliche Enttäuschung und Verletzung zum Ausdruck. Sonderngesetzt gegenüber bestimmten religiösen Praktiken hält sie die Universalität von Grundrechten wie der Meinungs- und Religionsfreiheit entgegen.

Viertens erzeugt oder verstärkt der Diskurs Exklusion und umfasst zugleich Immunisierungsmechanismen für den Fall, dass Exklusions- und Diskriminierungsmechanismen von den Betroffenen selbst zur Sprache gebracht werden. Zunächst wird Kritik am Kopftuch als ein widersprüchlicher Exklusionsmechanismus entlarvt, welcher Frauen aus dem öffentlichen Raum ausschliesst, in dem sie entgegen dem von ihnen konstruierten Bild als unmündig unbedingt präsent sein wollen: «Devant la formation, l'emploi ou le sport, il nous est demandé d'ôter nos foulards et de renoncer à une partie de nous-même pour y accéder» (Les foulards violets 2019). Dabei wird den Frauen auch ein Stück ihres selbst («une partie de nous-même») und damit ihrer eigenen Identität genommen. Im Widerspruch zu dieser Forderung erheben die Frauen aber einen selbstverständlichen Anspruch auf Partizipation und Zugehörigkeit: «Nous sommes aussi la Suisse d'aujourd'hui!» (Les foulards violets 2019) Aber auch wenn Frauen Exklusion und ungerechte Behandlung direkt adressieren, kennt der Diskurs Mechanismen, um diese Selbstermächtigung zu verhindern und diskreditieren: Diskriminierungserfahrungen von Musliminnen und Muslimen würden oft nicht ernst genommen und es werde ihnen Opfermentalität, eingebilddete Diskriminierung sowie die fehlende Fähigkeit, mit Kritik umzugehen, vorgehalten. Insofern werden sie «für ihre Ausgrenzungserfahrungen selbst verantwortlich gemacht» (Dehbi 2021).

Fünftens lässt sich Freiheit als grundlegender Konfliktgegenstand identifizieren, welche je nach Position unterschiedlich ausgelegt und für unterschiedliche Anliegen in Anspruch genommen wird. So ist das Thema Freiheit ein wichtiger Topos der Kopftuch- und Verschleierungsdebatte. Einerseits haben verschiedene Akteurinnen und Akteure den Impuls, Musliminnen zu befreien, was diese wiederum aber als Zwang und Einschränkung ihrer Freiheit erfahren: «Ich habe Angst, dass ich meinen Willen bald nicht mehr frei ausleben kann.» (Nuredini 2021) Die Autorin analysiert auch kritisch die Intention von Verhüllungsgegnerinnen und -gegnern, denen es eigentlich grundsätzlich um die muslimische Präsenz gehe. Sie macht deutlich, «dass für die Initianten nicht die Verhüllung in sich ein Problem darstellt, sondern der Islam und der [sic!] Präsenz der Muslime hier in der Schweiz» (Nuredini 2021). Abschliessend bringt sie den Wunsch nach freier Entfaltung zum Ausdruck, der universal formuliert ist und nicht etwa auf Musliminnen eingeschränkt bleibt: «Ich hoffe inständig, dass wir starken Frauen weiterhin selbst entscheiden dürfen, ob wir Minirock mit Sonnenhut und Brille, Kopftuch oder Burka, Schal oder Kapuzenpulli tragen wollen.» (Nuredini 2021) Damit wird das Kopftuch in die Reihe von Kleidungsstücken und modischen Accessoires eingeordnet und in seiner symbolisch aufgeladenen Bedeutung hinterfragt. Ausserdem verdeutlicht die Selbstcharakterisierung als «wir starke Frauen» ein hohes Selbstbewusstsein. Der Anspruch auf Freiheit kommt auch in den anderen Beiträgen zum Ausdruck, etwa in der Freiheit, das Kopftuch eigenständig und in kritischer Distanz zu verschiedenen Autoritäten zu interpretieren (Isis-Arnautovic 2015) und sich gegebenenfalls auch aus dem Diskurs zurückzuziehen (Dehbi 2021).

Sechstens resultieren damit aus dieser Diskurerfahrung unterschiedliche Ansprüche der sich artikulierenden Akteurinnen, die zwischen Partizipation und Rückzug schwanken. Einerseits wird kritisiert, «que la parole ne nous est jamais ou très rarement donnée» (Les foulards violets 2019), was den Wunsch nach mehr Partizipation an öffentlichen Debatten zum Ausdruck bringt, aber auch ein Stück weit die Macht derer anerkennt, die das Wort erteilen oder gerade nicht erteilen können. Wenn Musliminnen und Muslime zu Wort kommen, wird ihnen oft eine Expertise im Hinblick auf ihre Religion zugeschrieben, was mit einem «Rechtfertigungs- und Positionierungszwang» (Dehbi 2021) gegenüber einer bereits gesetzten Agenda verbunden ist. Daraus resultieren in der Folge «Müdigkeitserscheinungen» (Dehbi 2021). Es gibt also Gründe dafür, wieso Musliminnen und Muslime sich gerade nicht in öffentlichen

Debatten äussern wollen. Ausserdem gibt es eine Suche nach alternativen Plattformen im Sinne von «safe spaces» (Dehbi 2021). Dies gründet vermutlich in der Wahrnehmung, dass die Rahmenbedingungen für einen «brave space» (Arao/Clemens 2013), der eine produktive Wirksamkeit von Konflikten ermöglichen würde, nicht gegeben sind. Der Rückzug in «safe spaces» bringt den Wunsch zum Ausdruck, sich zu äussern, aber dies ausserhalb der üblichen Diskurszusammenhänge zu tun, welche als einengend und unergiebig erfahren werden. Auch eine islamisch-theologische Reflexion, welche wie vorgeschlagen von konkreten Erfahrungen der Akteurinnen ausgeht (Isis-Arnautovic 2015) und sich gegenüber öffentlichen Diskurserwartungen emanzipiert, kann als Teil von «safe spaces» verstanden werden.

Zusammenfassend ist den vier Beiträgen gemeinsam, dass sie Widersprüchlichkeiten des Kopftuch- und Islamdiskurses aufdecken und dessen Veränderung anstreben. Dabei zeigen sich unterschiedliche Nuancen vor allem darin, wie sehr man sich auf den Diskurs und seine Erwartungen einlassen soll, um ihn damit von innen heraus zu verändern, oder ob Verweigerung, offensiver Widerstand und letztlich ein Rückzug als Ausdruck des Protests geboten sind, da die Veränderung von innen heraus allenfalls begrenzt wirksam ist. Auf diese Weise wird deutlich, dass Partizipation angesichts vorherrschender Diskursmechanismen immer auch begrenzt ist. Es geht den Autorinnen nicht in erster Linie darum, das Kopftuch normativ zu legitimieren oder zu delegitimieren, sondern darum, auf einer Metaebene über ihre eigene Rolle im Diskurs zu reflektieren und sich für Rahmenbedingungen einzusetzen, unter denen Frauen sich möglichst frei und selbstbestimmt damit auseinandersetzen und dazu positionieren können. Auf diese Weise zeigen sie auch im Unterschied zu den Beteiligten am Wiler Moscheebaukonflikt Wege eines offensiveren Umgangs mit einem islambezogenen Konflikt auf. Ihre Anregungen und Reflexionen nehmen eine Konflikttransformation vorweg und zeigen auf, wie der Diskurs alternativ gestaltet werden könnte. Inwiefern diese Stimmen gehört und aufgenommen werden und wie diese Transformation breiter ausstrahlt, wird sich in Zukunft erweisen.

3.4 Imaame: Gesellschaftliche Funktionalisierung, soziale Schliessung, Selbstbilder als Gegendeutungen

Mit der zunehmenden Thematisierung von Islam und Muslimen und Musliminnen in den 2000er Jahren (Ettinger/Imhof 2011, 16) wurden auch Imaame immer häufiger zum Gegenstand öffentlicher Debatten in der Schweiz. Dabei gerieten meist einzelne Imaame in die Schlagzeilen, die keinen Bezug zueinander aufwiesen und oftmals auf problematisierende Weise dargestellt wurden (Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2021, 644–646). Die erste öffentliche Problematisierung eines Imams in der Schweiz 2003 entzündete sich an dessen Studium in Saudi-Arabien und führte zu einer politischen Auseinandersetzung (Lathion 2010a, 515), auf die ein erster wissenschaftlicher Bericht zur Imam-Ausbildung und islamischer Religionspädagogik in der Schweiz folgte (Rudolph/Lüddeckens/Uehlinger 2009). In anderen Ländern Europas gelangten Imaame schon früher in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit: In den Niederlanden wurde bereits Anfang der 1980er Jahre über Imam-Ausbildungen diskutiert (Peter 2018, 342), während in Frankreich aufgrund des algerischen Bürgerkriegs und der Furcht, dass dieser Konflikt auf Frankreich übergreifen könnte, Imaame ab den 1990er Jahren zu Zielen staatlicher Massnahmen wurden (Jouanneau 2018, 152). Vielerorts waren jedoch die Ereignisse des 11. Septembers 2001 und der darauffolgende *War on Terror* ausschlaggebend für das zunehmende Interesse an Imamen (zu Grossbritannien: Birt 2006, 692).

Wenn hier von Imam gesprochen wird, so bezieht sich das zunächst auf das arabische Wort *imām*, das jemanden bezeichnet, den man sich als Vorbild nimmt. Darunter wird meist der Vorsteher einer Moschee verstanden (Schulze 2006, 236–237), der die Rolle des Vorbeters übernimmt (Hashas/de Ruiters/Vinding/Hajji 2018, 20). Die Funktion des Imams kann jeder Muslim mit bestimmten religiösen Kompetenzen – zum Beispiel mit Kenntnissen von Koran und Sunna und des Arabischen – einnehmen (Ceylan 2021, 31). Nach verbreiteter Auffassung handelt es sich bei Imamen ausschliesslich um Männer, wobei in einer Gruppe betender Frauen auch eine Frau das Gebet leiten kann. Es gibt jedoch auch von dieser Mehrheitsauffassung abweichende Positionen (Karakoç 2020, 256). So finden sich Hadithe (Prophetenüberlieferungen), die von Frauen berichten, die das Gebet leiteten (Calderini 2021, 97–133). Es ist zudem gemeinhin Usus, für die Funktion des Imams durch Konsens die fähigste

Person auszuwählen, sei es aufgrund ihres Glaubens oder ihres Wissensstandes (Calderini 2021, 36). In mehreren muslimischen Ländern lässt sich aber mittlerweile eine Akademisierung und Formalisierung der Bildungsangebote für Imame beobachten, so dass für die Tätigkeit zum Teil ein bestimmter Studienabschluss vorausgesetzt wird (Schmid/Trucco 2019).

Das öffentliche Interesse an Imamen liegt unter anderem darin begründet, dass Imame oftmals «as the Muslim equivalent of a rabbi or a priest» (Hashas u. a. 2018, 24) verstanden werden, obwohl für Musliminnen und Muslime keine rituelle Notwendigkeit eines Imams besteht, weil von einer Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Gläubigen und Gott ausgegangen wird (Eser Davolio/Adili/Rether/Brüesch 2021, 15). Diese Gleichsetzung mit einem Rabbiner oder Pfarrer hängt auch mit einem Rollenwandel zusammen: Das Aufgabengebiet der Imame in Europa hat sich im Vergleich zu demjenigen in muslimischen Ländern erweitert (Frégosi 2004, 137). Ein Imam in der Schweiz ist «nicht nur Vorbeter, sondern auch Religionslehrer, Seelsorger und Sozial- und Jugendarbeiter. Zudem wird von den Imamen vermehrt gefordert, dass sie sich im interreligiösen Dialog, in der Medienarbeit oder in der Kommunikation mit Behörden und zivilgesellschaftlichen Akteuren beteiligen.» (Müller 2017, 76) Damit einher gehen vielfältige Erwartungen unterschiedlicher Anspruchsgruppen, seien es Musliminnen und Muslime, seien es Akteurinnen und Akteure in der Politik, der Administration, öffentlicher Institutionen oder der Kirchen (Rudolph u. a. 2009). Dabei zeigt sich, dass innermuslimische Erwartungen vielfältig sind und teilweise auch konträr ausfallen können. Entsprechend sind Konflikte angesichts unterschiedlicher Erwartungen ein struktureller Bestandteil der Tätigkeit eines Imams (Schmid 2020a, 78, 88). Wie bereits erwähnt (siehe Kapitel 1.2) werden hier vorrangig gesellschaftliche und nicht innermuslimische Konflikte um Imame betrachtet, obwohl diese, wie oben bereits angedeutet, durchaus vorkommen, insbesondere im Hinblick auf die Erwartungen unterschiedlicher Generationen innerhalb eines Moscheevereins (Eser Davolio u. a. 2021, 14).

Konfliktgegenstand und Akteurskonstellationen

Konflikte um Imame in der Schweizer Öffentlichkeit drehen sich an der Oberfläche um die Person einzelner Imame, es handelt sich entsprechend um stark personifizierte Konflikte. Damit verbunden ist jedoch meist die

Annahme, dass Imame «aufgrund ihres Amtes einen Einfluss auf die jeweilige Gemeinschaft ausüben können und eine gewisse Autorität in Bezug auf die Praxis und das Denken der Gemeindemitglieder besitzen» (Müller 2017, 68). Imame werden so zu einer Schlüsselfigur, über die – so die Vorstellung – muslimische Gemeinschaften gelenkt werden können. Muslimische Gemeinschaften werden dabei als homogene, passive Einheiten verstanden (Schmid 2020a, 75). Die Vorstellung, dass ein Imam Einfluss auf seine Gemeinschaft hat, wird sowohl auf positive als auch negative Weise ausgelegt: Imame werden einerseits zur Ursache des Problems erklärt und fungieren dadurch «as the very symbol of Islam as a static and dogmatic system» (Døving 2014, 224). Andererseits werden Imame aber auch als mögliche Lösung präsentiert (Schmid 2020a, 64): Gerade staatliche Akteurinnen und Akteure gehen oftmals davon aus, «that states and governments can address them to fix social issues and grievances» (Hashas u. a. 2018, 24). Imame werden dann zum Beispiel zur Disziplinierung von Musliminnen und Muslimen im Kampf gegen Radikalisierung eingesetzt (Schmid/Trucco 2022, 83–84). Eine Studie zur Darstellung von Imamen in der norwegischen Presse von 2000 bis 2010 zeigt, dass diese beiden Perspektiven gleichzeitig nebeneinander existieren können: So schreiben Medienberichte Imamen ein beträchtliches Mass an Macht zu, was deren Kontrolle rechtfertigt, vertreten paradoxerweise jedoch gleichzeitig die Meinung, dass Imame mehr Einfluss ausüben sollten, weil sie ihrer Führungsrolle nicht genügend nachkommen (Døving 2014, 225–228). Dieses widersprüchliche Erwartungsmoment macht Konflikte im Grunde unvermeidlich, weil es Imamen gar nicht gelingen kann, den Erwartungen zu entsprechen, die an sie gerichtet werden.

Akteurinnen und Akteure in Konflikten um Imame sind Politikerinnen und Politiker, Behördenvertreterinnen und -vertreter, sogenannte Islamkritikerinnen und -kritiker, Journalistinnen und Journalisten, aber auch Imame, Musliminnen und Muslime und Vertreterinnen und Vertreter anderer Religionsgemeinschaften. Konflikte um Imame sind oft stark medialisiert, wodurch sich auch Medienkonsumentinnen und -konsumenten einbringen, zum Beispiel über Leserbriefe (Hänggli/Trucco 2022, 446–450). Konflikte um Imame werden, ähnlich wie dies bei Kopftuchkonflikten der Fall ist (siehe Kapitel 3.3), oftmals zu Stellvertreterdebatten, über die unterschiedliche gesellschaftliche Probleme verhandelt werden. Ein exemplarisches Beispiel – ein Konflikt um die Einbürgerung eines Imams (Hänggli/Trucco 2022, 444–445) – zeigt, dass bei diesem Konflikt bereits zu Beginn eine starke Verschränkung mit den Themen Migration

und Integration bestand, denn Auslöser des Konflikts war, dass sich der Imam einbürgern lassen wollte, dagegen aber Einsprache erhoben wurde. Der Konflikt gelangte in die Medien, worauf zusätzliche Themen wie Radikalisierung oder interreligiöse Zusammenarbeit einfließen (sda 2018). Insbesondere dass sich eine bestimmte Politikerin in die mediale Debatte einbrachte, führte zu einer Erweiterung der Themen: Sie verlangte vom Imam nämlich, einen öffentlichen Fragekatalog zu beantworten, der Fragen zu Gender, Sexualität, interreligiösen Beziehungen, zum Kopftuch sowie zur Abwendung vom Glauben enthielt (Suter 2018). Hier wird nun deutlich, wie auch Konflikte um Imame als vielfältige Projektionsfläche für allerlei Themen dienen können, was die Komplexität dieser Konflikte erhöht und sie stark auflädt. Dementsprechend zeigen sich auch in Konflikten um Imame verschiedene hintergründige Dimensionen:

1. *Versicherheitlichung und Radikalisierung*: Wie in den grösseren Debatten zu Islam und Musliminnen und Muslimen (Cesari 2012; Fox/Akbaba 2015; siehe auch Kapitel 3.5) zeigt sich auch in Konflikten um Imame eine sogenannte Versicherheitlichung, das heisst eine diskursive Rahmung als Bedrohung. In den öffentlichen Debatten der Schweiz findet sich entsprechend eine Dichotomisierung der Darstellung in «gute» und «schlechte» Imame (Trucco 2023, 116–147), in der sich wiederum mehrere Themen verschränken. Der «gute» Imam wird als eine Schlüsselfigur der Integration und des Kampfes gegen Extremismus gezeichnet (Schönfeld 2014, 399), während der «schlechte» Imam als «an agent of divisive cultural and religious alterity» (Birt 2006, 687) dargestellt wird. Gerade das Thema Radikalisierung und Extremismus wird sehr häufig anhand von Konflikten um Imame verhandelt. Stark medialisierte Konflikte um Imame konstruieren Verdachtsmomente, die in eine bestimmte Richtung weisen, die aber meist keine strafrechtlich relevanten Belege erbringen. Werner Schiffauer (2007, 119) spricht entsprechend von einer «Misstrauenskultur». Auch die Tatsache, dass Imame zum Teil aus muslimischen Ländern rekrutiert werden, weil kaum europäische Imam-Ausbildungen existieren, wird oft mit radikalen Einflüssen in Verbindung gebracht (Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2018, 662, 673).
2. *Migration und Integration*: Wie beim Kopftuchkonflikt spielen Migration und Integration auch bei Konflikten um Imame eine wichtige Rolle. Imame werden daraufhin geprüft und bewertet, wie «fremd» oder «integriert» sie sind (Trucco 2023, 132) und werden in öffentlichen Darstellungen entsprechend stellenweise als ausländisch und

fremd gezeichnet (Gonzalez 2015, 81). «Fremd» wird dabei stark an das Bild des «schlechten» Imams gekoppelt (Trucco 2023, 132), dem bürokratische Hürden auferlegt und der im Extremfall ausgeschafft wird (Birt 2006, 687). Dabei spielt auch die Schweizer Gesetzgebung eine Rolle, die in Art. 26a des Bundesgesetzes über Ausländerinnen und Ausländer und die Integration (AIG 2005) festlegt, dass religiöse Betreuungspersonen aus Drittstaaten – und daher auch Imane – sich in einer Landessprache verständigen können und mit dem gesellschaftlichen und rechtlichen Wertesystem vertraut sein müssen. Imane werden vom Staat dementsprechend verpflichtet, «eine Brückenfunktion zwischen der Schweizer Gesellschaft und ihrer Gemeinde einzunehmen» (Müller 2017, 76), obwohl es Realität ist, dass ein grosser Teil der Mitglieder von muslimischen Gemeinschaften Schweizerinnen und Schweizer sind. Das Gesetz zeichnet daher ein veraltetes Bild (Achermann 2016, 101).

3. *Werte*: Wie bei Moscheebaukonflikten (siehe Kapitel 3.2) werden auch Konflikten um Imane antithetische Gegenüberstellungen von einheimischen und «fremden» Werten zugrunde gelegt. Auf diese Weise gerahmt überschneiden sich in Imanekonflikten die Themen Sicherheit, Integration und Migration (Hildebrand 2017, 311, 324). So wird der «schlechte» Imam oftmals als jemand dargestellt, dessen Anschauungen im Widerspruch zum schweizerischen Recht und hiesigen Wertvorstellungen stehen. Dabei wird ihm zugeschrieben, er stehe der Gleichberechtigung kritisch gegenüber und er sei «radikal» (Trucco 2023, 123–125) – weitere und eindeutige Darlegungen dieser «fremden» Werte finden sich jedoch nicht. Es kann an dieser Stelle daher geltend gemacht werden, dass diese Ambiguität und Unbestimmtheit gewollt ist, weil sich das stark dichotome Narrativ von «unseren» und «deren» Werte dadurch flexibler an sich ändernde Umstände anpassen lässt.
4. *Identität*: Daran anschliessend wird anhand von Imanekonflikten die eigene Identität, das heisst die Form der Schweizer Gesellschaft, verhandelt. Dabei werden Gegensätze wie liberal und illiberal, demokratisch und autoritär, West und Ost, säkular und religiös, sprich: ein «Wir» und «die Anderen» konstruiert (Brubaker 2017, 1200). Anhand einzelner Imane werden diese Abgrenzungen zum «Anderen», über die sich das «Eigene» konstituiert, stellvertretend diskutiert. Es findet somit eine Aushandlung der «Innen-Außen-Unterscheidung einer Gesellschaft» (Bonacker 2007, 9) statt, die auch als Prozess der sozialen

Schliessung (siehe Kapitel 2.1) aufgefasst werden kann. Eine Schliessung muss dabei nicht vollständig sein, sondern kann unterschiedliche Formen annehmen und unterschiedlich weit gehen. Der «schlechte» Imam stellt dabei den «Anderen» und daher das Aussen dar, in Abgrenzung dessen sich ein Innen konstituieren kann.

Dementsprechend finden auch in Imamekonflikten wie bei Moscheebaukonflikten (siehe Kapitel 3.2) gesellschaftliche Selbstverortungen aus einer Position der Macht heraus statt und behaupten Differenz. Auch hierbei wird Anerkennung oftmals verweigert. Asymmetrische Machtbeziehungen sind in Imamekonflikten daher von zentraler Bedeutung. Da in Imamekonflikten vorrangig einzelne Personen im Fokus stehen, besteht die Möglichkeit, einen solchen Konflikt «von oben» einseitig zu beenden, zum Beispiel über eine Instrumentalisierung des Aufenthaltsrechts (Jouanneau 2013, 305), den Entzug der Staatsbürgerschaft (Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2021, 646) oder Ausweisungen (Yazbeck Haddad/Balz 2008, 215). Das verweist bereits auf gewisse Konfliktdynamiken. Praktisch sind diese einseitigen Konfliktbeendigung allerdings nur dann realisierbar, wenn der entsprechende Imam entweder keine Schweizer Staatsbürgerschaft oder, im Fall des Entzugs des Schweizer Bürgerrechts, eine zweite Staatsbürgerschaft besitzt. Wie deutlich wurde, spielen im Fall der stark personifizierten Imamekonflikte Fremdbilder und in der Folge auch Selbstbilder als widerständige Gegendeutungen eine grosse Rolle. Imamekonflikte können daher auch als Deutungskämpfe verstanden werden.

Konfliktdynamiken

In Imamekonflikten zeigen sich unterschiedliche Dynamiken, da Imame, wie bereits erwähnt, sowohl als Lösung als auch als Ursache des Problems gesehen werden. Es kommt einerseits zu einer gesellschaftlichen Funktionalisierung: Ein Imam soll dann zum Beispiel Radikalisierung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft verhindern, mit Behörden zusammenarbeiten, die Integration der Mitglieder seiner Gemeinschaft erleichtern und vieles mehr. Er wird damit zur regulatorischen Instanz im Hinblick auf seine Gemeinschaft oder sogar Musliminnen und Muslime im Generellen gemacht (Tezcan 2008, 128–129). Zugleich stellt eine solche gesellschaftliche Funktionalisierung meist auch eine Überfrachtung mit Erwartungen dar, die von Imamen teilweise als solche erkannt wird (Schmid 2020a, 88). Andererseits wird der «schlechte» Imam als eine Bedrohung konstruiert.

Hierbei werden Schliessungsbestrebungen in Form von Kontrollmassnahmen, Prüfverfahren, Bewilligungen und Vorschriften, Ausweisungen und Einreisesperren deutlich, in welchen ganz bestimmte Machtasymmetrien sichtbar werden. Dadurch kommt es, ganz ähnlich wie bei Moscheebaukonflikten (siehe Kapitel 3.2), oftmals zu einer Verstärkung und Ausweitung des Konflikts und damit zu einer Eskalation, insbesondere wenn der Konflikt stark medialisiert ist. Eine Studie zur Darstellung (*Framing*) eines Imams in Schweizer Zeitungen 2015–2019 zeigt auf, dass Schlüsselereignisse die medialen Debatten zu diesem Imam vorantrieben, weil sich dadurch mehr Akteurinnen und Akteure eingebracht hatten. Hierbei spielten insbesondere Politikerinnen und Politiker eine zentrale Rolle (Hänggli/Trucco 2022). Dies liegt in der Tatsache begründet, dass sie die mediale Aufmerksamkeit nutzen können, um an politischer Ausstrahlung zu gewinnen und damit die Chance auf Stimmen oder Ämter zu erhöhen (Strom 1990). Dass Politikerinnen und Politiker «nicht selten recht rasch einen in den Medien portierten Sachverhalt aufgreifen» (Ammann/Pahud de Mortanges 2019, 19 Anm. 110), darauf verweist auch eine Studie zu kantonalen parlamentarischen Vorstössen zum Thema Religion. Dementsprechend kann es sein, dass Politikerinnen und Politiker den Fall eines in den Medien problematisierten Imams aufnehmen, um sich politisch zu profilieren. Der jeweilige Konflikt kann dadurch eine Verstärkung erfahren – zwingend ist dies jedoch nicht.

Ein wichtiger Punkt ist, dass Imane in den öffentlichen Debatten zwar gelegentlich zu Wort kommen, weil sie zum Beispiel in einem Interview befragt werden, aber selten eine wirkliche Sprechposition im Sinne eines «legitimen Sprechens innerhalb von Diskursen» (Keller 2011, 223) einnehmen und dadurch ihre Deutungen einbringen können (Trucco 2023, 104). Gerade weil viele Iamekonflikte als Deutungskämpfe begriffen werden können, ist es von Belang, ob Imane – wie Musliminnen und Muslime im Allgemeinen (Ettinger 2018, 21–22) – eher Objekte der Berichterstattung sind oder Subjekte, die ihre Deutungen auch vertreten können. Es kann hierbei also eine bestimmte Einseitigkeit und Machtasymmetrie in Iamekonflikten festgestellt werden, welche die Konfliktodynamik beeinflusst.

In sehr seltenen Fällen kommt es in Konflikten um Imane zu einer Anrufung von Gerichten (Schmid/Trucco/Biasca 2022, 11). Das kann sowohl zu einer Konflikteskalation als auch zu einer -deeskalation führen. Folgt man El-Mafaalanis (2018) Argument, so würde eine Inanspruch-

nahme des rechtlichen Rahmens zur Konflikthegeung bzw. die Durchsetzung von Rechten auf dem Klageweg im Grunde eine gelungene Integration andeuten. Allerdings wird die Inanspruchnahme von Gerichten durch Musliminnen und Muslime auch als «Akt der Unterwanderung» (Schiffauer 2007, 124) ausgelegt und kann daher zu einer Konflikteskalation führen.

Konflikttransformation

Konflikte um Imame werden bisher oft einseitig beendet, sei es durch eine Massnahme wie eine Ausweisung, wenn eine solche rechtlich möglich ist, oder aber durch eine einseitige Anpassung der Imame an die an sie gestellten Erwartungen. Entsprechend zeigt sich, dass Imame die gesellschaftliche Funktionalisierung nicht zurückweisen, sondern vielmehr versuchen, sich als jemand darzustellen, der den entsprechenden Anforderungen und Erwartungen gerecht wird (Trucco 2023, 258–270). Hierbei handelt es sich aber aufgrund der Einseitigkeit nicht um Konflikttransformationen im eigentlichen Sinn. Es lassen sich jedoch folgende Möglichkeiten einer Konflikttransformation festhalten:

- a) *Selbstpositionierung und Emanzipation der Imame*: Obwohl Imame sich oftmals als jemand positionieren, der den gesellschaftlichen Anforderungen gerecht wird, dekonstruieren einige Imame gleichzeitig die hohen gesellschaftlichen Ansprüche (Trucco 2023, 270–273). So sagt ein Imam: «(M)an erwartet in diesem Sinne mehr von Imamen als sie können.» (Herr B., Zeile 337) Dies kann, wie Schmid (2020a, 87) darlegt, so weit gehen, dass Imame in Abgrenzung gegen diese umfassende Verantwortung eine Rollentrennung anstreben, damit gewisse Tätigkeiten von Freiwilligen übernommen werden. Weiter zeigt sich, dass in Selbsterzählungen von Imamen äusserst vielfältige Selbstbilder zum Ausdruck kommen (Trucco 2023, 184–245), die wenig mit dem dichotomen Narrativ des «guten» und «schlechten» Imams zu tun haben. So positioniert sich zum Beispiel der oben genannte Herr B. als jemand, der stetig dazulernt. Er erzählt, dass er sich selbstständig Kompetenzen aus anderen Berufsfeldern angeeignet habe, wie beispielsweise didaktische Kenntnisse für den Unterricht, psychosoziales Wissen für die von ihm erwartete Beratungstätigkeit oder Wissen im Umgang mit Journalistinnen und Journalisten für die Öffentlichkeitsarbeit (Trucco 2023, 230–245). Das kann als eine kreative Ausgestaltung der von ihm erwarteten Anforderungen verstanden werden. Imame machen sich

dadurch die gesellschaftlichen Erwartungen zu eigen und deuten sie auf ihre Weise aus, was als Transformation der äusseren Vorgaben und Stärkung der eigenen Handlungsfähigkeit verstanden werden kann. Damit emanzipieren sich die Imame vom Bild, das öffentlich von ihnen gezeichnet wird, bieten gleichzeitig aber auch gewisse Gegendeutungen zum dichotomen Bild eines Imams in der Öffentlichkeit an. Inwiefern solche Gegendeutungen jedoch in die öffentlichen Debatten einfließen (siehe Kapitel 3.3), hängt von verschiedenen Faktoren ab. Zum Beispiel kann ein bestimmtes Amt, wie die Präsidentschaft eines muslimischen Dachverbands, oder das bewusste Engagement für die entsprechende Position Möglichkeiten eröffnen, eine Sprechposition einnehmen zu können (Keller 2011, 253). Im Moment scheinen die Möglichkeiten dafür jedoch eher begrenzt. Allerdings finden sich doch einzelne Imame, die in der Öffentlichkeit eine dezidierte Meinung vertreten und auch Kritik üben an bestimmten gesellschaftlichen Umständen oder Ereignissen. Dies zeigt zum Beispiel der Artikel eines Imams, der kritische Worte dafür findet, dass Musliminnen und Muslime im Gegensatz zu einer Vertretung der Evangelisch-reformierten Kirche beim Besuch des vatikanischen Kardinalstaatssekretärs Pietro Parolin in der Schweiz nicht eingeladen worden waren: «Welche Botschaft will uns unser Bundesrat Cassis damit senden? Er ist doch auch der Bundesrat der Musliminnen und Muslime und nicht nur exklusiv der Bundesrat der Christinnen und Christen.» (Begovic 2021) Der Imam schreibt weiter, dass dieser Anlass «eine hervorragende Gelegenheit» gewesen wäre, um zu zeigen, «dass es nebst dem ökumenischen Dialog auch einen interreligiösen Dialog gibt» (Begovic 2021). Auch an dieser Stelle kann auf das Integrationsparadox (El-Mafaalani 2018) verwiesen werden: Eine gelungene Integration bedeutet, dass die gesellschaftliche Partizipation und damit auch Konflikte allgemein zunehmen können und ist daher gerade nicht mit Assimilation und Anpassung gleichzusetzen. Imame, welche die erläuterte emanzipierte Position vertreten, wollen sich entsprechend in gesellschaftlichen Prozessen einbringen und diese mitgestalten und äussern diesen Anspruch auch öffentlich. Sie machen ausserdem darauf aufmerksam, wie an obenstehendem Beispiel deutlich wurde, wo das gesellschaftliche Versprechen von Teilhabe und Gleichheit noch nicht eingelöst ist.

- b) *Abrücken von der Sicherheitsperspektive und Stärkung von professionellen Kompetenzen der Imame:* Eine weitere Möglichkeit der Konflikttransformation zeigt sich in einem Bericht des Bundesrats (2021), der ein

Postulat von EVP-Politikerin Maja Ingold beantwortet. Dieses verlangte vom Bundesrat einen Bericht, der Ausbildungsvoraussetzungen für Imame aufzeigen sollte, die allerdings mit zwei Bedingungen verknüpft wurden: Die anvisierte Imam-Ausbildung soll vor islamistischer Missionierung schützen und das Integrationspotenzial der Imame für muslimische Jugendliche nutzen. Es kommt darin somit die bereits genannte Dichotomisierung in «gute» und «schlechte» Imame zum Ausdruck (Schmid/Trucco 2022, 92). Dem Bericht mit dem Titel «Professionalisierungsanreize für religiöse Betreuungspersonen» gelingt eine Transformation dieses Ausgangspunkts, indem er ein sehr differenziertes Bild der Situation von Imamen und weiteren Betreuungspersonen zeichnet und eine rein sicherheitsorientierte Sichtweise vermeidet (Schneuwly Purdie/Tunger-Zanetti 2022, 670). Er lenkt den Blick auf das gesellschaftlich anerkannte Feld der Seelsorge, weil dieses für Imame und weitere religiöse Betreuungspersonen «einen Beitrag zur Weiterentwicklung der Professionalität» leisten kann, «indem sie Betreuungspersonen attraktive Betätigungsfelder eröffnet und so Anreize für die Teilnahme an umfangreichen Weiterbildungen schafft» (Bundesrat 2021, 34). Die Antwort zielt hierbei auf vorhandenen Handlungsspielraum des Bundes und der Kantone ab, welche über die Möglichkeit verfügen, in öffentlichen Institutionen Arbeitsstellen in der Seelsorge zu schaffen. Muslimische Betreuungspersonen, darunter Imame, sollen damit über Arbeitsstellen und entsprechende Weiterbildungsmöglichkeiten gestärkt werden. Denn, so ist der Bundesrat überzeugt, «(d)urch die Seelsorgeweiterbildung und -tätigkeit werden [...] gerade diejenigen Fähigkeiten gefördert, welche für die Übersetzungsleistung der entsprechenden Religion in den hiesigen Kontext wichtig sind. Es gehört zur Aufgabe der Seelsorgenden, sich einfühlsam und engagiert auch auf Andersdenkende und -glaubende einzulassen und deren Wohl zu suchen. Sie müssen ihre persönlichen Ansichten in den Hintergrund stellen können und sich konstruktiv mit der ganzen Komplexität der Schweizer Lebenswirklichkeit wie auch derjenigen einer öffentlichen Institution sowie mit verschiedenen Lebensmodellen auseinandersetzen.» (Bundesrat 2021, 34) Der Bericht lenkt den Blick dementsprechend auf Seelsorge als eine Tätigkeit, die mit Empathie, Kontextbezug, Toleranz, Integrationsfähigkeit und vielem mehr in Verbindung gebracht wird. Entsprechend geschulte und tätige Imame weisen damit anerkannte professionelle Kompetenzen auf. Auf diese Weise wird ein Gegenbild zu den häufig negativen Zuschreibungen an

Imame erzeugt. Gleichzeitig wird mit der Möglichkeit einer bezahlten Tätigkeit in der Seelsorge die schwierige finanzielle Lage der meisten Moscheevereine in der Schweiz mitberücksichtigt, da diese oft kaum in der Lage sind, einen Imam ausreichend zu vergüten (Eser Davolio u. a. 2021, 9), und das kann einen wichtigen Anreiz darstellen. Auch stellt der Bericht den Bezug zu Sicherheitsfragen und Radikalisierung zurück und überwindet damit gewisse Verdachtsmomente. Allerdings sei hier eine kritische Bemerkung erlaubt: Auch dem in diesem Bericht gezeichneten Bild ist eine gewisse gesellschaftliche Funktionalisierung inhärent. Daher muss die Frage gestellt werden, ob hier nicht das bisherige Bild des «guten» Imams durch das Bild eines «guten» Seelsorger-Imams ersetzt wird, der wie bisher dem «schlechten» und nun nicht in der Seelsorge geschulten Imam gegenübergestellt wird.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Imamekonflikte stärker als Moscheebau- und Kopftuchkonflikte an einzelnen Personen festgemacht werden. Imame werden als Schlüsselfiguren betrachtet, über die muslimische Gemeinschaften gelenkt werden können. Diese starke Personifizierung hat zur Folge, dass Imamekonflikte häufig anhand bestimmter Vorstellungen von Imamen – etwa eines dichotomen Bildes des «guten» und des «schlechten» Imams – ausgetragen werden und daher wesentlich als Deutungskämpfe begriffen werden können. In diesen bestehen starke Machtasymmetrien, weil erst wenige Imame eine Sprechposition einnehmen und daher noch kaum Gegendeutungen in die Debatten einfließen lassen können. Dementsprechend scheinen sich Imame häufig an die an sie gestellten gesellschaftlichen Anforderungen und Erwartungen anzupassen. Bei genauerem Hinschauen zeigt sich jedoch, dass ihre Selbstbilder vielfältig sind und auf eine kreative Ausgestaltung und Transformation der an sie gestellten Erwartungen hinweisen. Es finden sich einige wenige Imame, die noch einen Schritt weiter gehen und in der Öffentlichkeit eine dezidierte und kritische Meinung vertreten. Hier wäre eine genauere Betrachtung nötig, weswegen es erst wenigen Imamen gelingt, eine Sprechposition einzunehmen. Diese Tatsache verweist ausserdem auf die Notwendigkeit, in Konflikten Machtasymmetrien wahrzunehmen und sich zu fragen, wie solche Machtasymmetrien abgebaut werden können. Eine weitere Transformationsmöglichkeit von Imamekonflikten zeigt sich in dem zitierten Bericht des Bundesrats, in welchem dieser eine Abkehr von der Sicherheitsperspektive vornimmt und auf vorhandenen Handlungsspiel-

raum von Bund und Kantonen zurückgreift, um muslimische Betreuungspersonen (zu denen auch Imame zählen) über Arbeitsstellen und Weiterbildungsmöglichkeiten zu stärken.

Fallbeispiel aus dem Kontext der Schweiz

Das Fallbeispiel aus dem Kontext der Schweiz bezieht sich auf einen Imam, der in einem problemzentrierten Interview für eine Studie zur Subjektivierung von Imamen im Rahmen des diesem Buch zugrunde liegenden Projekts (Trucco 2023) ein spezifisches Konfliktbeispiel aufgegriffen hat. Ausgangspunkt dieses Einzelfall-Beispiels ist also die Selbsterzählung eines Imams, der hier Herr C. genannt werden soll (Trucco 2023, 273–278). Das Konfliktbeispiel wurde von Herrn C. selbst aufgegriffen und nicht durch die Interviewerin eingebracht, indem etwa danach gefragt wurde. Um die Anonymität des Imams zu gewährleisten, werden in diesem Abschnitt nebst dem Interview keine weiteren Quellenangaben gemacht. Herr C. ist zu 70 % in einer muslimischen Gemeinschaft als Imam festangestellt und übt nebenbei auch noch eine Funktion als muslimischer Seelsorger in seinem Wohnkanton aus. Er erzählt etwa in der zwanzigsten Minute des Interviews, dass er eingewilligt habe, von einer Journalistin ein Jahr lang begleitet zu werden (Interview Herr C., Zeile 185–189). Er stellt sich also als offener und transparenter Imam dar, der bereit ist, Brücken zur Gesellschaft zu schlagen, indem er sich über längere Zeit von einer Journalistin begleiten lässt. Herr C. erzählt: «(S)ie hat mich hier drei Mal besucht, zu Hause, in (einer öffentlichen Institution), überall, wo ich war, ein Jahr begleitet mit viel Kontakt und auch vielen Fragen [...]. Und im Anschluss hat sie einen schlechten Artikel geschrieben. Sie hat geschrieben über so Vorurteile, dass Imam (sein Name), ja, ein moderater Imam ist, sehr guter Imam, lieb, nett, aber jemand sagt, das kann sein, vielleicht war er in (Herkunftskontext) nicht so. Jemand sagt, das kann sein, dass dieser Imam vielleicht radikal ist oder so.» (Interview Herr C., Zeile 189–195) Herr C. beschreibt hier, wie der Artikel der Journalistin Verdachtsmomente gegen ihn anbringt. In seiner Äusserung werden subtile Konflikt-Mechanismen deutlich, denn er beginnt die Schilderung des Artikels damit, dass er als «guter Imam, lieb, nett» (Interview Herr C., Zeile 194) beschrieben worden sei. Die Journalistin zeichnet also ein positives Bild von ihm, auf das erst im weiteren Verlauf des Artikels das Verdachtsmoment folgt: «Jemand sagt, das kann sein, dass dieser Imam vielleicht radikal ist» (Interview Herr C., Zeile 194–195). Die Formulierung des Imams an

dieser Stelle gibt die Sprache des Artikels relativ akkurat wieder, denn die Journalistin nennt ihre Quellen nicht und verwendet im Artikel tatsächlich die Formulierung «jemand sagt». Herr C. wird im Artikel anfänglich neutral bis positiv beschrieben, bevor das entsprechende Verdachtsmoment aufgebaut wird. Dann wird der Imam aber als mögliche Bedrohung konstruiert oder, anders ausgedrückt, ihm werden Aspekte des «schlechten Imams» zugeschrieben und er wird damit weitgehend fremdpositioniert.

Im Falle von Herrn C. hat dieser eine Artikel keine weiteren medialen Ereignisse zur Folge, der Konflikt breitet sich somit von aussen gesehen nicht weiter aus und seine Dynamik ist gering. An dieser Stelle soll jedoch darauf fokussiert werden, was ein solcher Konflikt für den betroffenen Imam bedeutet, der Konfliktgegenstand und gleichzeitig auch Konfliktakteur ist. In der Folge des Artikels wurden zwei Beschwerden beim Schweizer Presserat eingereicht, welche unter anderem die Anonymhaltung der Quellen bemängelten. Diese wird vom Schweizer Presserat in der Folge als ungerechtfertigt beurteilt und die Beschwerden daher teilweise gutgeheissen. Das Anrufen des Schweizer Presserats und dessen Bewertung des Sachverhalts stellen eine institutionelle Hegung des Konflikts dar.

Herr C. beschreibt im Interview weiter, was die Fremdpositionierung bei ihm auslöste: «Und das ist eine grosse Lüge gegen mich und ich konnte nichts machen, als ich zum Beispiel, als ich zu einem Anwalt gegangen bin, er hat mir gesagt, ja, es gibt hier Freiheit, die Presse darf das ja auch so behaupten, auch ohne Beweise. [...] Das macht mir Probleme» (Interview Herr C., Zeile 196–199). Herr C. erzählt, dass er einen Anwalt konsultiert habe, also innerhalb der rechtlichen Rahmenbedingungen vorgehen wollte, dieser ihm jedoch aufgrund der Pressefreiheit davon abgeraten habe, einen Prozess anzustreben. Es war ihm ausserdem aufgrund finanzieller Bedenken nicht möglich, rechtliche Schritte einzuleiten, was auf die Bedeutung von materiellen Ressourcen in Konflikten und auf asymmetrische Machtverhältnisse verweist. Herr C. macht ebenfalls deutlich, dass er mit den aus seiner Perspektive ungerechtfertigten Anschuldigungen zu kämpfen hat («Das macht mir Probleme»). In der zitierten Äusserung wird ausserdem die Wahrnehmung eines Verlusts von Handlungsfähigkeit sichtbar, wenn Herr C. sagt: «(I)ch konnte nichts machen» (Interview Herr C., Zeile 196). In der Folge scheint er damit zu hadern, denn er fährt fort: «Wie kann ich das akzeptieren? Ich kann das nicht akzeptieren.» (Interview Herr C., Zeile 202) Das kann auch ein Stück weit als ein Auflehn gegen eine gewisse Machtlosigkeit gelesen werden. Insbesondere dass der Artikel weiterhin online zugänglich und abrufbar ist, scheint Herrn C.

zu belasten, weil die Fremdzuschreibung damit weiter bestehen bleibt (Interview Herr C., Zeile 213–214). Im weiteren Interview zeigt sich, dass sich Herr C. mehrfach als «guten Imam» schildert. So beschreibt er sich wie folgt: «(I)ch respektiere alle Leute, ich bin immer in Ordnung, ich folge dem Schweizer Gesetz, ich bin hier (.), ich bin klar, offen, ich arbeite unter der Sonne, nicht im Keller, meine Meinung ist klar. Und alle Leute sind willkommen, und trotzdem bekomme ich einen solchen Artikel, das finde ich nicht gut, vielleicht ist das auch schon mit anderen Imamen passiert.» (Interview Herr C., Zeile 218–222) Herr C. positioniert sich also als Imam, der den gesellschaftlichen Anforderungen und Erwartungen voll und ganz gerecht wird. Er beschreibt sich als gesetzestreu, offen, respektvoll und transparent. Diese Selbstpositionierung kann als eine Reaktion auf die Fremdzuschreibung des «schlechten» Imams verstanden werden, der Herr C. damit etwas entgegengesetzt. Es geht ihm aber offensichtlich nicht nur um sich selbst, wie im letzten Halbsatz anklingt, in welchem er sich auch auf andere Imame bezieht, die ebenfalls etwas Ähnliches erlebt haben könnten.

Wie an diesem Beispiel deutlich wird, kann auch ein sehr eingeschränkter Konflikt Folgen zeigen, die im Fall von Herrn C. offenbar eher schwierig überwunden und bearbeitet werden. Herr C. erzählt im Anschluss an die zitierten Äusserungen, dass er früher die Meinung vertreten habe, es gäbe überall einige Menschen, die rassistisch seien, aber die Schweizer und Schweizerinnen seien grundsätzlich nett, während ihm Personen in seiner Gemeinschaft öfter gesagt haben, es gäbe auch in der Schweiz antimuslimischen Rassismus. Nach dem Vorfall habe er seine Meinung nun geändert (Herr C., Zeile 222–229). Hier wird nun sichtbar, wie Misstrauen und Verdachtsmomente Vertrauen untergraben können und in der Folge oft gerade das hervorbringen, was sie im Grunde zu verhindern versuchen (Schiffauer 2007, 120).

Über das ganze Interview betrachtet, löst sich Herr C. aber von den Bildern des «guten» und «schlechten» Imams und reflektiert einiges vielfältiger über sich selbst. So positioniert er sich wie Herr B. ebenfalls als Imam, der ständig dazulernt. Gemäss Herr C. (Zeile 162–164) sollte ein Imam aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen verfolgen und zum Beispiel die Probleme kennen, die Jugendliche zur Zeit haben. An späterer Stelle im Interview macht Herr C. klar, dass er diese Erwartung selbst erfüllt, weil er sich mehrmals an verschiedenen Universitäten weitergebildet hat: «(D)urch diese Weiterbildungen habe ich viel, viel gelernt. Auch als

Seelsorger, als Imam, wie kann ich mit den Leuten umgehen und sprechen.» (Interview Herr C., Zeile 287–289) Er reflektiert in Selbsterzählungen jedoch auch seine Überlastung und seinen Stress und positioniert sich entsprechend als überlasteter Imam. Insbesondere die zeitliche Entgrenzung seiner Arbeit scheint ihm zu schaffen zu machen: «(I)ch arbeite 70 %, aber ich muss jederzeit erreichbar sein, die Leute rufen mich an, manchmal in der Nacht, wenn jemand stirbt, manchmal auch wenn es Streit gibt zu Hause zwischen Mann und Frau» (Interview Herr C., Zeile 73–75). Wie in dieser Äusserung klar wird, ist Herr C. nicht Vollzeit angestellt, muss aber dennoch jederzeit erreichbar sein, was Herrn C. als «immer Stress, immer streng» (Zeile 73) beurteilt. Anhand dieser beiden kurzen Positionierungsbeispielen wird deutlich, dass Herr C. vielfältigere Selbstbilder hat als dies die dichotomen Bilder in den öffentlichen Debatten glauben lassen.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass ein Imamekonflikt auch dann vom betroffenen Imam als bedeutend wahrgenommen werden kann, wenn der Konflikt von aussen gesehen eine geringe Dynamik aufweist. Dies hat im dargestellten Fall insbesondere mit den Machtasymmetrien zu Ungunsten des betroffenen Imams zu tun, aus welchen eine gewisse Machtlosigkeit resultieren kann. Dementsprechend scheint der Vorfall auch das Vertrauen von Herrn C. teilweise erschüttert zu haben. In Reaktion auf die Fremdpositionierung durch die Journalistin positioniert sich Herr C. im Interview einerseits als ein Imam, der den gesellschaftlichen Anforderungen gerecht wird, indem er auf seine Transparenz, Offenheit und Gesetzestreue verweist. Andererseits zeigt sich im Interview mit Herrn C., dass dieser die in öffentlichen Debatten vorherrschenden dichotomen Schwarz-Weiss-Darstellungen von Imamen durch ein vielfältigeres Selbstbild kontrastiert, in welchem eine gewisse Ausdeutung und dadurch auch Handlungsfähigkeit des Imams sichtbar wird. Selbst- und Fremdpositionierungen sind stets auf eine bestimmte Art miteinander verwoben, denn Selbsterzählungen beziehen sich immer auch auf den gesellschaftlichen Kontext, in welchem sie erzählt werden (Spies 2017, 70–71). Dementsprechend sind Selbstpositionierungen «stets eingeschränkt durch historische und soziale Bedingungen» (Spies 2017, 82). Gleichzeitig können Menschen prinzipiell «auch *anders denken und handeln*» (Bosančić 2022, 58), womit eine bestimmte Eigensinnigkeit und Widerständigkeit geltend gemacht wird. Gerade im Fall von Imamekonflikten ist es wichtig, auf die vielfältigen Selbstbilder der Imame hinzuweisen, weil diese in öffentlichen

Debatten meist nicht über eine Sprechposition verfügen, durch die sie anders geartete Selbstbilder als eine Gegendeutung in die Debatten einbringen können. Eine genauere Untersuchung der Frage, weswegen Imame noch kaum Sprechpositionen einnehmen, wäre daher für eine weitere und vertiefte Betrachtung von Imamekonflikten fruchtbar.

3.5 Islambezogene Konflikte im Spiegel der Medien

Dieses Kapitel beleuchtet die Fallstudien aus medien- und kommunikationswissenschaftlicher Sicht. Es wird insbesondere darauf eingegangen, welche Faktoren islambezogene Konflikte prägen. Zudem wird besprochen, welche Folgerungen sich für die Demokratie daraus ergeben. Die in diesem Kapitel besprochenen Fallstudien sind alles *öffentliche* Debatten. Ob und wie viel Aufmerksamkeit ein politisches Thema zu einem bestimmten Zeitpunkt erhält, ist nebst länderspezifischen Merkmalen von folgenden Faktoren abhängig: von den Ereignissen, die einer Diskussion zugrunde liegen, der vorherigen Aufmerksamkeit auf das Thema, der Aufmerksamkeit der politischen Entscheidungsträgerinnen und -träger auf das Thema, dem öffentlichen Interesse, der Vielfalt der Diskussion und der Überlastung der Tagesordnung (Boydston 2013).

Ereignisse und öffentliche Debatten

Im Folgenden werden die unterschiedlichen Faktoren näher betrachtet. Ereignisse sind das «Rohmaterial für den täglichen Nachrichteninhalt» (Lawrence 2023 [2000], 6) und daher zentral in öffentlichen Debatten. In allen drei Fällen – Moscheebauten, Kopftuch, Imame – finden sich Ereignisse mit hohen Nachrichtenwerten wie Nähe, Kontroverse, persönlicher Einfluss, Relevanzbereich, tatsächlicher Schaden (Kepplinger/Ehmig 2006). Bei den Themen Moscheebau, Kopftuch und Imame ist das Kontroversepotenzial sehr hoch, da es sich um Kollektivsymbole handelt. Häufig spielen sogar Schlüsselereignisse eine Rolle – das sind nicht gewöhnliche Ereignisse, sondern mehr oder weniger ungewöhnliche Vorkommnisse, welche die Medienberichterstattung über ein Thema hervorrufen (Kepplinger/Habermeier 1995, 373). In Bezug auf das Thema Imame untersuchten Hänggli und Trucco (2022), basierend auf einer qualitativen Inhaltsanalyse, wie ein Imam in den Nachrichtenmedien dargestellt wird. Sie zeigen, dass die Einweihung des Gotthard-Basistunnels und der

Einbürgerungsprozess des Imams entscheidend für das Framing der Debatte sind. Beides sind Schlüsselereignisse, die das Framing verstärken und verändern. Sie wirkten als Katalysatoren für die Gestaltung öffentlicher Debatten (Geiß/Weber/Quiring 2017, 474). So kamen der Betroffene selber, aber auch andere muslimische Akteurinnen und Akteure wie der Präsident der Föderation islamischer Dachorganisationen Schweiz oder die Präsidentin des Forums für einen fortschrittlichen Islam zu Wort und deckten verschiedene Positionen ab. Insbesondere beim zweiten Ereignis äusserten sich dann auch Politikerinnen und Politiker. Dabei waren aber vor allem jene mit einem negativen Imam-Framing (der Imam sei radikal und täusche vor, er sei moderat) motiviert und verknüpften ihre politischen Anliegen mit dem Ereignis. Religiöse oder andere Akteurinnen und Akteure, die eher ein positives Framing (beispielsweise der Imam sei ein Brückenbauer und baue Vertrauen auf) betonten, haben es schwerer, Aufmerksamkeit zu bekommen, weil diese Perspektive weniger Nachrichtenwerte vereint. Auch bei der Debatte rund um Moscheebauten finden sich Ereignisse, die Medienberichterstattung auslösen. Ein Neu- oder Umbau ist ein Schlüsselereignis, das die Aufmerksamkeit erhöht und weitere Akteurinnen und Akteure wie auch Gegenkräfte mobilisiert. Dies führt zu zusätzlichen Konfliktgegenständen und Argumenten, zudem verschiebt sich die räumliche Reichweite des Konflikts: Auf lokaler Ebene lassen sich Argumente noch am konkreten Projekt der Moschee festmachen, während auf der überregionalen Ebene der Konflikt eher allgemeine kultur- und religionsbezogene Perspektiven zeigt (Schmitt 2015, 53–55; siehe auch Kapitel 3.2).

Als nächstes wird das Verhalten der Konfliktakteurinnen und -akteure betrachtet bzw. die Aufmerksamkeit der politischen Entscheidungsträgerinnen und -träger hinsichtlich des Themas. Ob ein Konflikt in die öffentliche Arena getragen wird und wie die Diskussion verläuft, hängt von der Strategie der beteiligten Akteurinnen und Akteure ab. Diese können den Weg an die Öffentlichkeit forcieren oder gerade zu umgehen versuchen (Kernell 1997) oder sie können die öffentliche Meinung als Druckinstrument für ihre eigene Position verwenden. Zudem können die Journalistinnen und Journalisten selber als Akteurinnen und Akteure handeln und den Konflikt beeinflussen. Welches Framing genau gewählt wird, ist also offen, was sich auch in den Fallstudien zeigt.

Wenn die Debatte öffentlich gemacht werden soll, braucht es Macht und Aktivität, beispielsweise in Form von Medienmitteilungen oder Stel-

lungnahmen zu einem Ereignis. Prominenz hilft zusätzlich, um überproportional Aufmerksamkeit zu bekommen (Hänggli 2020). Regierungen und politische Parteien sind mächtige Akteurinnen und Akteure. Bei den Schweizer Parteien wird das Thema Islam seit Jahren von der Schweizerischen Volkspartei SVP besetzt (Skenderovic 2007) und ist einzig in deren Parteiprogramm explizit erwähnt. So steht dort beispielsweise: «Auch Toleranz und Offenheit zählen zum christlichen Erbe. Dies soll uns aber nicht aus falsch verstandener politischer Korrektheit daran hindern, den Islam genau und kritisch zu beleuchten. (...) Aus Sicht der SVP ist die offizielle Anerkennung des Islams kein gangbarer Weg. (...) Genau wie wir uns als Gäste in anderen Staaten den dortigen Regeln anpassen, müssen wir in der Schweiz konsequent auf die Einhaltung unseres Rechts und unserer Sitten bestehen» (SVP Schweiz 2019). Damit ist klar: Das Thema hat Priorität für die SVP. Die grösste Partei der Schweiz wird jeweils aktiv bei Ereignissen rund um den Islam. Sie prägt damit natürlich die Debatte, auch in Bezug auf den Stil, mit dem sie sich äussert.

Ob ein Konflikt in die öffentliche Arena getragen wird, hängt auch von der Phase des *Policy*-Prozesses ab. Der (wahrgenommene) Medieneinfluss ist in der Agenda-Setting-Phase am stärksten, sinkt während der Politikformulierung und Implementierung und steigt bei der Evaluation politischer Entscheidungen wieder an (Fawzi 2020). Entsprechend hat das Minarettverbot nach seiner Annahme, das heisst in seiner Umsetzungsphase fernab der Öffentlichkeit, keine so grossen Debatten mehr hervorgerufen wie in der Agenda-Setting-Phase (siehe Kapitel 3.2).

Es handelt sich in den untersuchten Fallstudien nicht nur um öffentliche Debatten. Es handelt sich auch um besonders saliente Debatten, also um Themen, die zu dem Zeitpunkt in dem Sprachraum eine hohe Aufmerksamkeit geniessen. Abbildung 2 zeigt, dass bei Themen rund um den Islam Symbole am meisten Aufmerksamkeit erhalten.

Themen	Total (n = 715)
Symbole (Verhüllung, Minarett, Muezzin, Moschee, Halal-Fleisch, ...)	27.6 %
Radikalismus	13.2 %
Durch Musliminnen und Muslime ausgeübte Terroranschläge	10.1 %
Muslimische Organisationen	9.3 %
Gefährdete Integration	9.3 %
Demokratische Rechte (z.B. öffentliche Anerkennung muslimischer Gemeinschaften)	6.7 %
Religionsausübung (Gebet, Ramadan, Pilgerfahrt, ...)	4.0 %
Benachteiligung von Musliminnen und Muslimen	3.9 %
Erfolgreiche Integration	3.4 %
Kritik am Islam	2.7 %
Gegen Musliminnen und Muslime gerichtete Terroranschläge	1.8 %
Alltagsleben von Musliminnen und Muslimen	1.6 %
Musliminnen und Muslime und Coronavirus	1.5 %
Andere Themen	4.9 %

Abbildung 2: Anteile der Themen, die in der Öffentlichkeit diskutiert werden

Anmerkung: Mehrfachzuordnungen möglich. Analysiert wurden zehn führende Schweizer Zeitungen von 2018 bis 2020 (inkl. Tages- und Sonntagsqualitätszeitungen, Tages- und Sonntagsvolkszeitungen sowie Gratiszeitungen in den deutsch- und französischsprachigen Sprachregionen).

Abbildung 3 zeigt die Aufmerksamkeit auf die in den Fallstudien besprochenen Konflikte im Zeitverlauf. Es zeigt sich, dass die Aufmerksamkeit nicht gleichverteilt ist, sondern gipfelförmig verläuft. Zudem wird erkennbar, dass die Kurven teilweise auch parallel verlaufen. Das heisst also, dass die Themen gleichzeitig diskutiert werden, was mit der in den vorhergehenden Unterkapiteln erwähnten Verschränkung verschiedener Themen zu tun hat. Schliesslich zeigt die Grafik, dass die Frage der Finanzierung des Moscheebaus verhältnismässig wenig Aufmerksamkeit genieisst.

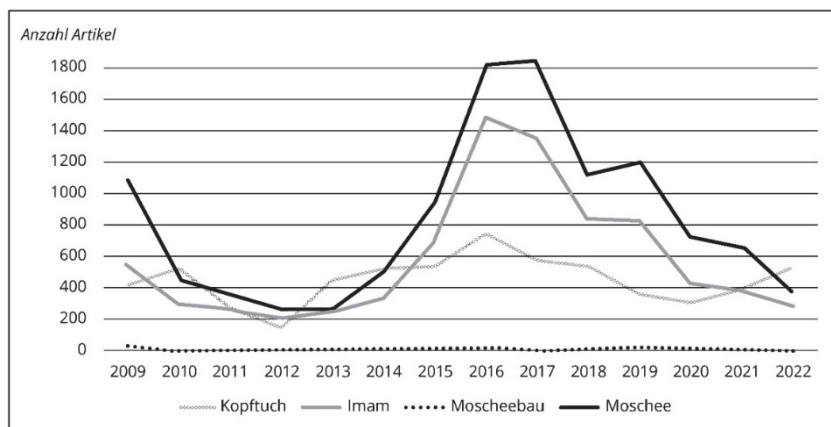


Abbildung 3: Themenaufmerksamkeit über die Zeit

Anmerkung: Factiva-Abfrage für die vier Stichwörter für die Schweiz

Die gipelförmigen Entwicklungen sind typisch für öffentliche Debatten. Die Aufmerksamkeit kann sich fast explosionsartig verändern, wenn ein Ereignis eine Debatte auslöst. Bei der Makropolitik, also Politik die breite Aufmerksamkeit erhält, erfolgt die Informationsverarbeitung seriell, das heisst, dass wenige Themen aufs Mal Aufmerksamkeit finden. Wenn wir beispielsweise abstimmen, erhält ein Thema grosse Aufmerksamkeit, danach nimmt diese wieder ab und ein anderes Thema kriegt viel Aufmerksamkeit. Der Höhepunkt zu Beginn der Grafik ist auf die Eidgenössische Volksinitiative «Gegen den Bau von Minaretten» zurückzuführen, über die am 29. November 2009 abgestimmt wurde. Der Anstieg gegen Ende der Grafik beim Kopftuch-Thema geht auf die Abstimmung «Ja zum Verhüllungsverbot» am 7. März 2021 zurück. Die Initiative war aber auch schon vorher immer wieder in der öffentlichen Diskussion präsent. Sie wurde am 15. März 2016 lanciert und am 11. Oktober 2017 eingereicht. Im Dezember 2017 empfahl der Bundesrat die Initiative zur Ablehnung und reagierte mit einem indirekten Gegenvorschlag (Gesicht muss bei bestimmten Kontakten mit Behörden enthüllt werden, Nötigung zur Gesichtsverhüllung wird strafbar, weitergehende Regelungen zur Gesichtsverhüllung liegen in der Kompetenz der Kantone). Die Vernehmlassung dauerte vom 27. Juni bis 18. Oktober 2018, das Initiativkomitee hielt aber an der Initiative fest. Die Botschaft des Bundesrats zur Initiative und zum indirekten Gegenvorschlag erfolgte am 15. März 2019, die Beratungen im Parlament am 26. September 2019 (Ständerat) bzw. am 12. Dezember

2019 (Nationalrat), die Differenzvereinigungen zum indirekten Gegenvorschlag im März 2020, die Schlussabstimmung mit Annahme des Bundesbeschlusses zur Abstimmung am 19. Juni 2020. Die Abstimmung fand, wie erwähnt, am 7. März 2021 statt. Die Peaks im Jahr 2016 sind, nebst der Unterschriftensammlung zur Verhüllungs-Initiative, auf Medienberichte zu verschiedenen Themen zurückzuführen: Berichte zu Jihad-Rückkehrerinnen und -rückkehrern und damit auch zur Radikalisierungsprävention, zur An-Nur-Moschee in Winterthur im Zusammenhang mit einem Aufruf zu Gewalt, der Radikalisierung von Jugendlichen und der Verbreitung von extremistischem Gedankengut, weiter auch Berichte zur Eröffnung des längsten Eisenbahntunnels der Welt am Gotthard, wo auch ein Imam eine Rede hielt, zu den Diskussionen und zur Unterschriftensammlung rund um die Eröffnung des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG) an der Universität Freiburg sowie zu einer Schiesserei mit drei schwer verletzten Muslimen in einem islamischen Zentrum in Zürich.

Innerhalb der öffentlichen Debatten lassen sich *institutionalisierte und nicht institutionalisierte* (ereignisgesteuerte) Debatten unterscheiden (Lawrence 2023; Livingston/Bennett 2003). Institutionell gesteuerte Debatten sind geplant und absichtlich. Dazu zählen beispielsweise Parlamentsdebatten, Wahlen, Abstimmungen oder Gerichtsdebatten. Da die Debatten institutionell gebunden sind, können diese Debatten antizipiert, geplant und administrativ gesteuert werden und werden von politischen Akteurinnen und Akteuren initiiert. Im Gegensatz dazu gehen nicht institutionalisierte (ereignisgesteuerte) Debatten auf ungewöhnliche, ungeplante oder unerwartete Ereignisse wie Flugzeugabstürze, Erdbeben oder Terroranschläge zurück. Zu dieser Kategorie gehören auch Vorkommnisse in Moscheen. Diese Debatten finden in der öffentlichen Arena statt und sind weniger vorhersehbar und auch nicht geplant und administrativ gesteuert. Hänggli und Beck (2023) analysieren die Berichterstattung zum Thema Islam in der Schweiz von 2018 bis Ende 2020. Sie kommen zum Schluss, dass institutionell geführte Debatten vielfältiger und weniger sensationsheischend als ereignisgesteuerte Debatten sind. Das hat auch damit zu tun, dass die *Watchdog*- und Infotainment-Rolle von Journalistinnen und Journalisten eher in Artikeln über ereignisgesteuerte Debatten zu finden ist. Politische Akteurinnen und Akteure überwiegen als *Framesponsors* in institutionell geführten Debatten, während Medien und muslimische Akteurinnen und Akteure in ereignisgesteuerten Debatten stärker als Sprecher und Sprecherinnen vertreten sind. Insgesamt

fällt auf, dass in den institutionell geführten Debatten im Allgemeinen nur wenige muslimische Akteurinnen und Akteure zu Wort kommen, so dass die Debatten eher über Musliminnen und Muslime geführt werden als durch sie. Die Verschleierung ist das bei weitem wichtigste Thema in institutionell geführten Debatten. In Bezug auf den Kommunikationsstil halten Hänggli und Beck fest, dass institutionell geführte Debatten inhaltlicher und stärker politikorientiert sind. Ausserdem ist ein grosser Teil der beschriebenen oder zitierten Positionen muslimischer Akteurinnen und Akteure rigide. In ereignisgesteuerten Debatten nimmt dieser Anteil noch zu. Polarisierende und ambiguitätsintolerante Positionen bedienen Nachrichtenfaktoren stärker und erhalten deswegen mehr Aufmerksamkeit (Trucco 2021, 301). Diese Debatten sind stärker medienorientiert und mehr darauf ausgerichtet, das Interesse des Publikums zu wecken und aufrechtzuerhalten.

Die öffentliche Arena oder «die Öffentlichkeit» bildet ein Kollektiv aus verschiedenen Arenen öffentlicher Diskussion. Dort findet die politische Kommunikation zwischen den politischen Akteurinnen und Akteuren und den Bürgerinnen und Bürgern statt (Neidhardt 1994). Während es in der parlamentarischen, administrativen oder der direktdemokratischen Arena um die Lösung von Problemen geht, dreht sich die Auseinandersetzung in der öffentlichen Arena um die Aufmerksamkeit des Publikums für spezifische politische Probleme, sowie um die Zustimmung der Bevölkerung zur Politik. Charakteristisch für die öffentliche Arena ist daher erstens die Existenz und Rolle des Publikums (Neidhardt 2000, 6), das letztendlich eine Politik mittragen muss. Zweitens sind die Sprecherinnen und Sprecher (bspw. aus der Politik, Zivilgesellschaft, Wirtschaft), deren Stimme die Medien vermitteln, in der öffentlichen Kommunikation nicht im direkten Kontakt mit dem Publikum. Der Informationsfluss ist in der Regel vermittelt durch Massenmedien. Drittens zeichnet sich öffentliche, über Medien vermittelte Kommunikation durch eine grosse Konkurrenz aus. Ob Ereignisse bzw. Themen auf die öffentliche Agenda kommen, hängt unter anderem, wie bereits erwähnt, von Nachrichtenfaktoren (wie Relevanz, Nähe, Negativität, Personifizierung und Konflikt) und Nachrichtenwerten ab. Diese bestimmen die Stärke einer Geschichte und letztlich, ob die Geschichte für die Berichterstattung ausgewählt wird oder nicht (u. a. Galtung/Ruge 1965; Schulz 1976). Je höher der Nachrichtenwert eines Ereignisses in Bezug auf die Nachrichtenfaktoren, desto eher wird darüber berichtet (Kepplinger/Ehmig 2006).

In institutionalisierten Debatten werden Themen behandelt, welche die politischen Akteurinnen und Akteure auf die Agenda bringen. Auch hier werden vor allem jene Themen mit hohem Nachrichtenwert in den Medien diskutiert. Zudem wird in diesen Debatten aber auf eine ausgewogene Berichterstattung geachtet, das heisst, dass die Positionen aller relevanten politischen Akteurinnen und Akteure in der öffentlichen Debatte abgedeckt werden sollten. So geben die Richtlinien zur «Erklärung der Pflichten und Rechte der Journalistinnen und Journalisten» des Presserates in der Schweiz vor, dass Journalisten zur Wahrheitssuche verpflichtet sind und die Informationsfreiheit verteidigen müssen. In der Richtlinie 2.2 wird die Achtung des Meinungspluralismus gefordert: «Meinungspluralismus trägt zur Verteidigung der Informationsfreiheit bei.» (Schweizer Presserat 2000) Darum spielen in institutionalisierten Debatten die Nachrichtenwerte eine geringere Rolle und entsprechend unterscheiden sich auch die Charakteristika der Debattentypen. In den institutionellen Debatten braucht es Macht, um Gehör zu finden (Hänggli 2020). Sind im Parlament oder bei den etablierten politischen Akteurinnen und Akteuren kaum Musliminnen und Muslime zu finden, ist es wenig erstaunlich, dass diese auch selber nicht zu Wort kommen. Zum Vergleich: 5.7 % der Bevölkerung in der Schweiz sind muslimisch (BFS 2023a) bzw. 2.8 % der schweizerischen Bevölkerung (BFS 2023c).

Dominantes Framing

Das dominante Framing rund um den Islam in Westeuropa kann aus verschiedenen empirischen Studien abgelesen werden: «Gemässigte» Musliminnen und Muslime werden als «gut» betrachtet, ihnen gegenüber ist man tolerant. «Radikale» Musliminnen und Muslime hingegen werden als Bedrohung dargestellt und sind fundamentalistisch und «schlecht» (Belt 2009; Mamdani 2004; Bosco 2014). Sniderman, Petersen, Slothuus und Stubager (2014) stellten nach dem Karikaturen-Streit in Dänemark fest, dass die Mehrheit der dänischen Bürgerinnen und Bürger tolerant gegenüber ersteren sind, aber nicht gegenüber zweitgenannten. Diese dichotome Vorstellung des Islams findet sich auch in unterschiedlichen mit Islam zusammenhängenden Themen wie etwa Imame (Hänggli/Trucco 2022). Gamson (1992, 135) und Wolfsfeld (1997, 32) betonen das Konzept der «kulturellen Resonanz». Damit ein Frame stark wird, muss er mit zentralen kulturellen Vorstellungen kongruent sein, das heisst im Einklang stehen mit den örtlich und zeitlich wichtigen Werten. Die Passung an kulturelle

Kontexte lassen den Frame natürlich und vertraut erscheinen. Es setzen sich also nur solche Frames durch, die eine kulturelle Resonanz haben. Zudem muss ein Frame von einer glaubwürdigen Sprecherin bzw. einem glaubwürdigen Sprecher stammen, um sich durchsetzen zu können. Glaubwürdig sind jene Akteurinnen und Akteure, die in der Vergangenheit bei der themenspezifischen Politikgestaltung erfolgreich mitgewirkt haben. In den vorherigen Unterkapiteln wird erwähnt, dass Moscheebaukonflikte oft als unteilbare Konflikte angesehen werden. Sie betreffen unter anderem Fragen der Identität und darum sind sie nicht so einfach zu lösen. Es gibt einen Druck, sich dem dominanten Framing anzupassen.

Durch das dominante Framing und dessen Dichotomie ist eine Eskalation wahrscheinlicher als bei trockeneren Themen wie beispielsweise einer Steuerreform oder Stempelabgaben. Glasls Eskalationsmodell (2013; siehe Kapitel 2.5) unterscheidet neun Stufen: 1. Verhärtung, 2. Debatte und Polemik, 3. Taten statt Worte, 4. Sorge um Image und Koalitionssuche bei Aussenstehenden, 5. Gesichtsverlust, 6. Drohstrategien, 7. Begrenzte Vernichtungsschläge, 8. Zersplitterung (des Gegners oder der Gegnerin), 9. Gemeinsam in den Abgrund. Es scheint nicht auszuschliessen, dass Stufe 4 und 5 im Zusammenhang in Abgrenzung gegenüber als «radikal» konstruierten Positionen erreicht werden. Auf diesen Stufen spitzt sich der Konflikt schon etwas zu. Damit einher geht eine Verschiebung des Konfliktes von der Inhalts- zur Beziehungsebene. Durch die Bewertung von Musliminnen und Muslimen als radikal kann es zu Imageverlust kommen. Je mehr es zu persönlicher Diffamierung, zu Angriffen auf die Person und ihre Position kommt, desto weiter eskaliert der Konflikt. Es scheint aber meistens nicht zu einer skandalösen Art von Debatte (Hänggli/van der Wurff 2019) zu kommen. Das Potenzial dazu ist insbesondere in institutionellen Debatten kleiner. Vermutlich geht die Eskalation in der Berichterstattung der traditionellen Medien aber nicht über die Stufe 5 hinaus. Anders ist das in den sozialen Medien möglich, wo es denkbar ist, dass ein Konflikt auch noch weiter eskaliert, da die Inhalte nicht kuratiert werden und negative Inhalte mit Sichtbarkeit belohnt werden.

Zum Framing gehört auch, wie debattiert wird. Abbildung 4 zeigt den Debattenstil: 9 % der Aussagen sind sehr provokativ, es kommen auch Angriffe auf Personen vor, die die Gegenposition vertreten. 40 % der Aussagen sind eher provokativ. Dabei kann es vorkommen, dass die Sprecherinnen und Sprecher auf der eigenen Position beharren. Der Anteil an provokativen und sehr provokativen Aussagen ist vermutlich höher als in anderen Debatten. Als Vergleich können wir das Ausmass an «Contest-

Frames» in drei Abstimmungen heranziehen. Contest-Frames sind persönliche Angriffe oder andere nicht-inhaltliche Aspekte. Bei der Abstimmung über demokratische Einbürgerungen (2008) war der Anteil bei 18 %, beim Asylgesetz (2006) bei 14.5 % und bei der Unternehmenssteuerreform 2 (2008) bei 14.1 %.

Debattenstil	Total (n = 555)
Sehr respektvoll	4.1 %
Eher respektvoll	17.8 %
Teils / teils	28.8 %
Eher provokativ	40.3 %
Sehr provokativ	9.0 %

Abbildung 4: Debattenstil

Anmerkung: in % der Artikel mit zitierten Aussagen. Analysiert wurden zehn führende Schweizer Zeitungen in den Jahren 2018 bis 2020 (inkl. Tages- und Sonntagsqualitätszeitungen, Tages- und Sonntagsvolkszeitungen sowie Gratiszeitungen in den deutsch- und französischsprachigen Sprachregionen). Der Stil der Debatte kann nur bei Meinungsäusserungen codiert werden. Als «sehr provokativ» gelten auch Angriffe auf Personen, die die Gegenposition vertreten. Beharren auf der eigenen Meinung wird als «eher provokativ» codiert. Eigene Argumente sachlich darzulegen, gilt als «eher respektvoll». Auf die Gegenargumente einzugehen, gilt als «sehr respektvoll».

Bedeutung für die Demokratie

Öffentlichkeit gehört zur Grundausrüstung einer Demokratie. Sie soll Transparenz, Validierung und Orientierung geben (Neidhardt 1994). Transparenz nach Neidhardt meint, dass alle Themen und Meinungen von gesellschaftlicher Relevanz besprochen werden können und der Zugang offen ist für alle gesellschaftlichen Gruppierungen. Bei der Validierung geht es darum, dass auch gegnerische Argumente gehört und reflektiert werden und man gegebenenfalls auch die eigene Meinung revidiert. Orientierung kommt zustande, wenn die erzeugte öffentliche Meinung überzeugend oder mindestens akzeptierbar ist. Die in den Fallstudien besprochenen Themen sind umstrittene Fragen. Es ist also zu begrüßen, dass

diese auch den Weg in die Öffentlichkeit finden und die Kontroverse da abgebildet wird. Die Transparenzfunktion ist jedoch nicht vollständig erfüllt, wenn muslimische Akteurinnen und Akteure oder ihre Repräsentanten und Repräsentantinnen nicht als Sprecherinnen und Sprecher an der Debatte teilnehmen. Bei der ausländischen Wohnbevölkerung identifizieren sich 14 % (BFS 2023b) mit einer islamischen Glaubensgemeinschaft. Ein Stimm- und Wahlrecht für die ausländische Wohnbevölkerung auf lokaler Ebene würde politische Partizipation auch für diese Gruppe ermöglichen. Auf kantonaler Ebene gewähren zum Beispiel der Kanton Neuenburg und der Kanton Jura ausländischen Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern das Stimmrecht und das aktive, jedoch nicht das passive Wahlrecht. Das heisst, in diesen Kantonen wohnhafte Ausländerinnen und Ausländer können stimmen und wählen, sich jedoch selbst nicht zur Wahl stellen (BFS 2018).

Für den Zusammenhalt einer Gesellschaft kann es klug sein, islambezogene Konflikte nicht zu instrumentalisieren, bei allen Beteiligten. Konflikte, die grundlegende Werte und Einstellungen betreffen, brauchen Zeit, Gespräche abseits der Öffentlichkeit, Formate wie runde Tische, Mediationsfunktionen, auch Zugeständnisse (bspw. keine auffälligen Bauten), eine Argumentation, die mit der lokalen Ebene verknüpft ist und auf dieser Ebene verbleibt und der Wille eines gegenseitigen Verständnisses (siehe auch Fallstudien). Es kann manchmal sinnvoll sein, solche Konflikte ruhen zu lassen oder keine Entscheidung zu fällen, um eine Eskalation zu vermeiden.

Die Schweiz ist geübt im Umgang mit religiös geprägten Konflikten (Linder/Müller 2017: 44–46). Im Kulturkampf wollten Protestantinnen und Protestanten und liberale Katholikinnen und Katholiken den Einfluss der katholischen Kirche auf den damals jungen Bundesstaat begrenzen. Im Wesentlichen ging es dabei um die Regulierung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Für die Abkühlung des Konfliktes war die politische Integration der Katholikinnen und Katholiken wie auch die gesellschaftliche Entwicklung wichtig. Das machteilende System der Schweiz (direkte Demokratie, Föderalismus, Subsidiarität und Konkordanz) bildete dafür eine gute Grundvoraussetzung.

Die in den Fallstudien behandelten Themen sind auch Identitätsdebatten. Diese werden oft emotional geführt, was der Vielfalt der Perspektiven in der Berichterstattung und auch der Meinungsbildung förderlich ist. Die Zeitungen berichten darüber, weil es die Leute bewegt und sie damit viele Leserinnen und Leser erreichen. Im Falle der Berichterstattung

über einen Imam haben wir gesehen, dass viele Journalistinnen und Journalisten berichtet haben (Hänggli/Trucco 2022). Auch wenn der Lokaljournalismus aufgrund der Medienkrise allgemein unter Druck steht, scheint es bei Schlüsselereignissen und solch emotionalen Debatten nicht an Berichterstattung zu fehlen. Bürgerinnen und Bürger können durch emotionale Themen motiviert werden, sich zu informieren. Das ist per se gut für die Meinungsbildung. Nach den *Dual-Process*-Theorien der Sozialpsychologie (Chaiken/Trop 1999; Eagly/Chaiken 1993), gibt es zwei unterschiedliche Wege des Meinungsbildungsprozesses: den argumentbasierten (systematischen) und den heuristischen Weg. Die Hauptunterscheidung zwischen den beiden Pfaden beruht auf der Rolle, die Argumente spielen. Bei der systematischen Meinungsbildung sind Argumente wichtig für die Abstimmungsentscheidung. Im Gegensatz dazu basiert die heuristische Meinungsbildung auf heuristischen Abkürzungen. In direktdemokratischen Abstimmungen kommen vor allem die *Status quo*-, Vertrauens-, und Partei-Heuristik zur Anwendung (Kriesi 2005). Bei der *Status quo*-Heuristik lehnt der Bürger, die Bürgerin Neuerungen standardmässig ab. Bei der Vertrauens-Heuristik folgen die Stimmbürgerinnen und -bürger der Abstimmungsempfehlung derjenigen Personen, denen sie vertrauen und die sie für sachkundig halten. Die Partei-Heuristik ist die am meisten verwendete Abstimmungsheuristik. Die Stimmbürgerinnen und -bürger orientieren sich an der Empfehlung jener Partei, mit der sie sich am ehesten verbunden fühlen. Es kann bei emotionalen Themen auch vorkommen, dass man heuristisch eine Meinung bildet, sich also vom Gefühl leiten lässt. Solange man auch aufgrund von sachlichen Überlegungen zum gleichen Schluss kommen würde, liegt keine Verzerrung vor. Problematisch wird es, wenn ambivalente, das heisst sich widersprechende, Präferenzen vorliegen und man sich zu Gunsten des Gefühls entscheidet.

Bei islambezogenen Themen besteht auf den sozialen Medien die Gefahr, dass jemand auf persönlicher Ebene angegriffen wird. Verschiedene Untersuchungen haben ergeben, dass negative, kontroverse und polarisierende Inhalte auf den sozialen Medien wie Facebook stärker wahrgenommen werden, wahrscheinlich weil sie ein höheres Engagement der Nutzerinnen und Nutzer auslösen können (beispielsweise García-Perdomo/Salaverría/Brown/Harlow 2018; Heiss/Schmuck/Matthes 2019; Aarøe/Brænder/Loftis 2022).

Schlussfolgerungen im Hinblick auf islambezogene Konflikte

Aus kommunikations- und medienwissenschaftlicher Perspektive ist es relevant, ob die Konflikte öffentlich sind oder nicht. Das heisst, die Medien und ihre Funktionsweise sind wichtig, um die Dynamik einer Debatte zu verstehen. Indem ein Thema öffentlich wird, spielen die Medienlogik und insbesondere die Nachrichtenfaktoren und -werte eine Rolle. So finden Nachrichten, die beispielsweise einen Konflikt thematisieren, personalisiert oder negativ sind, eher Eingang in die Berichterstattung. Zudem können sich politische Akteurinnen und Akteure die öffentliche Meinung als Druckinstrument für ihre eigene Position zunutze machen. Auch können die Journalistinnen und Journalisten selbst den Konflikt beeinflussen, von einer Beobachterinnen- und Beobachterrolle zur Kommentatorin, zum Kommentator wechseln, oder gar Konfliktakteur und -akteurin werden. In öffentlichen Debatten gibt es längere Phasen, in welchen regelmässig, aber seltener über ein Thema berichtet wird und kürzere Phasen, in welchen ein Ereignis plötzlich die Aufmerksamkeit der Journalistinnen und Journalisten auf sich lenkt und sehr häufig darüber berichtet wird. In diesen turbulenteren Phasen droht eine Debatte auch eher zu eskalieren. Das gilt auch für islambezogene Konflikte. Es empfiehlt sich, Lösungen abseits der Öffentlichkeit auszuhandeln.

In diesem Kapitel wurde auf die zentrale Unterscheidung von institutionalisierten und nicht institutionalisierten (ereignisgesteuerte) Debatten hingewiesen. Die Mechanismen sind andere. Die Chance ist insbesondere in institutionalisierten Debatten höher, dass der Stil respektvoll ist, auch bei islambezogenen Konflikten. Schliesslich wurde auch aus demokratietheoretischer Sicht auf die Wichtigkeit hingewiesen, dass die muslimische Bevölkerung auch ihre Sichtweise einbringen kann.

3.6 Fazit

Mit den Themen Moscheebau, Kopftuch und Imame wurden drei zentrale islambezogene Konflikte untersucht. Dabei wurden theoretische und empirische Ansätze und Erkenntnisse zusammengeführt. Die Analysen zeigen unterschiedliche übergreifende Strukturmerkmale von islambezogenen Konflikten:

1. *Akteurskonstellationen:* Islambezogene Konflikte umfassen oftmals eine Fülle von Akteurinnen und Akteuren. Diese reichen von den unmittelbar Betroffenen in muslimischen Gemeinschaften, in Gesellschaft, Politik und Verwaltung bis hin zu programmatischen Gegnerinnen und Gegnern mit dezidiert islamkritischen Positionen. Die Beteiligung von populistisch orientierten Akteurinnen und Akteuren hat zur Folge, dass vielfach Grenzen der Verständigung erreicht werden. Hinzu kommen jedoch auch weitere Akteurinnen und Akteure, die sich im Sinne einer Vermittlung und konstruktiven Konfliktbearbeitung einbringen. Es geht aber bei der Akteurskonstellation nicht nur darum, wer sich äussert und agiert, sondern auch darum, wer Gehör findet und umgekehrt wer ausgeschlossen und ausgeblendet wird.
2. *Konfliktdimensionen:* Islambezogene Konflikte erweisen sich als äusserst vielschichtig und vieldimensional. Anhand konkreter Konfliktfälle werden zumeist auch andere Themen verhandelt, die auf den Ausgangskonflikt projiziert werden und ihn überlagern können. Es geht dann nicht mehr nur um Moscheebauten, Kopftücher oder Imane, sondern auch um Werte, Identität und Anerkennung, Migration, Gender und Säkularität. Die ursprünglichen Konfliktgegenstände werden weiter gedeutet, mit anderen Debatten vermischt und stehen dann stellvertretend für Grundfragen gesellschaftlicher Orientierung. So betrachtet dienen islambezogene Konflikte der gesellschaftlichen Selbstverortung, wobei häufig mit Differenzen gearbeitet wird. Diese Vermischung von Themen erhöht die Komplexität und erschwert die Konfliktbearbeitung.
3. *Eskalation:* Aufgrund der Brisanz vieler assoziierter Themen und Dimensionen kommt es bei islambezogenen Konflikten vielfach zu einer Eskalation. Zunächst findet eine «Ausweitungsdynamik» über den lokalen Rahmen hinaus statt unter Einbeziehung übergreifender medialer und politischer Debatten. Die Loslösung vom Ausgangsfall hat eine Komplexifizierung und symbolische Aufladung zur Folge. In der Eskalationsdynamik kommt es zu weiteren Mechanismen wie Vereindeutigung, Generalisierung und Polarisierung, welche eine verständigungsorientierte Konfliktbearbeitung erschweren. Dadurch findet eine völlige Negativkonnotation und «Alterisierung» statt. In der Folge liegt der Fokus der Konfliktbearbeitung stark auf Rechtfertigungserwartungen, Kontrolle und Verboten.
4. *Deeskalation:* Daneben lassen sich auch gegenläufige Konfliktdynamiken im Sinne von Deeskalation beobachten. Hierbei spielen Dialog

und diskursive Formate der Konfliktaustragung, Transparenz, Versachlichung sowie eine lokale Fokussierung als Gegengewicht zur Ausweitung und Generalisierung des Konflikts eine wichtige Rolle. Eine weitere Möglichkeit sind Kompromisse, durch die sich Konfliktparteien aufeinander zubewegen. Manchmal gibt es aber aufgrund der Machtverhältnisse auch einseitige Zugeständnisse. Dies ermöglicht einerseits eine deeskalierende Dynamik, aber andererseits bleiben Vorbehalte und Konfliktgegenstände im Raum stehen, werden nicht weiter ausgetragen und können daher jederzeit wieder im Sinne einer Eskalation mobilisiert werden.

5. *Transformationen, Gegendiskurse und -strategien:* Islambezogene Konflikte weisen ein Potenzial zur Transformation auf, welches sich wiederum auf die Gesellschaft auswirkt. Die Dominanz von Zuschreibungen macht es jedoch schwer, ihr etwas entgegenzusetzen. Dadurch entstehen hegemoniale Wirklichkeitsinterpretationen und ein Rechtfertigungsdruck, aus dem man nur schwer ausbrechen kann. Dennoch zeigen sich unterschiedliche Gegendiskurse und -strategien. Indem Akteurinnen und Akteure Symbole und Konfliktdeutungen subjektivieren, stellen sie sich den verbreiteten Deutungen entgegen. Durch proaktive Kommunikation kann es auch gelingen, Begriffe sukzessive neu zu besetzen und sich Glaubwürdigkeit zu erarbeiten. Visuelle Gegenstrategien stellen alternative Aktionsformen dar und verändern ebenfalls einseitige Wahrnehmungen. Anstelle eines binären Entweder-Oder wird so Diversität aufgezeigt und praktiziert, wodurch auch Anstöße zu kritischer gesellschaftlicher Selbstreflexion gegeben werden.
6. *Konfliktausgang, Partizipation und Selbstbestimmung:* Durch die Austragung islambezogener Konflikte werden Akteurinnen und Akteure in Diskurse einbezogen, darunter auch solche, die zuvor hier nur begrenzt oder überhaupt nicht partizipierten. Jedoch sind die Konflikte meist asymmetrisch und sie werden monologisch statt dialogisch ausgetragen, was nicht dem Ideal fairer Auseinandersetzung entspricht. Daraus resultieren unterschiedliche Strategien auf Seiten der Akteurinnen und Akteure: So können Symbole als Zeichen des Widerstands eingesetzt oder Umdeutungsversuche vorgenommen werden. Bei einem Teil der Akteurinnen und Akteure kommt es auch zu einem Rückzug. Am Ende steht meist nicht eine vollständige, sondern nur eine begrenzte Anerkennung. Umgekehrt wurde aber auch deutlich,

dass der Ausgang islambezogener Konflikte nicht vorgegeben ist, sondern Konflikte im Sinne dynamischer Interaktionen und Kommunikationsereignisse gestaltbar sind und auch der «schwächeren» Seite Handlungsmöglichkeiten eröffnen.

Diese Strukturmerkmale sind je nach Fall unterschiedlich ausgeprägt. An ihnen wird jedoch ein Handlungsspektrum deutlich, welches sich auch auf weitere Konflikte anwenden lässt und als Grundlage für die weitere Reflexion (siehe Kapitel 5.2) dient.

4. Theologisch-sozialethische Deutungen sozialer Konflikte

In diesem Kapitel geht es um theologisch-sozialethische Deutungen und Reflexionen zu sozialen Konflikten. Es stellt sich hier nicht nur die Frage, wie sich verschiedene Autorinnen und Autoren zu bestimmten Konflikten in der Gesellschaft positionieren, sondern auch, auf welche innere Struktur religiöser Sinnsysteme sie dabei Bezug nehmen. Damit ist Konflikt hier nicht nur etwas Äusseres für Religionen, sondern «das Potenzial für Konflikte ist in diese selbst eingezeichnet» (Dalferth 2011, 14). Über eine reine Reaktion in Bezug auf bereits «gesetzte» Konflikte und eine bereits im Vorfeld festgelegte Agenda hinaus, wird so das Potenzial erkundet, eigene Konfliktthemen zu identifizieren und eigene Deutungen in gesellschaftliche Debatten einzubringen. Um den damit verbundenen kommunikativen Herausforderungen nachzukommen, erweist sich eine Verknüpfung konfliktsoziologischer und theologischer Positionen als wichtig. Es gilt somit auszuloten, über welche Ressourcen theologisch-sozialethische Positionen hierfür verfügen. Es geht dabei nicht nur darum, dass in der öffentlichen Sphäre die Beiträge der Religionen verstanden und nachvollzogen werden, sondern dass sie einen echten inhaltlichen Beitrag leisten können.

Zunächst geht es in einem einleitenden Abschnitt daher vertiefend um das Verständnis von theologischer Sozialethik als öffentliche Konflikttheologie (4.1). Anschliessend wird die dem Kapitel zugrunde liegende Auswahl konfliktsensibler Positionen sowie das methodische Vorgehen vorgestellt (4.2), bevor es um den Zugang der ausgewählten Autoren zu sozialen Konflikten geht (4.3). Sodann werden unterschiedliche Positionen zur Konflikttransformation thematisiert mit einem Fokus auf Befreiung (4.4), Versöhnung (4.5) und Frieden (4.6). Diese Konzepte sind dadurch gekennzeichnet, dass sie sowohl in säkularen als auch in religiösen Kontexten verwendet werden. Daran schliesst sich ein Fazit an (4.7). In diesem Kapitel werden somit unterschiedliche religiöse Selbstdeutungen miteinander ins Gespräch gebracht, bevor es im Anschluss um einen Austausch mit den gewonnenen sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen geht (siehe Kapitel 5).

4.1 Sozialethik als öffentliche Konflikttheologie

Zur Konturierung theologischer Sozialethik (siehe Kapitel 1.4) im Hinblick auf soziale Konflikte lässt sich ein Paradigma anschliessen, das seinen Entstehungskontext in christlichen Theologien aufweist, aber inzwischen religionsübergreifend rezipiert wird: das der öffentlichen Theologie (Day/Kim 2017, 2; Hübenthal/Alpers 2022, 2). Die verschiedenen im Anschluss herangezogenen Positionen (siehe Kapitel 4.2) lassen sich in dieses Paradigma einordnen.

Muslimische und christliche Zugänge

Öffentliche Theologie stellt keine einheitliche theologische Richtung dar, sondern eine vielfältige internationale Strömung in verschiedenen Weltgegenden, unter anderem im globalen Süden mit verschiedenen «Stories», die an unterschiedliche Debatten etwa zu Säkularität, öffentlicher Sphäre oder Globalisierung anknüpfen (Smit 2013). Dabei wird durchgehend das Anliegen verfolgt, sich mit den zeitgenössischen Umständen auseinanderzusetzen, traditionelle Formen der Theologie kritisch aufzuarbeiten und den Diskurs für die breite Öffentlichkeit zu öffnen. Für Ausaf Ali etwa ist öffentliche Theologie «a mode of religious-social thought, ethical discourse, and expression of opinion on public issues, chiefly those that concern the understanding and resolution of the problems of contemporary society, polity, and economy, the conduct of everyday social life, and the operation of the social, political, and economic institutions in the collective life of people» (Ali 1995, 67). Damit sind sozialethische Fragen eingeschlossen, die eng mit aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen zusammenhängen.

Theologische Sozialethik lässt sich somit als eine Form öffentlicher Theologie verstehen, auch wenn das disziplinäre Spektrum öffentlicher Theologie insgesamt breiter ist (Lee 2022, 248, 257). Diese verortet theologische Positionen dezidiert in der öffentlichen Sphäre, in der sich Sprecherinnen und Sprecher einerseits um Verständlichkeit bemühen müssen, andererseits aber auch selbstbewusst in ihren eigenen Sprachtraditionen kommunizieren können. Für öffentliche Theologie stellen auch Konflikt und Versöhnung ein wichtiges Thema dar, wenn es etwa um Positionierungen und Engagement in gesellschaftlichen Krisensituationen geht (Tombs 2017). Dabei steht öffentliche Theologie auch in einem inneren

Zusammenhang mit dem Thema Konflikt und kann so als Konflikttheologie verstanden werden (Schmid 2022, 162–165), denn historisch betrachtet bilden vielfach politische Auseinandersetzungen den Entstehungskontext öffentlicher Theologien (Smit 2015, 134–135). Ausserdem macht die sozialwissenschaftliche Forschung deutlich, dass soziale Konflikte häufig mit weltanschaulichen Perspektiven zusammenhängen und Fragen von Identität und Anerkennung eine zentrale Rolle in diesen spielen können. Wenn konflikthafte Dimensionen im Zusammenhang mit Religion gesellschaftlich wirksam sind, kann dies auch aus einer theologisch-sozialethischen Reflexion nicht ausgeklammert werden. Umgekehrt kann die Konflikthaftigkeit von Religionen durch eine Übersetzung religiöser Gehalte in eine säkulare Sprache nicht thematisiert werden (Skillen 1994, 40). Somit liegt es nahe, Konflikt nicht nur als Gegenstand öffentlicher Theologie zu betrachten, sondern auch im Rahmen der Methode öffentlicher Theologie zu berücksichtigen: Konflikt erweist sich somit nicht nur als inhaltliches, sondern auch als «methodisches Paradigma» (Schmid 2022, 164).

Der religionsübergreifende Charakter öffentlicher Theologie kommt dadurch zum Ausdruck, dass sie gemeinsame Anliegen verfolgt, aber unterschiedlich begründet wird: In christlichen Traditionen wird öffentliche Theologie etwa inkarnationstheologisch gerechtfertigt. Mit der in der Inkarnation vollzogenen Aufhebung der Dichotomien zwischen Kirche und Welt wird es möglich, auch in der Welt zu wirken. Dies wird mit dem Wirken der Propheten Israels und Jesu Missionsauftrag legitimiert (Huber 1999, 102). Zentral dabei ist: «(T)he church and indeed Christ can only be known in the concrete» (Day/Kim 2017, 10). Somit zielt öffentliche Theologie darauf hin, Gottes Willen für die ganze Schöpfung zu realisieren und sich für das Gemeinwohl einzusetzen (Day/Kim 2017, 11). Andere Autorinnen und Autoren begründen öffentliche Theologie offenbarungstheologisch als Frucht der christlichen Verkündigung (von Sinner 2011, 340). Gleichzeitig wird mittels der im Kreuzestod Jesu sichtbar gewordenen Liebe und Schwachheit auch ersichtlich, weshalb öffentliche Theologie sich von Machtansprüchen distanzieren und «aus theologischen Gründen kenotisch, selbstzurücknehmend und selbstkritisch» (von Sinner 2011, 340) werden muss. Diese Aufgabe stellt sich insbesondere angesichts der wachsenden gesellschaftlichen Pluralität (Huber 1993b, 9).

Schaut man auf Begründungsmechanismen innerhalb der muslimischen Tradition, so erkennen wir bei einigen Autorinnen und Autoren, dass sie für die Legitimation der öffentlichen Theologie ebenfalls vielfältige Konzepte anführen, von schöpfungstheologischen bis zu islamrechtlichen

Argumenten. Islamisch-schöpfungstheologisch wird etwa argumentiert, dass das Streben zum Glauben zur Anerkennung Gottes führe, der die Menschen erschaffen habe. Dies liegt nach muslimischer Auffassung in der Natur (*fiṭra*) des Menschen; demnach erschafft Gott den Menschen in einer natürlichen Disposition, die zum Gottglauben führt. Damit gebe es ein universales, allen Menschen zugängliches Wissen über die Existenz Gottes: «This universal knowledge of the Being in the creation holds equally for the believer or nonbeliever, the worshipper of One Being or of idols.» (Sachedina 2001, 14) Diese Zuwendung zu Gott erfordert, dass man die Pluralität der Menschheit akzeptieren muss, da die Pluralität Teil der menschlichen Existenz und der Schöpfung ist (Sahin 2018, 33–34). Dies zeigt sich auch im Verständnis der Musliminnen und Muslime, die Einheit (*tawḥīd*) Gottes anzuerkennen: «[It] also means being able to grasp a deeper level of unity and balance within the perceived contingency and diversity of life.» (Sahin 2018, 35) Aus dem islamischen Recht etwa zitieren Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler Begriffe wie «das Interesse der Menschen» (*maṣlaḥa*), um das gemeinsame Wohl zu schützen und gemeinsam zum Guten zu streben (Sahin 2018, 35–46). In diese Richtung geht auch Muhammed al-Jabri, der *maṣlaḥa* als einen geeigneten Weg ansieht, mit den Veränderungen auf der Ebene des Denkens umzugehen, die durch epistemologische Brüche in der islamischen Tradition hervorgerufen werden und die auch gesellschaftliche Veränderungen bewirken können (al-Jabri 2009a, 77–86). Möglich sei dies unter anderem auch mit Rückgriff auf den Konsens (Ali 1995, 73), obschon dieser nicht ausschliesst, dass verschiedene Meinungen zur Geltung kommen können und kein Konsens im Sinne von einer Einheitsmeinung sein muss. Damit suggerieren Autorinnen und Autoren, dass der Bedarf nach einer öffentlichen Theologie besteht, die es so in der Vormoderne zumindest für die muslimische Tradition nicht gab (Ibrahim 2014), im Sinne einer Fortschreibung der Tradition durch Rückgriff auf den Koran oder auf vormoderne Konzepte zu verstehen. Für muslimische Intellektuelle wie al-Jabri geschieht dies durch eine Dekonstruktion von Konzepten und Systemen, die in der Vergangenheit verwendet wurden, was auch die Vermeidung von Anachronismus beinhaltet. Al-Jabri vertritt dabei die Auffassung eines ständigen geistigen Wandels, die auch einen kritischen Umgang mit gegenwärtigen Ideen mit einschliesst (Abu-Rabi‘ 2004, 258–262; Eyadat/Corrao/Hashas 2018, 286).

Derartige muslimische und christliche Begründungen öffentlicher Theologie stehen gemeinsam vor dem Horizont von Postsäkularität (siehe

Kapitel 1.5). Diese bringt sowohl den öffentlichen Charakter von Religion zum Ausdruck als auch das Erfordernis, in diesem Kontext interreligiös zu arbeiten (Sahin 2018, 36–37; Singgih 2019). Öffentliche Theologie zielt darauf ab, dringende gesellschaftliche Herausforderungen zu bearbeiten und dabei die Grenzen zwischen religiösen und säkularen Ordnungen und Zusammenhängen zu überschreiten. Sie dient damit auch einer «advocacy for justice» (Day/Kim 2017, 8). Die Beschäftigung mit den Bedingungen einer gerechten Gesellschaft spielen auch für unterschiedliche Entwürfe öffentlicher Theologie eine wichtige Rolle, sei es im europäischen Kontext (Bedford-Strohm 2012, 40; Sahin 2018), für Reformbewegungen in Südostasien (Ibrahim 2014) oder die Befreiungstheologie in Lateinamerika (Day/Kim 2017, 6) oder in Südafrika (Nguyen 2020, 284; Palombo 2014). Gerade die Impulse von Stimmen aus unterschiedlichen Kontexten der Welt machen deutlich, dass die Hinterfragung einer westlichen Perspektive sowie Kritik an Ungerechtigkeit und Machtasymmetrien zu den Kernaufgaben öffentlicher Theologie gehören (Haker 2019, 171–173). Dies erfordert schliesslich Selbstreflexivität als Teil jeder Form von öffentlicher Theologie.

Zielgruppen und Gesellschaftsorientierung

Sozialethik als öffentliche Konflikttheologie ist zunächst dadurch gekennzeichnet, dass sie auf drei verschiedene Gruppen von Adressatinnen und Adressaten ausgerichtet ist: Wissenschaft, Gesellschaft und Religionsgemeinschaft (Day/Kim 2017, 3–4). Diese breite Ausrichtung erfordert auch eine Berücksichtigung von Erkenntnissen aus unterschiedlichen Disziplinen: «In order to access relevant publics, theology draws on the resources of social sciences (including history, sociology and anthropology) to more deeply understand human experience.» (Day/Kim 2017, 13) Es geht also um ein theologisches Profil, welches aber in einem breiteren Rahmen verortet wird: «Dabei verbindet sie die Verwurzelung in einem theologisch profilierten Ansatz mit dem Bemühen um Plausibilität der Orientierungen für alle Menschen guten Willens.» (Bedford-Strohm 2012, 42) Dennoch ist bei manchen christlichen Entwürfen einer öffentlichen Theologie eine starke Kirchenfixierung zu beobachten, so dass in solchen Fällen öffentliche Theologie mehr als Gegenüber zur Kirche denn zur Gesellschaft gesehen wird. Dabei ist etwa von «kirchlicher Theologie» (von Sinner 2011, 339) die Rede oder von der «Aufgabe, die öffentliche Präsenz der christlichen Kirchen zu analysieren und normativ zu orientieren» (von Sinner

2011, 332). Theologie fungiert demnach als Begründungsdiskurs für die Rolle der Kirche in der Zivilgesellschaft und ist weniger stark auf die ganze Gesellschaft ausgerichtet (Bedford-Strohm 2008, 150). Aufgrund des Gesellschaftsbezuges etwa der biblischen Propheten wird dies jedoch ihrem Anspruch nicht ausreichend gerecht.

Es geht also nicht nur darum, Motivationen für Angehörige der eigenen Religion, sondern darüber hinaus Ressourcen für die gesamte Gesellschaft bereitzustellen. Allerdings stösst Sozialethik als öffentliche Konflikttheologie dort nicht automatisch auf Resonanz: «Zudem muss dort die Gesprächsfähigkeit gegenüber unterschiedlichen Teilöffentlichkeiten und Erwartungsträgern in Politik, öffentlichen Institutionen und Religionsgemeinschaften erst unter Beweis gestellt werden.» (Schmid 2022, 164) Im Hinblick auf die Menschenrechte wurden in jüngerer Zeit Begründungsstrategien entwickelt, um gemeingessellschaftliches Gedankengut religiös legitimieren zu können (Hilpert 1991, 161–162). Dabei handelt es sich nicht um einen Begründungs-, sondern um einen Legitimationsdiskurs (Bassiouni 2014). Die Theologie sollte aber nicht zwangsläufig im Legitimationszwang sein; sie soll nicht nur Argumente finden, um Theorien und Konzepte bzw. Lösungen für die jeweilige religiöse Tradition für legitim zu erklären, die anderweitig vorgeschlagen werden. Theologien haben auch das Potenzial, Konzepte selbst zu begründen, und zwar mit einer Sprache, die auch nichtreligiöse Menschen ansprechen kann. Ausserdem können sie dazu beitragen, die Gesamtgesellschaft mitzugestalten und selbst Lösungen für gemeinsame Fragen zu formulieren. Dies erweist sich wiederum als eine Aufgabe, die über bestimmte religiöse Kategorien und Zugehörigkeiten hinausgeht. Dafür ist – unabhängig davon, von welcher religiösen Tradition man ausgeht – eine doppelte Reflexivität über das theologische Erbe und seine Deutung sowie über die zeitgenössischen sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen erforderlich. Eine kritische Reflexion im ersten Bereich ist insofern notwendig, als dass im Sinne einer Fortschreibung der Tradition Begriffe und Konzepte aus der Vormoderne bedient werden, um Kontinuität zu suggerieren. Oft werden sie dabei neugedeutet, ohne diese Neudeutung kenntlich zu machen. Eine öffentliche Theologie, die die Tradition fortschreiben möchte, muss diese Neudeutungen ebenfalls der Diskussion aussetzen.

Positionierungen in konflikthaften Angelegenheiten

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Art und Weise der Positionierung gegenüber öffentlichen Angelegenheiten: «Public theology arises out of the engagement of theology in the spheres of politics and economics, which was then expanded to civil societies and other areas of the public life.» (Kim 2017, 40) Wie sich das konkretisiert, wird in unterschiedlichen Modellen entfaltet. Heinrich Bedford-Strohm (2008) unterscheidet zwischen vier Paradigmen, einem karitativen, einem fundamentalkritischen, einem Paradigma der Politikberatung sowie der öffentlichen Theologie. Dabei gehen das karitative und das fundamentalkritische Modell von einer weitergehenden Abgrenzung zwischen Religion und Politik aus. Das karitative Modell ist stark individualethisch geprägt und blendet strukturelle Fragen aus; das fundamentalkritische Modell übt anhand von moralischen Grundsätzen eine weitreichende Kritik etwa an ökonomischen und politischen Zusammenhängen. Demgegenüber sind die beiden anderen Modelle stärker von Partizipation auf einer gemeinsamen Grundlage geprägt. Das Modell der Politikberatung stellt konkrete sachbezogene Fragen in den Vordergrund und hält sich mit theologischen Dimensionen zurück. Demgegenüber versucht das Modell einer öffentlichen Theologie, beides miteinander zu verknüpfen. Auch wenn eine punktuelle Kombination mit dem fundamentalkritischen Modell möglich ist, erweist sich öffentliche Theologie so verstanden nicht als reiner «Resistenz- und Oppositionsmodus» (von Sinner 2011, 338). In einer Verknüpfung von «advocacy and advice» (Bedford-Strohm 2008, 150) kommt eine Balance zwischen gesellschaftlicher Partizipation und kritischer Abgrenzung zum Ausdruck. So strebt öffentliche Theologie an, möglichst unabhängig zu sein und sich auf Konflikte einzulassen, gleichzeitig aber auch einen konstruktiven Beitrag im Sinne von gesellschaftlicher Transformation zu leisten. Die im weiteren Verlauf dieses Kapitels analysierten Positionen akzentuieren auch unterschiedlich die beiden genannten Pole.

Damit hängt noch ein weiterer, stärker methodischer Punkt zusammen: der ihrer «Zweisprachigkeit» und der damit verbundenen Notwendigkeit von Übersetzung und Interdisziplinarität (Bedford-Strohm 2008, 151). Angesichts eines zunehmenden Hinterfragens der Trennung der Kategorien säkular und religiös scheint das Übersetzungsparadigma heute fragwürdig (Cady 2014, 307). So spricht Charles Taylor angesichts von unterschiedlichen religiösen und säkularen Optionen, die sich jenseits von Reinformen bewegen, von «Zwischenpositionen» (Taylor 2012, 857). Zudem werden teils dieselben Begriffe wie etwa «Versöhnung» sowohl im

säkularen wie im religiösen Sprachgebrauch verwendet und haben in ihrer historischen Semantik mehrfach einen Transfer zwischen säkularen und religiösen Kontexten durchlaufen (Schmid 2020c, 50). Zu hinterfragen ist ferner die Gegenüberstellung von religiös und säkular, die Überlappungen beider Sphären und die Pluralität innerhalb religiöser Positionen zu wenig berücksichtigt (Linde 2009, 153–159). Zudem sind schon innerhalb der religiös geprägten Sprache zeitlich-kulturelle Übersetzungen erforderlich, wenn es etwa um biblische oder koranische Sprache geht, entsprechend lässt sich die Frage der Übersetzung nicht auf eine einzige Übersetzungsdimension verengen. Schliesslich kommt es durch Übersetzung immer auch zu einem Verlust (Wabel 2016, 169). Somit erweist es sich als zu mechanisch, von Übersetzung zu sprechen. Bestehen bleibt aber die Anforderung, religiös geprägte und säkulare Sprachformen zu verwenden und in einen konstruktiven Austausch zu bringen. Öffentliche Theologie umfasst aber auch die Möglichkeit beides gleichzeitig einzusetzen und religiös geprägte Sprachformen öffentlich zu artikulieren. Dabei gilt ein doppeltes Kriterium – aus muslimischer Perspektive gesprochen: «adequacy to human experience, but also to Muslim tradition and principles» (Kurnaz 2022, 148).

Wie dargelegt, bietet Sozialethik als öffentliche Konflikttheologie ein Paradigma, um sich mit konfliktreichen, gesellschaftsrelevanten Fragen auseinanderzusetzen, dazu Stellung zu nehmen sowie sich in politische Diskussionen einzumischen. Die Analyse islambezogener Konflikte hat deutlich gemacht, dass es hier um Rangordnungen, Ausschlussmechanismen und den gesellschaftlichen Zusammenhalt insgesamt geht (siehe Kapitel 3). Dabei handelt es sich um Aspekte, die eine Positionierung und Einmischung aus der Sicht theologisch-sozialethischer Positionen erforderlich macht. Das betrifft gleichermaßen Musliminnen und Muslime wie Christinnen und Christen.

4.2 Zur Auswahl konfliktensibler Positionen

Ausgehend von einigen Beobachtungen zur theologischen Konfliktvergessenheit, die auch der Verdrängung des Konflikts in Teilen der sozialwissenschaftlichen Debatten entspricht (siehe Kapitel 2.1), wird nun das weitere methodische Vorgehen des Kapitels sowie die Auswahl an Positionen genauer dargelegt.

Wider eine theologische Konfliktvergessenheit

Wer Frieden will, der muss auf den Konflikt schauen. Denn Frieden konstituiert sich mit Rücksicht auf den Konflikt, der die Bedingungen, Eigenheiten und die Wirkung des Friedens mitbestimmt. Das zumindest legt die sozialwissenschaftliche Konfliktforschung nahe (siehe Kapitel 2). Eine explizite Auseinandersetzung mit Konflikten fand jedoch sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Theologie kaum statt. «Konflikt», so Wolfgang Huber, sei anderen Disziplinen vertrauter als der Theologie – wenngleich das Thema doch «in die Mitte der religiösen Thematik» führe (Huber 1990b, 50–51). Auch Gustavo Gutiérrez schreibt in diesem Zusammenhang: «Die Theologie scheint während langer Zeit eine Reflexion auf den konfliktgeladenen Charakter der menschlichen Geschichte bzw. auf die Auseinandersetzung zwischen Menschen, sozialen Klassen und Ländern übergangen zu haben.» (Gutiérrez 1973, 40) Er hebt in seinem Werk hervor, dass sich theologische Arbeiten auf persönliche und versöhnende Aspekte der Botschaft des Evangeliums und weniger auf seine politischen und konfliktorientierten Dimensionen konzentrierten (Gutiérrez 1973, 49). Damit einher geht eine stärker friedensethische Perspektive (Sohn 1971, 166–167).

Zeitgenössische Positionen unter muslimischen Theologinnen und Theologen zeigen eine ähnliche Richtung: So etwa betont der Befreiungstheologe Farid Esack, dass die Theologie sich vielmehr auf den Glauben, das diesseitige sowie jenseitige Wohl des Individuums konzentriere. Dabei geriete der sozio-politische Kontext ausser Acht und Konflikte spielten infolgedessen eine geringe Rolle innerhalb der Theologie (Esack 1997, 7). Ähnlich betont Şaban Ali Düzgün, dass die Theologie sich mehr auf die Gottesvorstellung konzentriert habe und die Gesellschaft aus den Augen verlor, ohne sie dabei vollständig zu ignorieren (Düzgün 2018b, 11). Sprechen wir aber über Konflikt und wird damit die islamische Theologie in Verbindung gebracht, sticht ein kontroverser Begriff hervor: der Dschihad. Dem als Kriegsführung verstandenen Dschihad-Begriff wohnt der Konflikt inne, aber dieser wird nicht als Anlass genommen, über Konflikt im Allgemeinen zu reflektieren. Neben begriffsgeschichtlichen Untersuchungen, die die Mannigfaltigkeit und Ambiguität des Begriffs zeigen (van Ess 2012), versuchen einige Autorinnen und Autoren wie Mohammed Abu-Nimer, Dschihad im Rahmen der Debatten über Demokratie und Gewaltlosigkeit sowie ihrer Kompatibilität mit dem Islam zu thematisieren (Abu-Nimer 2003, 22–37). Dieser dominante Dschihad-Diskurs und die damit einhergehende Kritik sowie die gewalttätigen Ereignisse in

den letzten Jahrzehnten, die religiös begründet wurden, drängen Autorinnen und Autoren dazu, den Fokus stärker auf den Frieden zu lenken (zum Beispiel Kalin 2005) und Begriffe wie Dschihad abzuschwächen. Auch die häufig artikuliert Vorstellung von «Religion als Ursache für Konflikt» bewegt Theologinnen und Theologen dazu, eher über Frieden zu reflektieren denn über Konflikt. Vermehrt ist auch zu beobachten, dass unter anderem aus den bisher genannten Gründen innerhalb der muslimischen Tradition – hier zunächst in Europa – Konflikt vermeidende Ansätze in den Vordergrund gestellt werden, wie etwa die im deutschsprachigen Raum propagierte Theologie der Barmherzigkeit (Khorchide/Karimi/von Stosch 2014).

Auch im Kontext des Christentums gibt es vergleichbare Diskursstränge: So beobachten verschiedene praktische Theologinnen und Theologen, dass Christinnen und Christen sich dazu verpflichtet sehen, freundlich zueinander zu sein (Sandler 2017, 186; Strube 2017, 222). Konflikte werden hingegen als unmoralisch angesehen, was auch auf die verbreitete Vorstellung von der Kirche als idealer Gemeinschaft zurückgeführt werden kann (Strube 2017, 223). Eine solche Haltung mag, wie Sandler es nennt, in «Schönwetterzeiten» ausreichen, ist aber in sich rasch wandelnden, pluralistischen Gesellschaften vermutlich zum Scheitern verurteilt (Strube 2017, 186). Gerade in diesen Gesellschaften sind soziale Konflikte keine Grenzsituationen, sondern normale Phänomene (Bonacker 2013, 179). Dubiel führt dazu aus: «Moderne demokratische Systeme und die ihr [sic] entsprechende politische Kultur müssen damit fertig werden, dass es auf ein unabschließbares Potential von Fragen immer gegensätzlichere Antworten gibt.» (Dubiel 1999, 138) Konflikte sind die unausweichliche Folge. Aber es gibt auch erste Ansätze innerhalb der islamischen und christlichen Theologie, die sich Fragen der Analyse und Deutung konflikthafter gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse und sozialer Konflikte widmen. Diese ermöglichen den konstruktiven Dialog mit konfliktsoziologischen Ansätzen. Für eine theologische Sozialethik scheint eine solche Auseinandersetzung in der Tat von besonderer Bedeutung zu sein. Nimmt man die Annahme ernst, dass Konflikte neue Strukturen initiieren, die stets aufs Neue verhandelt werden (Giesen 1993, 94), muss sich die theologische Sozialethik auch den Strukturen widmen, die den Konflikten inhärent sind.

Vielzahl der Kontexte und Verständnisse als Wissenszuwachs

Wenn nun im Folgenden das Konfliktverständnis verschiedener zeitgenössischer muslimischer und christlicher Autoren vorgestellt wird, so muss berücksichtigt werden, dass das jeweilige Verständnis von Konflikt immer auch eingebunden ist in deren jeweiligen Kontext. Dieser Kontext leitet das Nachdenken der hier behandelten theologisch-sozialethischen Positionen. Die Vielzahl und Diversität der Verständnisse ermöglicht aber auch Wissenszuwachs. Um über Konflikte nachdenken zu können, so die These hier, braucht es eine solche sogar. Ein Vergleich mit dem binokularen Sehen mag dies verdeutlichen. Dabei werden die jeweils unterschiedlichen Informationen beider Augen verarbeitet, die in diesem Prozess zu «einer neuen epistemologischen Qualität – zum Tiefensehen» führen (Breuer 2003, 14). Auch wenn dem Tiefensehen eine besondere Bedeutung zukommt, wird ein solches doch erst möglich durch die Wahrnehmung einzelner Perspektiven. Übertragen auf den vorgeschlagenen Prozess soll auch hier den einzelnen Positionen keinesfalls ihre je eigene Produktivität abgesprochen werden. Zudem erlaubt eine solche differenzierte Betrachtungsweise, Kontingenzen aufzuzeigen, und den Eindruck zu vermeiden, dass es der jeweiligen Tradition *den* islamisch bzw. christlich begründeten Ansatz gäbe, der nur neu kontextualisiert werden müsste, um für andere Zeiten und Orte zu gelten. Vielmehr möchten wir darauf aufmerksam machen, dass auch die theologischen Ansätze in Kontexte verwoben sind, weshalb gewisse Aspekte hervortreten, andere aber überhaupt nicht zur Sprache kommen. Wenngleich die verschiedenen Autoren tief in ihrem jeweiligen Kontext verwurzelt sind, erweist sich etwa die Befreiungstheologie als ein breites Paradigma, das über die Grenzen zwischen Kontinenten und Religionen hinausgeht. Daher können nicht nur interreligiöse, sondern auch religiös-säkulare Koalitionen und Allianzen naheliegend sein (Demichelis 2014, 147). Allerdings sind dabei auch Machtasymmetrien zu berücksichtigen – so sieht etwa Shadaab Rahemtulla die Gefahr, dass eine islamische Befreiungstheologie von christlichen Positionen dominiert wird und so zu einer «variation on a master narrative called Christianity» (Rahemtulla 2017, 28) wird.

Die behandelten Autoren beziehen sich auf unterschiedliche Kontexte und Arten von Konflikten, die teilweise auch gewaltsamen Charakter aufweisen und jeweils spezifische Formen der Konfliktbewältigung erfordern. Gerade die Fälle besonders ausgeprägter gewaltvoller Konflikte wie in Lateinamerika (Ausgangspunkt für Gutiérrez), Südafrika (Ausgangspunkt für Esack) oder Palästina (Ausgangspunkt für Abu-Nimer) erweisen

sich als Entdeckungszusammenhänge für Schritte der Konflikttransformation, die sich dann auch auf Kontexte übertragen lassen, in denen die Konfliktaustragung stärker gerahmt und geregelt ist (siehe Kapitel 2.2). Dabei bietet gerade die Zusammenführung von Erkenntnissen aus unterschiedlichen Kontexten weiterführende Perspektiven. So soll es im Folgenden nicht um einen interreligiösen Vergleich oder die Suche nach Konsens gehen, sondern um Erkenntnisse angesichts von Differenz. Dabei lässt sich an das Prinzip des Dialogs als Mehrungsprozess anknüpfen (Schmid 2013, 56–58), bei dem es um Lernmöglichkeiten und eine gegenseitige Bereicherung im Rahmen dynamischer Erkenntnisprozesse geht. So erweist sich auch ein empathisches Einfühlen von aussen als möglich und die verschiedenen Beiträge sind für ein breites Spektrum an Wahrnehmungen zugänglich. Jenseits einer Gegenüberstellung von Binnen- und Aussenperspektive ist in diesem Rahmen von unterschiedlichen hermeneutischen Haltungen mit einer «Vielzahl von Abstufungen und Überlagerungen» (Bernhardt 2005, 162) auszugehen.

Auswahlkriterien für zentrale theologisch-sozialethische Strömungen

Es wurde wie bereits einführend erläutert (siehe Kapitel 1.4) ein Spektrum an zeitgenössischen Positionen ausgewählt, die sich in internationalen theologisch-sozialethischen Debatten bewegen. Hierfür kamen mehrere Auswahlkriterien zur Anwendung: Es handelt sich um Autoren, die sich intensiv mit gesellschaftlichen Konflikten und ihrer Transformation beschäftigen und dazu theologisch-sozialethische Positionen formulieren. Der Fokus kann auf unterschiedlich gearteten Konflikten liegen und je nachdem stärker politische, kulturelle oder gesellschaftliche Schwerpunkte aufweisen. Damit ausreichend Material vorliegt, wurden Personen herangezogen, die dazu mindestens eine Monografie sowie eine grössere Zahl von Aufsätzen veröffentlicht haben. Davon ausgehend wurden Positionen berücksichtigt, die ein weites Spektrum an Länderkontexten, Methoden, Positionen und Schwerpunkten repräsentieren. Begrenzt wurde die Auswahl auf Autoren, die sich auf westliche Kontexte beziehen oder aber auf einen Kontextwechsel hin reflektiert und auch kontextüberschreitend rezipiert werden. In Anknüpfung an religionsvergleichende Forschung wurden, wo möglich, auch ähnliche Positionen aus islamischen und christlichen Kontexten herangezogen. Dies betrifft insbesondere befreiungs- und versöhnungstheologische Schwerpunkte (zum Beispiel Demichelis 2014; Philpott 2012; Tatari 2012). Auf eine weitergehende Parallelisierung wird

jedoch verzichtet, um ausreichend Raum für unterschiedliche Akzente zu geben.

Ausserdem geht es um solche Autoren, die als wichtige Stimmen wissenschaftlich und darüber hinaus auch in öffentlichen Debatten breit rezipiert werden und somit bis heute theologisch-sozialethische Diskurse nachhaltig prägen. So sind ihre Verständnisse von Konflikt und Konflikttransformation beispielsweise Ausgangspunkt für aktuelle Diskussionen zu muslimischen und christlichen Befreiungstheologien (Gmainer-Pranzl/Lassak/Weiler 2017; Rahemtullah 2023), was sich auch in gemeinsamen Publikationen mit jüngeren Vertreterinnen und Vertretern niederschlägt (Kunnummal/Esack 2021). Besonders umstritten mag diese Feststellung für die christliche Befreiungstheologie sein. Tatsächlich ist die Auseinandersetzung mit befreiungstheologischen Ansätzen im deutschsprachigen Raum stark zurückgegangen. Judith Gruber führt dies auf die diskursive Marginalisierung befreiungstheologischer Ansätze als kontextuell und damit zu partikular zurück (Gruber 2018). Vor dem Hintergrund des hier behandelten Themas, das auch Machtfragen diskutiert, scheint der Einbezug befreiungstheologischer Positionen besonders relevant zu sein. Durch die genannten Auswahlkriterien wurde insgesamt sichergestellt, dass wichtige theologisch-sozialethische Strömungen und Positionen aus islamischen und christlichen Diskursen abgedeckt sind.

Ausgewählte Positionen

Für dieses Buch wurden auf der Grundlage der vorausgehenden Überlegungen die folgenden Autoren herangezogen:

Mohammed Abed al-Jabri (1935–2010) ist einer der bekanntesten arabisch-islamischen Intellektuellen in der Debatte um Reform und Tradition (von Kügelgen 1994, 260–288). Seine Werke wurden breit und auch kontrovers rezipiert (Eyadat/Corrao/Hashas 2018) und in zahlreiche Sprachen übersetzt. Er gehört zu einer Generation von arabischen Intellektuellen, die ihr Studium in ihren jeweiligen Ländern und nicht in Europa absolvierten (Al Ghouz 2015). So promovierte al-Jabri 1970 in Philosophie an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Mohammed V Universität in Rabat. Bis zu seiner Pensionierung im Jahr 2002 lehrte er dort Philosophie. Al-Jabri wirkte in einer Zeit, in der die Diskussion über die Vereinbarkeit zwischen dem islamischen Erbe und der Moderne in der arabischen Welt auf ihrem Höhepunkt war (Eyadat/Corrao/Hashas 2018). Sein Beitrag besteht in einer kritischen Bewertung des islamischen

Erbes und der dahinter stehenden Epistemologien, wobei er eine auf Rationalität basierende Epistemologie vertritt (al-Jabri 2009b [1986]). Darüber hinaus beteiligte er sich an Diskussionen über Menschenrechte, die Vereinbarkeit von Demokratie und Islam, das Verhältnis von Staat und Religion (al-Jabri 2009a). Kennzeichnend für ihn ist in all diesen Diskussionen sein Eintreten für eine rationale Auseinandersetzung, die seinen modernistischen Ansatz kennzeichnet.

Şaban Ali Düzgün (geb. 1968) ist eine wichtige Stimme auf dem Gebiet der systematischen Theologie (*kalām*) in der Türkei (Wielandt 2016, 748). Seine Werke werden im deutsch- wie im englischsprachigen Raum im Zusammenhang mit der Ankara-Schule rezipiert (Körner 2019; Wilkinson 2019). Er ist Absolvent der Theologischen Fakultät der Universität Ankara und mittlerweile Professor und Leiter der Abteilung für Systematische Theologie an ebenjener Fakultät. Seine Karriere ist jedoch auch durch Gastprofessuren und Auslandsaufenthalte etwa an der School of Oriental and African Studies (SOAS) in London, der Gregoriana in Rom und der Georgetown University in Washington geprägt (Körner 2019, 20). Kennzeichnend für Düzgüns Theologie ist, dass er der Rolle des Menschen in der Geschichte und Gesellschaft besondere Aufmerksamkeit schenkt (Düzgün 2018b, 13; 2021, 15–16). Seine «soziale Theologie» rekurriert entsprechend auf Kontroversen zum Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die in der Fokussierung auf Gott und Vernachlässigung des Menschen in der Theologie und der Reaktion moderner Intellektueller darauf – der Ausblendung von Gott – gründen. Daraus geht für Düzgün ein Konflikt zwischen Religion und Säkularismus hervor, wobei er beiden eine hohe gesellschaftliche Bedeutung beimisst (Düzgün 2017, 2018a). Zudem blickt er auf Positionen zur Beziehung zwischen «dem Westen» und «dem Islam». Einerseits kritisiert er hegemoniale Bestrebungen des Westens und den exklusiven Wahrheitsanspruch der Moderne, andererseits aber auch gewalttätige und intolerante Interpretationen des Islams (Düzgün 2018a, 127–128, 151–152, 205–206).

Farid Esack (geb. 1959) ist ein muslimischer Theologe aus Südafrika. Als prominente Figur der islamischen Befreiungstheologie werden seine Gedanken und Werke breit rezipiert (Benzine 2012; Rahemtulla 2017; Tatari 2016). Er studierte islamische Theologie in Pakistan von 1974 bis 1982. Anschliessend promovierte er von 1990 bis 1994 in Birmingham und absolvierte ein Postdoc-Jahr in Frankfurt. Von 1994 bis 1999 war Esack unter Nelson Mandela Beauftragter für Gleichstellungsfragen. Gegenwärtig ist er Professor an der Abteilung für Religionswissenschaften der

geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität von Johannesburg. Sein Denken ist stark von seinem eigenen Aktivismus und Engagement geprägt (Tatari 2016, 197). Seine Lebenserfahrungen während seines Aufwachsens in Südafrika, während seines Studiums in Pakistan und nach seiner Rückkehr nach Südafrika liessen ihn erkennen, wie derselbe heilige Text dazu benutzt werden konnte, um Menschen in Bezug auf Rasse, Klasse, Religion und Geschlecht zu unterdrücken, aber auch um sie zu befreien (Esack 1997, 7–8). Inspiriert von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie vertritt Esack einen befreienden Ansatz der Auslegung des Korans und eine interreligiöse Solidarität, die sich Ungerechtigkeiten und Unterdrückung durch einen partizipativen Prozess entgegenstellt (Demichelis 2014, 129). Konflikte betrachtet er als notwendige Schritte zur Befreiung (Esack 1997, 179–206) und als ein alternatives Modell zu einem angepassten Frieden (Esack 2003, 85).

Mohammed Abu-Nimer (geb. 1962) ist sowohl Mediator als auch ein bekannter Friedensforscher. Er promovierte 1993 an der George Mason University in Washington. Derzeit ist er ordentlicher Professor an der School of International Service in International Peace and Conflict Resolution der American University in Washington DC. Abu-Nimer hat in verschiedenen Konfliktsituationen vermittelt, so in Palästina, Israel, Ägypten, Nordirland, Bosnien und Mindanao. Sein Ansatz zielt in erster Linie auf die Beendigung der Gewalt und nicht des Konflikts an sich (Abu-Nimer 2003, 14–15). Abu-Nimer ist kein Theologe, bringt aber eine muslimische Perspektive in sein Arbeitsfeld ein (Abu-Nimer 2023; Herbert 2006). Unter Bezugnahme auf den Koran, die prophetische Tradition und muslimische Praktiken argumentiert Abu-Nimer, dass es eine Grundlage von Prinzipien und Werten für einen gewaltfreien Ansatz zur Konfliktlösung aus muslimischer Sicht gibt (Abu-Nimer 2003). Darüber hinaus betont er in seinem Ansatz zur Konfliktlösung die Bedeutung von Mikro- und Makrointerventionen, das heisst, Abu-Nimer setzt sowohl auf Versöhnung auf institutioneller Ebene als auch auf Vergebung auf individueller Ebene (Nasser/Abu-Nimer 2012, 2; Abu-Nimer/Nasser 2013, 481). Sein Konzept der Friedenserziehung aus islamischer Perspektive hat unter anderem im indonesischen Kontext Beachtung gefunden (Rohmah/Ismail/Kholish/Novita 2018).

Wolfgang Huber (geb. 1942), evangelischer Ethiker, wird zu den wichtigsten Vertreterinnen und Vertretern öffentlicher Theologie gezählt (Höhne 2015, 27–30). Die Betonung des Öffentlichkeitsauftrages von

Theologie und Kirche gründet auch in seiner Auseinandersetzung mit seiner familiären Biografie. Der Sohn des bekannten Staatsrechtlers Ernst Rudolf Huber wendet sich, wie viele seiner Generation, im Anschluss an diese Aufarbeitung der «Tradition der Opposition gegen den Nationalsozialismus» zu (Nolte 2014, 25). Seine Lektüre der Texte von Dietrich Bonhoeffer ist es schliesslich auch, die ihn dazu führt, Theologie zu studieren. Nach einigen Jahren Arbeit in der Pfarrei wird Huber Teil der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (Schuhmacher 2006, 398–394). In diesem Rahmen entstehen Hubers erste friedensethische Arbeiten. Geprägt sind diese von der zu dieser Zeit in Deutschland herrschenden Angst vor atomarer Aufrüstung. 1980 wird Huber zunächst Professor für Sozialethik in Marburg, 1984 dann Professor für Systematische Theologie in Heidelberg. In dieser Zeit prägt er die Herausbildung einer evangelischen Sozialethik entscheidend mit (Gessler 2012, 130–136). 1994 wird er Bischof von Berlin. Nach seinem Ruhestand 2009 nimmt Huber die wissenschaftliche Arbeit wieder auf, unter anderem als Honorarprofessor der Universität Stellenbosch. Damit werden seine Schriften über den deutschsprachigen Kreis seiner Schülerinnen und Schüler hinaus auch im englischsprachigen Raum bekannter (Bedford-Strohm 2014, 10–13). In diesen späteren Arbeiten intensiviert Huber dann auch seine Auseinandersetzung mit gesellschaftlichem Pluralismus und den daraus wachsenden Wertekonflikten (Huber 2011).

Stanley Hauerwas (geb. 1940) ist einer der bedeutendsten und zugleich umstrittensten Theologen in den USA (Arens 2014, 255). Im deutschsprachigen Raum ist Hauerwas dagegen weniger bekannt, die Auseinandersetzung mit ihm beschränkt sich fast vornehmlich auf protestantische Fachkreise (Rommel 2001, 9–11). Wenngleich Methodist, versteht Hauerwas sich selbst nicht als Vertreter einer bestimmten Konfession (Hauerwas 2013, 264). Davon zeugt auch sein *Parcours*: Nach seinem Studium der Philosophie und der Theologie unterrichtet der methodistische Theologe zunächst an einer lutherischen, dann an einer römisch-katholischen Hochschule, bevor er 1994 an die methodistische Divinity School der Duke University in Durham wechselt, wo er bis zu seiner Emeritierung und darüber hinaus unterrichtet (Rasmussen 2013, 537–538). Hauerwas scheut sich in seinen Publikationen daher nicht, sowohl Augustinus als auch Karl Barth und John Howard Yoder zu rezipieren. Letzterem fühlt Hauerwas sich besonders verbunden. Im Anschluss an diesen vertritt er eine Position absoluter Gewaltlosigkeit (Hofheinz 2014,

544–547). Diese versteht Hauerwas als besonderen Auftrag der christlichen Gemeinde, auf die seine theologische Ethik letztlich ausschliesslich zielt (Klother 2010, 262). Aufgrund dieser Ausrichtung gilt Hauerwas vielen daher auch als kommunitaristischer Denker (Rommel 2001, 11). Im Zentrum seiner Kritik steht in diesem Zusammenhang häufig das liberale Amerika. Seine Gesellschaftskritik muss vor diesem besonderen Hintergrund verstanden werden (Klother 2010, 13).

Gustavo Gutiérrez (geb. 1928) gehört zu den bekanntesten Vertreterinnen und Vertretern der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (Klinger 2013, 375). Gutiérrez studierte zunächst Medizin, dann Philosophie, Theologie und Psychologie in Peru, Leuven und Lyon (Brown 1990, 22–23). Nach seiner Rückkehr aus Europa unterrichtete er an der Katholischen Universität in Peru und arbeitete als Pfarrer in Rímac, einem Arbeiterviertel von Lima. Er wird Zeuge der in den Basisgemeinden aufbrechenden Befreiungsbemühungen, die er theologisch begleiten will (Gutiérrez 1973, 2). Die von ihm und anderen in diesem Prozess durchgeführte Öffnung gegenüber den sozialen und wirtschaftlichen Realitäten des Landes führte auch zu Auseinandersetzungen mit der kirchlichen Hierarchie (Kristenson 2009, 53). Insbesondere der Fokus auf den Konflikt (anstelle von Versöhnung) stand dabei im Fokus der Kritik (McGovern 1989, 48). Gutiérrez' Expertise wurde aber auch verlangt: So wirkte er beispielsweise als Berater bei den Konferenzen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín und Puebla mit. Die Auseinandersetzungen veranlassten Gutiérrez schliesslich dazu, sein Hauptwerk einer Überarbeitung zu unterziehen. Spätere Schriften zeugen dann auch von der Erfahrung wachsender politischer Gewalt. 1998 tritt Gutiérrez dem Dominikanerorden bei und scheidet damit aus dem Klerus des Erzbistums Lima aus. Weitläufig als «Vater der Befreiungstheologie» bezeichnet, gehört Gutiérrez wohl zu denen, die am meisten gelesen und zitiert werden (Brown 1990, 1). Auch neuere befreiungstheologische Strömungen beziehen sich häufig auf ihn zurück (Silber 2017, 61–63).

Robert Schreier (1947–2021) wird zu den wichtigsten Exponenten einer kontextuellen und interkulturellen Theologie gerechnet (Simojoki 2012, 277). In diesen theologischen Feldern wird der Amerikaner weit über die Grenzen Amerikas hinaus rezipiert (Hintersteiner/Pranger 2019, 1). Der Priester und Ordensmann studierte zunächst Philosophie und Psychologie, bevor er in den Niederlanden unter anderem bei dem die jüngere Theologie prägenden Edward Schillebeeckx Theologie studierte (Bevans

2019, 11). Nach seiner Promotion in den Niederlanden und einem Forschungsaufenthalt an der Universität Oxford begann Schreiter 1974 an der Catholic Theological Union in Chicago zu unterrichten, der er bis zu seinem Tod verbunden blieb. Seine theologischen Arbeiten sind geprägt von den Bemühungen, lokale Theologie in einer globalisierten Welt zu betreiben (Schreiter 1985). In diesem Bemühen wendet er sich schliesslich Fragen von Versöhnung und Friedensbildung zu (Bevans 2019, 27). Geprägt sind seine Überlegungen zunächst vom Fall des kommunistischen Europas, später von Fragen der Migration (Bevans 2019, 13, 19). Neben seiner theologischen Tätigkeit arbeitete Schreiter als Mediator in Versöhnungsprozessen weltweit (Hintersteiner/Pranger 2019, 2).

Wenn im Folgenden diese Stimmen zu Wort kommen, wird nicht jedes Mal auf den Kontext Bezug genommen, der aber jeweils mitzudenken ist.

Repräsentanten einer öffentlichen Konflikttheologie

Auf unterschiedliche Weise sehen sich all diese Autoren einer Sozialethik als öffentlicher Konflikttheologie verpflichtet (siehe Kapitel 4.1). Für Farid Esack ist die Auseinandersetzung mit gesellschaftlich relevanten Fragen sozialer Gerechtigkeit zentral. In diesem Sinn versteht er Befreiungstheologie als «the process of praxis for comprehensive justice, the theological reflection that emerges from it and the reshaping of praxis based on that reflection» (Esack 1997, 8) und grenzt sich damit von einer Theologie ab, die sich an den *status quo* anpasst und auf das persönliche Heil fokussiert ist (Esack 1997, 7). In ähnlicher Weise argumentiert auch Gutiérrez, dass sich der Einsatz für die Marginalisierten und das Streben nach kirchlicher Einheit nicht ausschliessen (Gutiérrez 1973, 264–267). Im Gegenteil: Weil die gesellschaftlichen Spaltungen sich auch in den kirchlichen Gemeinschaften zeigten, trage ein solcher Einsatz zur Einheit bei. Diese Tatsache werde allerdings häufig negiert. Die kirchliche Praxis in Versöhnungsprozessen beurteilend, schreibt Robert Schreiter ähnlich kritisch: «Churches often want to function only in a consensus model of reality that emphasises harmony and harmonization of conflicting interests.» (Schreiter 1992, 23) Auch Hauerwas schreibt: «The preaching such a ministry produces is designed to reinforce our presumed agreements, since a 'good church' is one without conflict. You cannot preach about abortion, suicide, or war because those are such controversial subjects» (Hauerwas 1995, 47). Christinnen und Christen sieht er zudem in der Aufgabe, ein Vorbild für die Welt zu sein (Hauerwas 1995, 46).

Düzgüns Vorstellung, dass die Veränderung dem Menschlichen inhärent ist, bewegt ihn dazu, die Theologie mitten in gesellschaftlichen Debatten und Veränderungen zu verorten. Theologie soll dabei nicht nur auf die sich verändernden Verhältnisse reagieren, sondern Veränderungen mitgestalten und auch steuern (Düzgün 2018b, 13). Düzgün betont dabei einerseits die geschichtstheologische, andererseits die institutionelle Dimension des Wandels: «Ob man mit dem Rhythmus der Veränderung Schritt halten kann, hängt [zum einen] von der Fähigkeit der Bevölkerung ab, sie [d. h. die inneren und äusseren Faktoren der sozialen Veränderung, SK] wahrzunehmen und zu verstehen, und [zum anderen] davon, wie Institutionen von ihrer Akzeptanz und Umsetzung profitieren können.» (Düzgün 2018b, 113; eigene Übersetzung) In diesem Sinn versteht er Theologie als eine aktive Gestaltungskraft in der Gesellschaft.

Die öffentliche Ausrichtung der Theologie bei Huber speist sich aus anderen Überlegungen: Seine Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und damit einhergehend seine Identifikation mit Oppositionsbewegungen gegen diesen münden in der Betonung des Öffentlichkeitsauftrages der Kirchen. In der Tat ist es diese geschichtliche Erinnerung, die zu «klare(r) Analyse und öffentliche(r) Einmischung» führen müsse (Huber 1990a, 78). Auch Abu-Nimer nimmt kritisch auf politische Diskurse Bezug. Als Nichttheologe fordert er von den Theologien, die gesellschaftliche Pluralität anzuerkennen. Er attestiert der islamischen Theologie eine erkenntnistheoretische Krise, die sie überwinden müsse, um theologische Ansätze für aktuelle Herausforderungen fruchtbar machen zu können: «The political opportunists in Muslim countries have done this in a simple yet effective way that helps them in mobilizing the masses. The pluralists and peacemakers, however, have not systematically engaged in similar efforts.» (Abu-Nimer 2003, 40) Abu-Nimer erkennt jedoch zugleich an, dass es solche Bestrebungen innerhalb der muslimischen Tradition gibt, die jedoch noch weiter ausreifen müssten (Abu-Nimer 2003, 41).

Bei den verschiedenen Autoren zeigen sich somit unterschiedliche Akzente einer Konflikttheologie, die sich gesellschaftlichen Konflikten stellt. Ausgehend von der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der Notwendigkeit ihrer Veränderung wird es dann allerdings auch «unmöglich, eine Theologie ohne den Beitrag der Sozialwissenschaften zu entwerfen» (Kern 1992, 30). Vor diesem Hintergrund muss die Zuwendung eines Teils der hier untersuchten Autoren zu den Sozialwissenschaften verstanden wer-

den. Erst im Rahmen einer solchen Auseinandersetzung mit Konflikt können sich dann auch die Ressourcen entfalten, die den beiden Traditionen inhärent sind, um diese Konflikte zu transformieren.

4.3 Ein ambivalentes Konfliktverständnis und seine theologischen Grundlagen

Ausgehend von den verschiedenen Kontexten und Verortungen der Positionen geht es nun zunächst um deren Konfliktverständnis. Wie wird die Realität von sozialen Konflikten begründet, wie werden diese gedeutet, welche Relevanz kommt ihnen zu und welche theologischen Grundlagen werden dafür herangezogen?

Begründungen für die Auseinandersetzung mit Konflikten

Die von uns untersuchten Autoren begründen ihre eigene Auseinandersetzung mit Konflikten auf unterschiedliche Art und Weise. So hält Abu-Nimer Konflikte schlicht für natürliche Prozesse, die allen Beziehungen eingeschrieben seien (Abu-Nimer 2003, 17–18). Auch Wolfgang Huber hält Konflikte für menschliche Realität. Dies mache die Bergpredigt deutlich, die er als Zeugnis für «die Konfliktdynamik menschlichen Lebens» versteht (Huber 2002, 71). In der Postmoderne, so Stanley Hauerwas, sei eine solche Auseinandersetzung von besonderer Bedeutung: «If postmodernism means anything, it means that the comforting illusion of modernity that conflict is, can be, and should be avoided is over. No unbiased viewpoint exists that can in principle insure agreements.» (Hauerwas 1995, 47) Aus dieser Sicht ist Konsens eher als Ausnahme zu betrachten.

Einen anderen Aspekt hebt Gustavo Gutiérrez hervor. Er verweist in diesem Zusammenhang häufig auf die Bedeutung der Passion und des Leidens Jesu, die erst zu Ostern geführt habe: «Österliche Freudengemeinschaft geht über den Weg der Auseinandersetzung und des Kreuzes.» (Gutiérrez 1973, 264) Konflikte sind diesem Prozess hier also schon eingeschrieben. Ähnlich argumentiert Robert Schreiter: «Christians say that God brought about reconciliation through the death of Christ. That reconciliation was needed, and that it took such an extreme measure to be achieved as the violent death of Christ hardly bespeaks a consensus view of reality» (Schreiter 1992, 24). Daraus schliesst Robert Schreiter, dass eine konflikthafte Sicht auf die Realität möglich und sogar nötig sei, um die

Konflikte zu erkennen und zu ihrer Überwindung beitragen zu können (Schreiter 1992, 24). Gutiérrez begründet den aus dieser Perspektive resultierenden Einsatz für die Überwindung des Konfliktes mit der Universalität der christlichen Liebe.

Am Beispiel von Farid Esack zeigt sich noch eine weitere Begründung für die Auseinandersetzung mit Konflikten. Er stützt seine Auseinandersetzung mit Konflikt auf den Propheten Muhammad selbst: «Whatever benign gloss peace activists and Muslim apologists may want to apply to *jihad*, we cannot escape the fact that Muhammad consciously provoked conflict – disturbed the peace, if you will – because the peace was based on injustice.» (Esack 2002a, 291) Damit weist er einen oberflächlichen Frieden zurück, welcher zugrunde liegende ungerechte Strukturen nicht hinterfragt. In vergleichbarer Weise argumentiert auch Stanley Hauerwas, wenngleich mit einer anderen Begründung. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die Erzählung Jesu in Mt 18, in der Jesus seine Jünger dazu auffordert, den Konflikt zu suchen. Hauerwas versteht Konflikte aber auch als Sünde, die die Einheit der Gemeinschaft gefährdeten und die es daher stets zu thematisieren gelte (Hauerwas 1985b, 608). Blicken wir auf Esack zurück, so können wir sehen, dass er weitere theologische Denkfiguren im Sinn hat, wenn er über Konflikte spricht. So etwa betont er die Gerechtigkeit (*‘adl*), die er als zentrales Element der koranischen Botschaft versteht, das dazu diene, die Praxis der Menschen zu durchleuchten (Esack 1997, 103–104). Für Esack steht die Gerechtigkeit über der Liebe; dies macht er nicht nur an der Zentralität von Gerechtigkeit im Koran fest, sondern auch aus dem Anliegen heraus, aus der Perspektive der Marginalisierten (im Koran als *mustaḍ‘afūn* bezeichnet, vgl. Sure 7,136–137) auf Konflikte zu schauen (Esack 1997, 98–99). Abu-Nimer verfolgt ebenfalls das Anliegen, islamische Ressourcen zur Konfliktbewältigung fruchtbar zu machen und sieht in diesen einen Handlungsimpuls: «The Islamic tradition calls for resistance to injustice through activism, third-party intervention, and divine intervention.» (Abu-Nimer 2003, 53)

Insgesamt wird hier deutlich, dass die verschiedenen Autoren Konflikt zunächst als Moment des Menschseins und menschlicher Beziehungen verstehen, der dann aber auch mit dem Wirken und dem Lebensweg Jesu bzw. Muhammads in Verbindung gebracht wird. Aus ethischer Sicht werden Konflikte etwa als sündhaft bewertet oder aus der Sicht der Gerechtigkeit betrachtet, die eine bestimmte Perspektivität erfordert.

Konfliktverständnisse: Gegensätze, Veränderungen, Identität

Eine klare Konfliktorientierung theologischer Ansätze lässt sich besonders anhand der Befreiungstheologie aufzeigen. Diese Orientierung kann gar als *das* Merkmal für die Theologie der Befreiung gelten: «Ruhe, Stabilität und Versöhnlichkeit sind, unter diesen Umständen, für die Theologie der Befreiung verdächtig [...]. Der Konflikt dagegen und die Ruhelosigkeit, die er hervorbringt, sind in sich schon die Methode und der Weg für jene Bekehrung» (Hernández Pico 1996, 1246). Angestossen ist eine solche «transition from harmony to conflict, from reform to revolution, and from development to liberation» (Stalsett 2013, 619) auch durch die in den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften vollzogene Aufgabe des Entwicklungsparadigmas und die an seine Stelle tretende sogenannte Dependenztheorie, die die Abhängigkeit der sogenannten Entwicklungsländer von den Industrieländern ins Zentrum rückt (Stalsett 2013, 618–619).

Gustavo Gutiérrez versteht Konflikte entsprechend als komplexe Realität, die es zu analysieren gelte – entsprechend sind seine ersten Werke bestimmt von der Analyse der konflikthaften Situation in Lateinamerika und ihren Auswirkungen. Dem dependenztheoretischen Verständnis folgend, befasst sich Gutiérrez in seinen Überlegungen vornehmlich mit dem Klassenkampf und damit der Spaltung der Gesellschaft in Unterdrückende und Unterdrückte (Gutiérrez 1973, 48). Infolge der wachsenden Kritik an der Dependenztheorie sowie der Kritik kirchlicherseits und theologisch insbesondere durch feministische Befreiungstheologinnen entwickelt Gutiérrez ein stärker plurales Verständnis von sozialem Konflikt, das nicht nur ökonomische, sondern beispielsweise auch ethnische Dimensionen und Genderfragen umfasst (Bingemer 2016, 120; Kruip/Wittenbrink 2021, 87, 107–108). Daher finden sich in Gutiérrez' späteren Werken breitere Konfliktdefinitionen, die von dieser Auseinandersetzung zeugen. So spricht er nunmehr von «Gegensätzen der verschiedensten Art zwischen Personen, menschlichen Gruppen, Gesellschaftsklassen, Rassen und Nationen» (Gutiérrez 1992, 333). Gleichzeitig macht er an anderer Stelle deutlich, dass diese verschiedenen Gruppen über mehr oder weniger Macht verfügen (Gutiérrez 1990a [1986], 97).

Wie Gutiérrez kritisiert Farid Esack die wirtschaftliche Ausbeutung, sensibilisiert in diesem Zusammenhang aber auch für Formen des Rassismus und die Bedeutung der Religion (Esack 2002b). Dies erklärt sich vor dem Hintergrund des veränderten Kontextes seiner Befreiungstheologie: der südafrikanischen Apartheid. Farid Esack ist dabei besonders sensibel für Überlappungen zwischen verschiedenen Bereichen: Er ist sich bewusst,

dass eine Person Opfer von Unterdrückung bzw. von Ungerechtigkeit sein kann, mit der man sich solidarisieren müsse, sie selbst aber gleichzeitig eine ungerechte bzw. unterdrückende Haltung gegenüber einer anderen haben kann. Beispielsweise kann man sich mit einem Arbeiter, der Rassismuserfahrungen macht, solidarisieren; man sollte sich aber auch gegen ihn stellen und sich mit seiner Ehefrau solidarisieren, sofern er sie unterdrückt (Esack 2006, 125). Folglich verwirft Esack dichotomisierende Ansätze, die mit Kategorien wie gut und böse bzw. richtig und falsch operieren. Man müsse jeden Konflikt gesondert und kritisch betrachten. Daher schreibt er auch, differenzierter als noch Gutiérrez: «Hierbei wird auch deutlich, dass es sich nicht immer um die Frage der ‚Machtlosigkeit‘ handelt, sondern besonders um jene Momente, in denen Menschen ‚weniger‘ Macht inne haben.» (Esack 2012, 40)

Şaban Ali Düzgün vertritt einen geschichtstheologischen Ansatz, der stark interpersonal ausgestaltet ist. Für ihn neigt die menschliche Natur zu Konflikten, die im Innern des Menschen selbst zu Tage treten: Soll man den eigenen niederen Gelüsten folgen oder doch den Geboten Gottes bzw. dem, was richtig ist? Der Ausgang dieses inneren Konflikts beeinflusse, ob der Mensch eher dem Ethischen zugeneigt ist oder nicht und damit auch zwischenmenschliche Beziehungen. Düzgün macht sich hierbei die Hegelsche dialektische Herangehensweise an die Geschichte zu eigen. Er interpretiert Hegel so, dass sich die göttliche Vernunft in der Geschichte verwirkliche. Das zeige sich in dem, was der Mensch verwirklicht, der sich aber davon täuschen lasse, selbstständig zu handeln. In dieser Dialektik kommt also den konkreten Religionen eine wesentliche Rolle in der Geschichte zu, die Gesellschaft zu formen (Düzgün 2018a, 107–109). Düzgüns Konfliktverständnis ist daher dialektisch und basiert auf der Idee der stetigen Veränderung (Düzgün 2018a, 17–18). In seinem Werk «Soziale Theologie» (Sosyal Teoloji, Düzgün 2018b) entwickelt Düzgün die Idee einer Sozialen Theologie basierend auf einem dialektischen Zugang zur Geschichte, wobei er drei Hauptsäulen dieser Theologie nennt: Gott, Mensch und Gesellschaft. Sein Verständnis von Konflikt und Veränderung dreht sich um die Beziehung zwischen diesen dreien: «Veränderung ist die Bezeichnung für einen Prozess, der durch menschliches Denken und Handeln zu Tage tritt. Wahre Veränderung entsteht dann, wenn ein Mensch eine neue Idee entwickelt oder [bestehende] Ideen verändert.» (Düzgün 2018b, 113; eigene Übersetzung) Da Gottes abstrakte Universalienkonzepte vom Menschen kontextuell umgesetzt werden, tragen diese damit immer schon Veränderung in sich. Veränderung entwickelt sich aus

Gedanken und Handlungen und tritt ein, wenn Ideen (Glaube) transformiert bzw. neue Ideen entwickelt werden. Allerdings ist Düzgün der Meinung, dass auch veraltete Prinzipien existieren können, was bedeutet, dass sie nicht dem sich verändernden Kontext angepasst wurden. Umgekehrt können neue Handlungsweisen dazu beitragen, Ideen zu hinterfragen oder sie zu modifizieren. Daher ist für Düzgün die Veränderung ein stetiger Bestandteil des menschlichen Lebens, der zu Konflikten führen kann. Grundlegend für Veränderung sind dabei, wie eingangs betont, die inneren, intrapersonalen Faktoren: Sie stossen Veränderungen an. Äussere Faktoren, wie etwa wirtschaftliche oder religiöse Gründe, können sich ebenfalls positiv oder negativ darauf auswirken (Düzgün 2018b, 113).

Stärker als alle anderen Autoren hat sich Wolfgang Huber intensiv mit diversen Konflikttheorien auseinandergesetzt. Vor diesem Hintergrund beschreibt er Konflikte als «Gegensatz zwischen Ideen, Werten, Interessen, Absichten oder Handlungen, der sich im Innern einer Person, zwischen Personen oder sozialen Gruppen, zwischen Staaten oder Bündnissystemen abspielen kann» (Huber 1990b, 51). Wie Gutiérrez und Esack verweist er damit auf unterschiedliche Konfliktebenen wie intra- oder interpersonal, sozial und international. In diesem Zusammenhang kritisiert er ein geläufiges Verständnis von Konflikten als dyadisch, das heisst als Auseinandersetzung zwischen lediglich zwei Parteien. Im Unterschied dazu hält Huber Konflikte für stets multipolar (Huber 1980a, 744). Neben der Auseinandersetzung mit soziologischen Konflikttheorien bezieht Huber auch Erkenntnisse aus der Psychologie in seine Überlegungen zu Konflikt ein. Zentral sind in diesem Zusammenhang seine Überlegungen zur Bedeutung der Wahrnehmung von Konflikten: «Ein »objektiver« Konflikt ist nie für sich zu haben. Er verbindet sich immer mit subjektiven Deutungen und Wertungen zu einer unauflöslichen Einheit. In ihnen aber wirken sich starke Kräfte der Konfliktverschärfung aus» (Huber 1990b, 57). Diese »psychischen Antriebe« und ihre Auswirkung auf Gruppen haben laut Huber die Stabilisierung und Verstärkung des Konfliktes zur Folge. Letztlich führen diese Dynamiken zu einer »Logik des Ausschlusses«: Erfolge würden nur erzielt, wenn der andere daran gerade nicht partizipiere (Huber 1990b, 61).

Während sich Hubers frühe Publikationen der Frage nach dem Konflikt vor allem aus der Perspektive des Friedens nähern und damit aus der Perspektive kriegereischer Auseinandersetzungen, widmet Huber sich in seinen späteren Schriften vermehrt der Bedeutung von Wertekonflikten. Vor dem Hintergrund der Globalisierung und Migrationsbewegungen

konstatiert er einen wachsenden Pluralismus der Überzeugungen, die ihrerseits zu ebenjenen Konflikten führen. In diesem Zusammenhang kritisiert Huber die Reduktion des Gegenübers auf *ein* Identitätsmerkmal: «Wer Konflikte oder Integrationsdefizite in einer Migrationsgesellschaft nur auf einen einzigen Faktor zurückführt – und sei es den der Religion –, verkennt die Pluralisierung des Pluralismus, vor der wir heute stehen, und verfehlt damit auch die Aufgabe, um die es heute geht.» (Huber 2011, 173)

Ähnlich argumentiert Robert Schreiter. Laut Schreiter dominieren heute global betrachtet lokale, ethnische, innerstaatliche Konflikte (Schreiter 2005, 81). Als Ursache dieser Konflikte fungieren für Schreiter kulturelle Dimensionen von Religion, und nicht inhaltliche Differenzen: «Obwohl manche Leute auf so genannte «ursprüngliche» Theorien ethnischer Konflikte setzen (so genannter «alter Hass»), ist das, was die Waage aus dem Gleichgewicht bringt, meist instrumentalisiert: Ethnizität wird als einziges Identitätsmerkmal angerufen, um Aggression zu mobilisieren. Dieses einzige Identitätsmerkmal, das als Unterscheidungsmerkmal fungiert, wird entweder Grundlage für blinde Zugehörigkeit oder das Objekt konzentrierten Hasses.» (Schreiter 2012, 51–52) In Schreiters Fokus stehen daher insbesondere diese Identitätskonflikte. Auch er befasst sich mit den Auswirkungen der Globalisierung: «These are creating societies where cultures come into contact with each other and result both in conflict and in new possibilities.» (Schreiter 2004 [1997], 8) In diesem Rahmen wirft er die Frage auf, welche Grenzen der Pluralität zu setzen sind (Schreiter 2005, 83).

Anders als die bisherigen Autoren betont Abu-Nimer als Konfliktursache das Fehlen bzw. das Nichterfüllen grundlegender menschlicher Bedürfnisse wie etwa Gerechtigkeit, Sicherheit, Zugehörigkeit oder Freiheit, die universal seien. Dabei beruft er sich auf John Burton, der eine bedürfnisbasierte Theorie entwickelt hat (Abu-Nimer 2003, 9, 14). Dementsprechend ist gesellschaftliche Stabilität nur zu erreichen, wenn diese Bedürfnisse erfüllt sind.

Dieses Panorama verdeutlicht, dass sich die Autoren entsprechend ihrer Kontexte und Schwerpunkte auf unterschiedliche Weise auf soziale Konflikte beziehen. Dabei weisen Konflikte unterschiedliche Dimensionen auf, die etwa materielle Verteilung, Gender, Rassismus, Werte oder Identität betreffen können. Befreiungstheologische Ansätze zeigen eine besondere Sensibilität für Konflikte, aber auch die anderen Zugänge nehmen gesellschaftliche Auseinandersetzungen auf verschiedenen Ebenen wahr. Für sie spielen anthropologische Grundlagen eine wichtige Rolle, seien es

psychische Antriebe oder menschliche Grundbedürfnisse. Dabei wird insgesamt deutlich, dass Konflikte Ausdruck dynamischer gesellschaftlicher Veränderungen sind.

Unterschiedliche Bewertungen von Konflikten: destruktiv, konstruktiv, ambivalent

Wenngleich die Autoren in ihrem Verständnis von Konflikt viele Überschneidungen aufweisen, unterscheiden sie sich doch in der Bewertung von Konflikt. Obwohl die Befreiungstheologie den Konflikt ins Zentrum ihrer Überlegungen stellt, zielen Autoren wie Gustavo Gutiérrez und Farid Esack – nach seiner ausführlichen Analyse – letztlich auf seine Überwindung ab. Konflikt dient lediglich «as a means to disturbing an unjust peace» (Esack 2002a, 291). Gutiérrez gilt Konflikt als «one of the most painful phenomena in human life.» (Gutiérrez 1990b, 67) Ziel müsse daher stets die gerechte Gesellschaft bzw. der wahre Frieden sein (Esack 2002a, 291; Gutiérrez 1973, 48). Daran wird ersichtlich, dass das Konfliktverständnis immer auch in Spannung zum Friedensverständnis steht. Farid Esack scheint die Verwendung des Wortes «Konflikt» gar zu vermeiden. Diese Tendenz zeichnet sich auch bei Düzgün ab, der es vorzieht, von «change» zu sprechen. Im Unterschied dazu hält Stanley Hauerwas Konflikte für moralisch wertvoll: «Rather my point is that irrespective of how the conflict may be misused by some, the conflict itself is morally worthy.» (Hauerwas 2000, 35) Er führt an dieser Stelle nicht nur eine Unterscheidung ein zwischen dem Konflikt selbst und seiner eventuellen Instrumentalisierung, sondern erläutert am Beispiel der Rache, warum er in diesem Zusammenhang von moralisch gerechtfertigt spricht. Bei Rache, so Hauerwas, handele es sich nicht um ein niederes Gefühl, sondern eine moralisch gerechtfertigte Haltung, werde doch die Erinnerung insbesondere an die Verstorbenen und ihre Verdienste hochgehalten. Eine Haltung des Vergessens hält Hauerwas im Unterschied dazu für moralisch fragwürdig. In diesem Rahmen stattfindende Versöhnungsprozesse seien gerade deshalb so herausfordernd, weil diese mit der moralisch ebenso gerechtfertigten Alternative Gewalt konkurrieren müssen.

In einem seiner Hauptwerke «Nonviolence and Peace Building in Islam» (2003) legt Abu-Nimer die theoretischen Grundlagen für die Auseinandersetzung mit Konflikten ohne Gewalt und Friedensförderung aus muslimischer Sicht. Dabei stützt er sich auf muslimische Quellen. Er nimmt ebenfalls eine durchaus positive Haltung gegenüber Konflikten

ein: «Conflict is not necessarily evil or a failure of an existing system. On the contrary, conflict often is a creative force that generates new options, alternatives and solutions to existing problems.» (Abu-Nimer 1999, 15) Stärker als Robert Schreiter hebt Abu-Nimer damit das konstruktive Potenzial von Konflikten hervor. Schreiter (2004, 8) stellt in seiner Reflexion über plurale Gesellschaften Konflikt und neue Handlungsmöglichkeiten vielmehr gegenüber. Beide erkennen, wohl auch durch ihre Arbeit als Mediatoren, aber an, dass die Auseinandersetzung mit dem Konflikt selbst zentral für jeden Versöhnungsprozess ist, der letztlich ihre Perspektive bestimmt.

Im Unterschied zu Positionen, die entweder das konstruktive oder das destruktive Potenzial von Konflikten hervorheben, geht es Huber letztlich dann auch darum, beide Dimensionen miteinander zu vereinen: «Der Austrag solcher Konflikte kann der persönlichen Entwicklung dienen wie den sozialen Wandel fördern; er kann aber auch Leben beschädigen und in vernichtende Gewalt umschlagen. Der Konflikt ist ein ambivalentes Phänomen, lebensfördernd und lebensbedrohend zu gleich.» (Huber 1990b, 51) Diese Beurteilung von Konflikten ist auch und vor allem geprägt vom Kontext der atomaren Aufrüstung, vor dessen Hintergrund Huber diesen Text und andere Texte schreibt. Dadurch erst «ist zum Bewußtsein gekommen, in welchem Maß das Ausleben von Konflikten tödlich und zerstörend sein kann. [...] Damit stellt sich die Frage nach einem Umgang mit dem Konflikt in einer neuen Form, die seine produktiven Seiten nicht ignoriert, aber seine zerstörenden Folgen für einzelne Menschen wie für die Menschheit im ganzen vermeidet.» (Huber 1990b, 51) Theologisch gründet Hubers Verständnis von Konflikt als ambivalent im christlichen Verständnis vom Menschen als gut und böse zugleich. Es ist ebenjenes Menschenbild mittels dessen es der Theologie gelingen könne, dieser Ambivalenz gerecht zu werden: «Betrachtet man das Thema auf dem Hintergrund theologischer Anthropologie, so wird man beide Perspektiven miteinander verknüpfen und von der Ambivalenz des K. sprechen müssen.» (Huber 1980a, 745) Letztlich zielt auch Huber angesichts dieser Ambivalenz auf die Überwindung von Konflikten bzw. ihre Lösung: «[M]an kann in Konflikten nur leben, wenn man auf ihre Nachgeschichte hofft, wenn man – und sei es kontrafaktisch – an der Hoffnung festhält, daß auch im Konflikt gelingende Kommunikation möglich und deshalb die Suche nach einer Konfliktlösung sinnvoll bleibt.» (Huber 1990b, 54)

Auch Abu-Nimer differenziert im Rahmen seiner Positionierung zwischen positiven und negativen Auswirkungen. Positiv sei ein Konflikt dann, «when it increases communication and trust; the problem is solvable; it results in development and growth; it releases pent-up feelings; it improves work and performance.» (Abu-Nimer 2003, 17) Negativ sei er zu bewerten, wenn er Entwicklung hindere, zu Nicht-Kooperation führe oder gar zu Krieg oder Gewalt (Abu-Nimer 2003, 18). Dementsprechend definiert Huber dann auch Krieg als «eine manifest destruktive Form des Konflikts» (Huber 1990b, 52).

Die Anwendung von Gewalt stellt in der Tat eine klare Grenze für nahezu alle Autoren dar. Besonders selbstkritisch äussern sich in diesem Zusammenhang die Befreiungstheologinnen und -theologen (Esack 2002a, 292). Während sich Gutiérrez – wie viele andere – in den Anfängen der Befreiungsbemühungen noch für den «Kampf» ausgesprochen hatte, korrigiert er nach dem Ausbrechen der Gewalt in Peru seine Position und wendet sich gegen jedwede Form der Liquidierung von Gegnerinnen und Gegnern (Gutiérrez 1988, 116). Für eine absolute Gewaltfreiheit plädieren auch Stanley Hauerwas (1985a) sowie Abu-Nimer. Als Mediator im Sinne der Friedensstiftung konzentriert er sich besonders auf gewaltfreie Wege der Konfliktresolution und Friedensbildung. Dafür trifft Abu-Nimer eine Unterscheidung zwischen Gewaltlosigkeit und Pazifismus: Gewaltlosigkeit (*nonviolence*) ist für ihn eine Zusammenstellung an Einstellungen, Wahrnehmungen und Handlungen. Sie sollen dazu dienen, mit friedlichen Mitteln das Gegenüber zu überzeugen (Abu-Nimer 2003, 14) und so eine friedliche Regelung des Konflikts zu finden, wobei Geduld eine zentrale Rolle spielt. Pazifismus ist für Abu-Nimer dagegen eine passive Haltung, ein Rückzug aus der Haltung, Widerstand zu leisten. Gewaltlosigkeit sei zwar auch friedlich, im Gegensatz zum Pazifismus aber ein aktiver Widerstand. Daher bezeichnet er die Gewaltlosigkeit als «aktive Gewaltlosigkeit» (Abu-Nimer 2003, 14–15). Für die Gewaltlosigkeit setzt Abu-Nimer aber voraus, dass sie eine bewusste Entscheidung eines und einer jeden sein müsse; es dürfe nicht ein Verzicht auf Gewalt sein, weil man die Möglichkeiten nicht dazu hätte, Gewalt auszuüben. Denn Abu-Nimer leitet die Gewaltlosigkeit von der Idee der Heiligkeit des menschlichen Lebens ab, die er beim Philosophen James Childress findet (Abu-Nimer 2003, 15). Im Gegensatz dazu verteidigt Wolfgang Huber einen realistischen Pazifismus zum Schutz der Schwachen. Weil die direkte Tötung aber nie moralisch gerechtfertigt

werden könne, müsse Schuld gegen Schuld abgewogen und die Schuld für die Tat stets übernommen werden (Huber 1987b, 9).

Im Fokus der Aufmerksamkeit steht bei den Autoren die Anwendung physischer Gewalt. Strukturelle Gewalt wird dagegen entweder kaum thematisiert oder vor allem kritisiert, wohl auch weil dieser Begriff als zu schwammig gilt (Huber 1987a, 100). Huber erkennt aber auch an: «(D)as Verhältnis von Norden und Süden als auch die Verhältnisse in den Ländern des Südens muß man als Situation der strukturellen Gewalt bezeichnen, die sich in personeller Gewalt und Gegengewalt Ausdruck verschafft» (Huber 1971, 561). Die Relevanz struktureller Gewalt wurde und wird deutlicher in feministischen Ansätzen. So wird hier etwa betont, wie wirksam Stereotypen von passiven und unter patriarchaler Macht stehenden Frauen sind (Kadayifci-Orellana/Sharify-Funk 2010, 181).

An dieser Stelle kann trotz aller Diversität der Positionen festgehalten werden, dass alle Autoren – im Unterschied zur verbreiteten Tendenz innerhalb theologischer Reflexion – Konflikte als Teil der Realität wahrnehmen und die Auseinandersetzung mit ihnen vor diesem Hintergrund als notwendig erachten. Ein Konsens zeichnet sich dahingehend ab, Konflikte als ambivalent zu betrachten und einen Wendepunkt hin zu destruktiven Konflikten am Gebrauch von Gewalt festzumachen. Ob dabei Gewaltlosigkeit eine absolute Norm ist und welche Rolle strukturelle Gewalt spielt, bleibt hingegen umstritten.

Fokus auf den Menschen und soziale Theologie als Grundlagen

Die Auseinandersetzung mit Konflikt bedarf, gleich ihrer Bewertung, bestimmter theologischer Grundannahmen. Ein entscheidender Aspekt ist hierbei die Öffnung der Theologie für den Menschen. Düzgün konstatiert, dass Theologie, obwohl der Begriff «Wort Gottes» bzw. «Rede über Gott» bedeute, den Fokus nur auf Gott lege und die Menschen vergesse, zumal die Theologie ja auch Interesse daran habe, die soziale Ordnung, die die Menschen konstruieren, kritisch zu hinterfragen. Dieses zweite Subjekt, so kritisiert Düzgün, hätten alle religiösen Traditionen vernachlässigt (Düzgün 2018b, 11). Dabei stehe bei der Offenbarung der Mensch im Zentrum. Düzgün geht sogar noch einen Schritt weiter: Die Offenbarung kommuniziere die existenzielle Erfahrung des Menschen wiederum an den Menschen selbst. Vor diesem Hintergrund entwickelt Düzgün eine «soziale Theologie», welche eine Struktur hat, die «den Menschen, der etwas über den Menschen und über menschliche Werte zu sagen hat, das sich

nicht nur auf das Göttliche beschränkt, den Realitäten des Lebens begegnen lässt und lehrt, gemeinsam mit der Realität zu leben» (Düzgün 2018b, 13; eigene Übersetzung). Düzgün kann eine «soziale Theologie» insofern befürworten, als er von ständiger Veränderung ausgeht, bei der die Religion neben anderen Faktoren eine Rolle spielt. Von daher hinterfragt er das vormoderne Konzept, dass es Prinzipien (er nennt sie *mebâdi* arab. *mabâdi'*; vormodern bekannt als *masâ'il*) in der Theologie gäbe, die sich nicht verändern. Was Gott gebietet – zum Beispiel Gerechtigkeit –, ist auf der Ebene der Ideen angesiedelt, umfassend und unveränderbar und daher ein objektiver Wert bzw. ein Universalkonzept (*soyut tümel kavram*; Düzgün 2018a, 76), aber dessen entsprechende Anwendung als Prinzip ist für Düzgün immer kontextuell und ändert sich demnach stetig. Daher geht Düzgün davon aus, dass sich jegliche Prinzipien aufgrund von neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen verändern können und es keine beständigen Prinzipien gibt, da die Gesellschaft und der Mensch selbst den Ankerpunkt der Theologie ausmachen (Düzgün 2018b, 13–14).

Auch für Farid Esack bezieht sich die Theologie nicht nur auf Gott, sondern auch auf den Menschen – er begründet dies zuallererst mit dem Prinzip der Kontextualität der Theologie, welche ihren Ausdruck in der Kontextualität des Korans findet (Esack 2012, 24, 36). Esack bezieht sich dabei auf den theologisch umstrittenen Ansatz der fortschreitenden Offenbarung, der auf den indischen Reformtheologen Shah Wali Allah Dehlawi (gest. 1762) zurückgeht. Aufgrund des universellen Charakters der Offenbarung sollen Menschen entsprechend neuer Fragen und Umstände diese neu erleben und so lesen, als würde der Koran neu herabgesandt. Auf diese Weise bringt Esack den Koran unmittelbar mit gegenwärtigen sozialen Situationen in Beziehung. Diese Position geht über eine historisch-kritische Lesart des Korans hinaus, wie sie etwa Fazlur Rahman (gest. 1988) vertritt, also dass der Koran in seinem historischen Kontext gelesen und unter den zeitgenössischen Umständen neu gedeutet werden müsste (Özsoy 2014). Esack nimmt vielmehr die direkte Rede des Korans zum Ausgangspunkt; der Koran spreche in jede Zeit erneut hinein. Der Mensch müsse genau hinhören und den Koran neu interpretieren und ihn sich aneignen (Tatari 2016, 201). Gegenstand der Theologie ist für Farid Esack deshalb «nicht nur Gott, sondern auch der Mensch, der von diesem Gott Zeugnis ablegt und dabei den jeweiligen sozio-politischen Kontext mitbedenkt, in dem er sein Zeugnis artikuliert» (von Stosch 2012, 48). Dementsprechend fließen nach Esacks Ansatz in die jeweilige Interpretation auch Ungleichheitsdimensionen wie Gender, Klasse, Privilegien oder

Marginalisierung mit ein. Hingegen verfolgen Vertreterinnen und Vertreter einer historisch-kritischen Lesart des Korans den Ansatz, dass der Koran zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Menschheitsgeschichte offenbart wurde. Sowohl die Sprache als auch der Kenntnisstand der Erstadressatinnen und -adressaten des Korans sowie ihre Erfahrung werden im Koran abgebildet. Universalität des Korans und Historisierung erweisen sich aber nicht als Gegensatz, da sich eine überzeitliche Botschaft aus dem Koran herauslesen und für veränderte Kontexte neu deuten lässt (Özsoy 2014). Auch so ist eine Anwendung auf soziale Konflikte möglich. Das heisst, dass zum Beispiel der Gerechtigkeitsgedanke aus den konflikt-relevanten Passagen des Korans historisch-kritisch interpretiert und den zeitgenössischen Umständen entsprechend kontextualisiert und gedeutet werden kann. Die Universalität ergibt sich gemäss diesem Verständnis nicht aus einer fortwährenden Offenbarungssituation, welche im Übrigen auch eine Minderheitenposition in der muslimischen Gelehrsamkeit darstellt.

Im Unterschied zu Farid Esack begründet Gutiérrez ebenjene Kontextualität theologischer Reflexion mit ihrem Bezug auf die Praxis, die einem bestimmten Kontext unterliegt. Theologie ist für Gutiérrez dementsprechend an die Orte und Zeiten gebunden, an und in denen diese Reflexion stattfindet (Gutiérrez 1984, 61). Dahinter steht auch die theologische Grundannahme, dass Weltgeschichte und Heilsgeschichte eins sind (Gutiérrez 1973, 140). Im Unterschied zu dualistischen Vorstellungen, die die Unterschiedenheit dieser beiden Realitäten hervorheben, geht Gutiérrez davon aus, dass die Weltgeschichte Heilsgeschichte ist. Diese in der Befreiungstheologie verbreitete starke Betonung ebenjener Einheit der Geschichte muss vor dem Hintergrund der Tatsache gelesen werden, dass die Unterscheidung auch dazu diene, «die wirkliche politische Option eines beträchtlichen Teils der Kirche für die bestehende Ordnung zu vertuschen.» (Gutiérrez 1973, 61)

Im Anschluss daran gewinnt auch die Beziehung zwischen Menschen eine besondere Bedeutung für die theologische Reflexion der Autoren. Der Mensch ist nicht nur Individuum, sondern ist eingebettet in soziale Beziehungen, die eben auch konfliktvoll sein können. Der Mensch ist somit ein soziales Wesen mit sozialen Bedürfnissen und realisiert sich damit erst in der Gesellschaft (Düzgün 2019, 60). Düzgün setzt einen kritischen Akzent im Hinblick auf das Verhältnis des Individuums zu anderen Personen. Dieser Aspekt taucht in seinen Schriften da auf, wo er sich mit Hindernissen für Veränderung befasst. Er nennt dabei die etablierte Ordnung sowie

Institutionen und Menschen, die vom *Status quo* profitieren, Vorurteile und Engstirnigkeit, Gleichgültigkeit und Mittelmässigkeit, die Wahrnehmung des momentanen Zustands als bestmöglichen sowie – und hier geht es dann um das Verhältnis des Individuums zu anderen Personen – den extremen Nationalismus und die sogenannte Gruppenblindheit (*grup körlüğü*). Während er beim Nationalismus die Gefahr sieht, dass dieser lokale Werte absolut setzt, meint er mit letzterem Begriff die Tendenz des Menschen in einer Gruppe, deren Werte nicht zu hinterfragen und daher auch neue nicht zu berücksichtigen (Düzgün 2018a, 58–59; 115–116). Die Individualität der Gruppenangehörigen erlaube es laut Düzgün, dass man sich von der Gruppe entfernen könne. Das heisst, dass diese jemanden vor der Gruppendynamik bewahre, die eine kontextuelle Anwendung der objektiven Werten bzw. Universalkonzepte Gottes – wie etwa Güte, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit – verhindert (Düzgün 2017, 63–64). Die Individualität schränkt Düzgün dennoch ein, indem er die Unterscheidung zwischen «Einzelperson» und «Gesamtperson» aufnimmt, die auf Max Scheler zurückgeht. Die Gesamtperson im Sinne vom «Zentrum der sozialen Akte verschiedener Gliedpersonen» unterscheidet sich demnach von der Einzelperson im Sinne von «Aktzentrum der singularisierenden Akte» (Baumgartner 1979, 43; Düzgün 2017, 63–64). Düzgün folgt der Idee der Gesamtperson und führt damit die gesellschaftlich-strukturelle und die individuell-relationale Ebene zusammen. Individuen tragen somit nicht nur Verantwortung für ihre eigenen Handlungen, sondern sollen sich in einem zweiten Schritt auch für Angehörige der Gesellschaft verantwortlich fühlen, womit er im Grunde eine Art Solidaritätsbegriff einführt. Somit versucht Düzgün, dem Individuum die Möglichkeit zu geben, individuell zu bleiben, jedoch einen Platz in der Gesellschaft zu finden, ohne dabei darin völlig aufzugehen. Dabei handelt es sich um einen Versuch, zwei Extreme zu vermeiden.

Ähnlich versteht auch Gutiérrez den Menschen in Bezug zu anderen. Gutiérrez stützt seine Ausführungen dazu auf die Ideen des brasilianischen Pädagogen Paulo Freire. Für Freire existiert der Mensch «in Bezügen zur Welt, in bestimmter Umgebung, in bestimmter Zeit» und damit stets in Relation (Bleyer 2009, 96). Diese Beziehungen bestimmen seine Subjektwerdung (Gutiérrez 1973, 90), die «ohne die *Subjektwerdung* des Anderen fragmentiert» (Bleyer 2009, 102) bleibt. Das Subjekt ist bei Gutiérrez letztlich das «*Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*» (Geitzhaus/Lis 2017, 161). Die Verwirklichung des Individuums kann folglich nur dann gelingen, wenn auch «die gesellschaftlichen Verhältnisse beeinflusst bzw.

verändert werden» (Geitzhaus/Lis 2017, 161). Gleichzeitig betont Gutiérrez hier, dass die oder der Nächste nicht nur das Individuum sein kann, sondern es sich dabei auch um die ausgebeutete Klasse, das unterdrückte Volk usw. handeln muss (Gutiérrez 1973, 189). Ein solches Verständnis steht im Kontrast zum autonomen Subjekt, insbesondere in seiner kapitalistischen Ausprägung (Cadorette 1988, 90).

Mit etwas anderer Stossrichtung positioniert sich Wolfgang Huber gegen ein modernes Freiheitsverständnis, welches auf die Eigenverantwortung des Menschen und seine Selbstverwirklichung dränge. Im Rahmen seiner Überlegungen zur menschlichen Freiheit hält er fest, dass das Subjekt sich in Gemeinschaft realisiere. Der Mensch, so Huber, ist aber nicht nur «*[u]nvertretbar* einzelner», sondern auch «*stellvertretend* für andere» (Huber 1990a, 149). Diese Form der Stellvertretung gründet in der Antwort auf die Stellvertretung Jesu für die Menschen. Auf der Grundlage der «Reflexion auf die vorgängige Anrede durch Gott» findet Reflexion darauf statt, «was der andere zum Leben braucht» (Huber 1990a, 144). Er benennt in diesem Zusammenhang vier unterschiedliche Beziehungsformen: die Beziehung zu Gott, zu anderen Personen, zur Welt und zu sich selbst (Huber 1993a, 580). Demnach wirkt sich die Zuwendung Gottes zum Menschen unmittelbar auf die zwischenmenschlichen Beziehungen aus.

Die Konzeption des Verhältnisses von Gott, Mensch und Gesellschaft erweist sich, wie die vorausgehenden Überlegungen gezeigt haben, als entscheidend für den Zugang zu sozialen Konflikten. Dabei zeigt sich, dass gerade stark anthropologisch ausgerichtete Theologieverständnisse für die Beschäftigung mit Konflikten sensibel sind. Feministische Theologinnen wie María Pilar Aquino machen allerdings darauf aufmerksam, dass theologischen Konzeptionen häufig eine androzentrische, eindimensionale Anthropologie zugrunde liege (Aquino 1993, 83). Diese erhebe nicht nur allein den Mann zum Sinnbild der Menschlichkeit, sondern mache eine vorgefertigte, unumstössliche Definition von diesem zum Ausgangspunkt der Überlegungen. Eine Alternative bietet der Versuch, eine multidimensionale Anthropologie zu entwickeln, die von der Person in ihrer Ganzheit und ihrer Historizität ausgeht (Aquino 1993, 82–90). Damit einher geht ein realistischer Blick auf den Menschen, der Raum für Widersprüche und Konflikte schafft.

Konflikttransformation knüpft an ein dynamisches Verständnis von sozialen Konflikten an, die entsprechend auch positive Funktionen aufweisen können. Es geht dabei um einen umfassenden und ganzheitlichen Transformationsprozess, der unterschiedliche Dimensionen des Konflikts

betrifft. In diesem Sinne ist Konflikttransformation auch offen für religiöse und kulturelle Beiträge. So werden im Folgenden Positionen zu Befreiung, Versöhnung und Frieden anknüpfend an die vorausgehenden Überlegungen zu den verschiedenen Positionen, ihren Kontexten und Konfliktverständnissen analysiert.

4.4 Befreiung als strukturelle Veränderung und übergreifende Solidarität

Befreiung wurde als zugleich politisches wie theologisches Programm der Konflikttransformation in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten verwendet. Dabei gilt die lateinamerikanische Theologie der Befreiung vielen Autorinnen und Autoren als repräsentativ und normativ für alle weiteren Ausformungen dieses theologischen Neuansatzes (Stalsett 2013, 618; Kern 2013, 7). Ihre Anfänge werden auf das Jahr 1964 datiert, als erste Gruppierungen anfangen, «über eine den Bedürfnissen Lateinamerikas angemessene Theologie nachzudenken» (Silva 2009, 38). In muslimisch geprägten Kontexten werden explizit befreiungstheologische Reflexionen ab den 1980er Jahren prominent (Engineer 1990). Die Idee der Befreiung wird aber noch weiter zurückgeführt. So etwa werden die Entstehung des Islam und Bestrebungen gegen den Kolonialismus entsprechend gedeutet (Akhtar 2011, 125–127; Dabashi 2008, 40–52). Es soll hier von einer Definition Farid Esacks ausgegangen werden, demgemäss Befreiung folgendes Ziel verfolgt: «the freedom of all people from all those laws, social norms and economic practices that militate against them developing their potential to be fully human and fully alive» (Esack 1997, xi). Esack nimmt einerseits darauf Bezug, dass die Entfaltung des Menschen durch bestimmte rechtliche, soziale und ökonomische Massnahmen verhindert wird. Andererseits geht es darum, diese Einschränkungen zu überwinden. Dabei ist Esacks Ansatz universal – Ziel ist es, diese Freiheit für alle Menschen zu verwirklichen.

Befreiung von ungerechten Strukturen und aktorsbasierte befreiende Praxis

Vom Paradigma der Befreiung geprägte Ansätze erfordern zunächst ein bestimmtes epistemologisches und hermeneutisches Vorgehen. Ausgangspunkt ist die Wahrnehmung des konflikthaften gesellschaftlichen Kontext-

tes: «Wer diesen sozialen Konflikten ein Ende bereiten will, muß den Ursachen nachgehen, die zu ihnen führen, und Schluß machen mit allem, was eine Welt von Privilegierten und Entrechteten, von höher- und niedrigerstehenden Klassen erst schafft. Wer eine geschwisterliche Welt von Gleichen – ohne Unterdrücker und ohne Unterdrückte – will, darf weder irgendjemanden noch sich selbst über den augenblicklichen Stand der Dinge täuschen.» (Gutiérrez 1992, 338) Gutiérrez spricht wie viele Befreiungstheologinnen und -theologen zu Beginn seines Schaffens in einem beinahe utopischen Sinne vom Ende sozialer Konflikte – einer Vorstellung, der hier mit Vorsicht begegnet wird, da sich Konflikte als Grundmoment zwischenmenschlicher Beziehungen wie der Gesellschaft insgesamt nicht einfach aufheben, sondern nur transformieren lassen. Aber das in dem Zitat skizzierte programmatische Vorgehen lässt sich auch auf ein solch weites Verständnis von Konflikttransformation beziehen: Es geht dabei um eine schonungslose Analyse ungerechter Strukturen. Dies erfordert zunächst einen sozialwissenschaftlich-empirischen Zugang, um Konfliktursachen zu eruieren. Sodann handelt es sich hier aber um einen parteiischen Zugang, der auf bestimmten Optionen aufbaut. Indem Gutiérrez von einer «geschwisterlichen Welt von Gleichen» spricht, legt er seinen Überlegungen eine klare Zielvorstellung zugrunde. Dabei geht es wesentlich um Fragen der Gerechtigkeit.

Auf dieses Paradigma beziehen sich mehrere der untersuchten Autoren: Abu-Nimer hebt Gerechtigkeit als ein Kriterium hervor (Abu-Nimer 2003, 48–55). Er betrachtet Gerechtigkeit als absoluten Wert und als Tugend, die untrennbar mit Frieden verknüpft ist. Sie dient der Überwindung struktureller Gewalt. Der Einsatz für die Sache Gottes wird als synonym zur Herstellung von Gerechtigkeit verstanden und erfordert Widerstand gegen Ungerechtigkeit (Abu-Nimer 2003, 49). Hier zeigt sich ein stark religiös gefärbtes Gerechtigkeitsverständnis. Dies wird von Farid Esack, welcher sich auf kommunitaristische Ideen bezieht, auf einer Metaebene reflektiert. In Anspielung auf Alasdair MacIntyre (1988) betitelt Esack das entsprechende Unterkapitel mit «Whose Justice? Which Morality?» (Esack 1997, 9). Er sieht eine Herausforderung darin, dass alle Konzeptionen von Gerechtigkeit sozial geprägt und damit partikular und parteilich sind – auch die von ihm selbst vertretene, die er aus einer muslimischen Perspektive anhand des Korans entwickelt – und es keinen übergreifenden Standpunkt gibt (Esack 1997, 9–10). Dies führt dazu, dass in Konfliktsituationen gegensätzliche Auffassungen von Gerechtigkeit aufeinander treffen (Esack 1997, 77–78). Gerechtigkeit wird einerseits als

umfassendes gesellschaftliches Kriterium verstanden, was er hier im Hinblick auf ein islamisches Gesellschaftsideal formuliert: «Islamic society is expected to uphold justice as the basis of socio-economic life.» (Esack 1997, 104) Andererseits fungiert sie auch als hermeneutisches Kriterium für die Interpretation des Korans: «It [gemeint ist der Koran, H. S.], furthermore, asks to be read through the eyes of a commitment to the destruction of oppression and aggression and the establishment of justice.» (Esack 1997, 106) Es bedarf also einer spezifischen Perspektive. Von daher stellt sich Esack kritisch gegenüber einer allgemeinen Rhetorik, die sich auf das gemeinsame Menschsein aller bezieht, und hält stattdessen einen spezifischen Zugang zu den Unterdrückten für erforderlich (Esack 1997, 202). Dies bedeutet, dass Gerechtigkeit nicht «ohne ihre Beziehung zur Ungerechtigkeit» (Faziou 2016, 129) zu verstehen ist und von Machtausübung losgelöst werden muss (Faziou 2016, 131). Im Vordergrund steht hier keine vergeltende Gerechtigkeit, die Unrecht beseitigt (Lohmann 2017, 154), sondern eine an menschliche Bedürfnisse anknüpfende Verteilungsgerechtigkeit (Lohmann 2017, 157). Über diese Positionen hinaus stellt sich jedoch die Frage, wie Gerechtigkeit genau umzusetzen und zu messen ist.

Hier bietet sich vertiefend ein Bezug auf Michael Walzer an, der wie Esack die Kultur- und Positionsgebundenheit von Gerechtigkeit betont: «Gerechtigkeit ist ein menschliches Konstrukt; es steht keinesfalls fest, daß sie nur auf eine einzige Weise hergestellt werden kann. [...] Die Fragen, die die Theorie der distributiven Gerechtigkeit aufwirft, lassen eine breite Zahl von Antworten zu, in der auch Raum ist für kulturelle Diversität und politische Alternativen.» (Walzer 1992, 30) Im Bewusstsein einer Vielfalt unterschiedlicher Distributionssphären und -kriterien formuliert Walzer das folgende Prinzip: «Kein soziales Gut X einer Sphäre sollte ungeachtet seiner Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines Gutes Y einer anderen Sphäre sind, einzig und allein deshalb verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen.» (Walzer 1992, 50) Hierin kann man ein Echo der befreiungstheologischen Kritik an ungleichen Machtverhältnissen sehen, wobei Walzers Prinzip gleichzeitig im Hinblick auf konkrete Situationen operationalisierbar ist. In diesem Sinne verstanden bedeutet Befreiung nicht das Herstellen einer absoluten Gleichheit, sondern ein kritischer Umgang mit Privilegien, die auf unterschiedliche Distributionssphären ausstrahlen.

Einerseits ist wie dargelegt die strukturell-gesellschaftliche Dimension zentral für Befreiung. Andererseits baut Befreiung aber auch auf einem akteursbasierten Ansatz auf (Geitzhaus/Lis 2017, 161; Gonzáles-Montes 1984, 87–91). Gutiérrez legt dabei ein sehr grosses Gewicht auf Relationalität: «Worauf es vielmehr ankommt, ist, daß man sich selbst als einen nicht-realisierten, in einer entfremdeten Gesellschaft lebenden Menschen erfährt. Ein solcher Mensch wird sich dann uneingeschränkt und kämpferisch mit denen identifizieren, die als einzelne und als gesellschaftliche Klasse am meisten an der Unterdrückung zu leiden haben.» (Gutiérrez 1973, 134) Erst dieses Engagement, so Gutiérrez weiter, verhilft dem Menschen zu seiner Menschwerdung. Dabei ist die Hinwendung zum Nächsten notwendig, wobei damit nicht nur eine Unterstützung von Individuen, sondern auch von unterschiedlichen Gruppen gemeint ist. Solidarität mit anderen setzt voraus, sie nicht als passive Menschen zu betrachten, «die tatenlos auf Hilfe warten», sondern sie vielmehr als «Akteure ihres Schicksals» wahrzunehmen (Gutiérrez 2009, 40). In dieser Bewegung zum Nächsten findet die Transformation der Beziehung statt: Der Andere ist nicht mehr Objekt der Fürsorge, sondern gleichwertiges Subjekt (Bleyer 2009). Letztlich aber kann nur das Subjekt selbst seine Befreiung erwirken. Somit ist ein Perspektivwechsel entscheidend: «Habe ich zuerst den Nächsten als das Objekt, als den Adressaten meiner Hilfe gesehen, so trete ich jetzt in eine Reziprozität ein, die mich den Nächsten als Subjekt der Handlung der Proximität sehen lässt.» (Gutiérrez 2009, 29) Die Verantwortung für Konflikttransformation liegt daher bei allen Beteiligten gleichermassen. In diesem Zusammenhang betonen feministische Befreiungstheologinnen auch die Notwendigkeit, marginalisierten Gruppen den notwendigen Raum sowohl in der Wissensproduktion als auch im Rahmen theologischer Selbstreflexion zu geben und nicht nur über, für sie oder in ihrem Namen zu sprechen (Aquino 1993, 65, 109).

Farid Esack verfolgt ebenfalls einen akteursbasierten Ansatz von «liberative praxis» (Esack 1997, 203), wobei er seinen Fokus vor allem auf die koranischen Konzeptionen des Selbst und des Anderen legt. Während sich andere Positionen stark nach aussen abgrenzen, ermöglicht Esacks Neukonzeption der Kategorien *īmān* (Glaube), *islām* und *kufr* (Unglaube oder Undankbarkeit), die Solidarität auf das Verhältnis von Selbst und Anderem auszudehnen und trotz der Differenz eine Beziehung der Nähe (*wilāyah*) einzugehen. Dazu ist es zunächst erforderlich, verengte Wahrnehmungen des Anderen zu überwinden und dadurch eine übergreifende Solidarität zu ermöglichen, die von sozioökonomischen und politischen

Situationen ausgeht, «by destroying all that has separated Muslim from Muslim, Christian from Christian and Muslim from Christian. In doing so they gave expression to another form of *wilayah*, *wilayah* as solidarity.» (Esack 1997, 193). Hintergrund dafür bilden Erfahrungen eines gemeinsamen Kampfes gegen das Apartheid-Regime im südafrikanischen Kontext. Dabei steht die Handlungsfähigkeit und der Subjektcharakter der Unterdrückten im Vordergrund: «Solidarity with the oppressed, furthermore, implies a recognition of them as agents of their liberation with their own resources to draw on.» (Esack 1997, 201) Die hier als unterdrückt bezeichneten Menschen werden somit nicht abgewertet oder unterschätzt, sondern als Akteurinnen und Akteure ihrer eigenen Befreiung gewürdigt.

Ethische Dimensionen: Grenzen überschreitende Solidarität

Befreiung erfordert damit eine übergreifende Solidarität, die Grenzen religiöser Zugehörigkeit überschreitet. Dies setzt ein pluralistisches Grundverständnis voraus, welches Abu-Nimer anknüpfend an Sachedina (2001) als «major peace-building concept in Islam» (Abu-Nimer 2003, 41) versteht (siehe Kapitel 4.1). Dies umfasst auch eine Offenheit für unterschiedliche Interpretationen (Abu-Nimer 2003, 66); «differences among people are an inevitable and integral feature of humanity» (Abu-Nimer 2003, 78), was eine friedliche Koexistenz erfordert. Hier lässt sich auch weiter an Sachedina anknüpfen, der religiösen Pluralismus als einen möglichen Ausgangspunkt für gesellschaftliches Zusammenleben sieht: «Religious pluralism can function as a working paradigm for a democratic, social pluralism in which people of diverse religious backgrounds are willing to form a community of global citizens.» (Sachedina 2001, 35) Somit geht es darum, Zugehörigkeit zur Gesellschaft unabhängig von religiösen Differenzen anzuerkennen und den Blick auf den Status der Bürgerschaft (*citizenship*) zu richten, welcher allen Menschen zukommt (Sachedina 2001, 110, 132). Zielperspektive ist dabei «the vision of a global community bound together to achieve the common good for all citizens of the world» (Sachedina 2001, 134). Dies lässt sich einerseits im Sinne Esacks und Abu-Nimers als Kritik an einer religiösen Kategorisierung gesellschaftlicher Gruppen verstehen, andererseits aber auch als weltbürgerliches Ideal, das die mit nationaler Bürgerschaft verbundenen Exklusionen infrage stellt (Soysal 1998).

Auch für Esack bildet Pluralismus im Sinne einer Anerkennung von Differenzen einen zentralen Ausgangspunkt: «the acknowledgement and

acceptance, rather than tolerance, of Otherness and diversity, both within the Self and within the Other. In the context of religion it means the acceptance of diverse ways of responding to the impulse, which may be both innate and socialized, within each human being towards the Transcendent.» (Esack 1997, xii) Dieser Ausgangspunkt eröffnet neue Möglichkeiten der Konflikttransformation. So sind es soziale Grenzen zwischen den Unterdrückern und den Unterdrückten, die Menschen voneinander trennen, und umgekehrt Erfahrungen eines übergreifenden Einsatzes für Gerechtigkeit, die Menschen zusammenführen. Esack spricht von einer «unarticulated solidarity with the marginalized and exploited that crosses narrow doctrinal lines» (Esack 1997, 203). Dem liegt folgendes Verständnis zugrunde: «(T)he Qur'an roots its own pluralism in a common struggle against oppression and injustice.» (Esack 1997, 203) Esack knüpft dabei erneut an die koranische Exodusgeschichte an, in der Gott und Mose die unterdrückten Israelitinnen und Israeliten trotz ihres zeitweiligen Unglaubens nicht im Stich lassen. Dabei wird zwischen dem Unglauben des Pharaos, der mit Tyrannei verbunden ist, und dem Unglauben der Israelitinnen und Israeliten unterschieden (Esack 1997, 197). Esack bezeichnet in diesem Zusammenhang Freiheit als «condition for the worship of God» (Esack 1997, 197). Dies erklärt auch, wieso der temporäre Unglaube der Israelitinnen und Israeliten anders zu beurteilen ist.

Mose handelt hier in Solidarität mit den Israelitinnen und Israeliten. Deshalb gibt es für Esack auch keinen neutralen oder objektiven, kontextunabhängigen hermeneutischen Stand- oder Ausgangspunkt. Was Solidarität im Hinblick auf unterschiedliche Dimensionen von Ungerechtigkeit bedeutet, formuliert Esack sehr plastisch: «While I can be in solidarity with the Muslim male who is being racially or religiously profiled at airports, I can be in solidarity with the marginalized Christian who lives in the same Muslim country that the Muslim male comes from.» (Esack 2006, 125) Solidarität macht es somit immer wieder neu erforderlich, Zugehörigkeitskategorien zu überschreiten und zu hinterfragen. Hierin kann man wiederum ein Echo auf Walzers (1992) Konzept komplexer Gerechtigkeit sehen.

Allerdings löst diese übergreifende Solidarität Grenzen zwischen Gruppen und Gemeinschaften nicht gänzlich auf. So betont Abu-Nimer einerseits, dass ausgehend von der Schöpfung des Menschen durch Gott Solidarität über die muslimische Gemeinschaft hinausgehen muss (Abu-Nimer 2003, 73), dass aber gemeinschaftliche Solidarität dennoch eine wichtige Rolle spielt und als «tool of social mobilization» (Abu-Nimer

2003, 75) fungiert. Stanley Hauerwas hebt ebenfalls die Bedeutung der Gemeinschaft hervor, versteht er die Kirche doch als Zeugnsgemeinschaft und als Alternative zur Welt (Hauerwas 1980, 72). In diesem Sinne fungiert sie einerseits als Vorbild, geht aber auch auf ein exklusives Handeln Gottes an der christlichen Gemeinschaft zurück. Solidarität fordert Hauerwas allerdings zwischen den christlichen Gemeinschaften ein, deren Trennung er als Resultat auch und gerade nationaler Grenzen versteht (Hauerwas 2013). Es stellt sich allerdings die Frage, welche Implikationen seine Position für andere Glaubensgemeinschaften hat. Bei Hauerwas selbst bleibt diese Frage offen, weil seine Ethik ausschliesslich auf die christliche Gemeinschaft zielt.

Damit wird ein Spannungsfeld sichtbar, das sich auch empirisch in unterschiedlichen Formen religiöser Gemeinschaften auffinden lässt. Hans-Ulrich Dallmann weist aus einer christlichen Perspektive darauf hin, dass Grenzziehungen nicht an Geltung verlieren: «Dies wäre ein Verzicht auf die Bestimmung der eigenen Identität als Christ oder Christin oder als Kirche. Will man an der Sozialität der Kirche festhalten, sind Grenzbestimmungen unumgänglich. Denn soziale Gruppen sind ohne Grenzen nicht einmal denkbar.» (Dallmann 2002, 503) Das trifft letztlich auch auf Esacks Position zu, für den trotz ausgeprägter interreligiöser Solidarität die Verwurzelung in einer spezifischen Identität unverzichtbar bleibt.

Theologische Dimensionen: Gottes Handeln und Befreiung von der Sünde

Befreiung bedeutet aber nicht nur gesellschaftliche Umverteilung, sondern umfasst auch theologische Dimensionen. Diese ist zunächst in Gottes Befreiungshandeln begründet, welches in der Exodusgeschichte greifbar wird. «The picture which the Qur'an portrays of the Transcendent is one of God actively engaged in the affairs of this world and of humankind.» (Esack 1997, 54) Esack verweist auf den hermeneutischen Zirkel des uruguayischen Befreiungstheologen Juan Luis Segundo als eine Methode, die bei der Annäherung an Text und Kontext in der befreienden Praxis anzuwenden ist (Esack 1997, 11). Diese Methode besteht aus einer dialektischen Beziehung zwischen Text und Kontext, Theorie und Praxis und einer kontinuierlichen Aktualisierung dieser beiden Bereiche. In diesem Zusammenhang steht auch das Konzept der «progressiven Offenbarung» (Esack 1997, 54–55; siehe Kapitel 4.3). Dabei geht es um eine Aktualisierung der Offenbarung, welche es heutigen Menschen ermöglicht, sich mit verschiedenen Erfahrungen der Gläubigen zu identifizieren, welche sich

im Koran niedergeschlagen haben: «The challenge for every generation of believers is to discover their own moment of revelation, their own intermission in revelation, their own frustrations with God, joy with His consoling grace, and their own guidance by the principle of progressive revelation.» (Esack 1997, 60) Erfahrungen der Unterdrückung, der Gastfreundschaft und der Befreiung können so mit Gottes Handeln in Verbindung gebracht werden.

Anknüpfend an gesellschaftliche Aspekte arbeitet Gutiérrez ebenfalls ein theologisches Verständnis von Befreiung heraus, wenn auch mit anderen Akzenten als Esack. Er identifiziert drei Ebenen innerhalb dieses einen Prozesses: die Befreiung von unterdrückerischen Strukturen, die Befreiung des Menschen und die Befreiung von der Sünde (Gutiérrez 1973, 41–42). Indem er die enge Verbindung zwischen gesellschaftlichen Strukturen, dem Individuum und Gottes ungeschuldeter Liebe aufzeigt, macht Gutiérrez deutlich, dass die eschatologischen Verheissungen nicht nur als eine rein individuelle Befreiung verstanden werden dürfen, wie in der modernen Welt üblich (Libanio 1997, 36). Dieses Engagement begründet er in späteren Werken dann auch mit der Tatsache, dass letztlich alle Menschen unter diesen Strukturen leiden, seien sie nun Unterdrückende oder Unterdrückte (Gutiérrez 1992, 47). In der überarbeiteten Version der *Teología de la liberación* erneuert Gutiérrez dann auch die Bedeutung der theologischen Reflexion bzw. der dritten Ebene: «Sünde ist Bruch der Freundschaft mit Gott und den Mitmenschen. Als solche kann sie nicht anders ausgemerzt werden als durch die ungeschuldete erlösende Liebe des Herrn, der wir uns im Glauben und in der Gemeinschaft öffnen. Die theologische Durchleuchtung – also nicht die soziologische und philosophische Analyse – führt uns zu der Feststellung, einzig die Befreiung von der Sünde reiche bis an die eigentliche Ursache der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit und anderer Formen menschlicher Unterdrückung heran und allein sie versöhne uns mit Gott und mit den Menschen.» (Gutiérrez 1992, 47) Auf diese Weise macht Gutiérrez deutlich, dass im christlichen Verständnis der Mensch nicht allein seine Befreiung erwirken kann und wirkt damit der Kritik entgegen, seine Befreiungstheologie sei ein rein politisches Programm zur sozialen Umwälzung (Greinacher 1985, 167). Vor diesem Hintergrund müssen auch seine Bemühungen in späteren Schriften verstanden werden, die prophetische Stimme von Kirche und Theologie mit ihrer Situationskritik durch Formen mystisch-betrachtender Sprache zu ergänzen (Gutiérrez 1988). Einer prophetischen Sprache «der Verpflichtung» müsse immer auch, so Gutiérrez, eine solche mystische

Sprache beigestellt werden, die «Ausdruck der Verdanktheit» des Menschen sei (Gutiérrez 1988, 140).

An dieser Stelle zeigt sich einerseits eine Grenze, religiöse Vorstellungen und Überzeugungen in einem heutigen gesellschaftlichen Kontext zugänglich zu machen. Andererseits gehört gerade die Dimension der Sünde zu den religiösen Gehalten, deren Aufgabe nach Habermas einen Verlust bedeutet: «Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen.» (Habermas 2001, 13) Somit kann gerade Sünde eine Tiefendimension von Konflikten deutlich machen: Es gibt Aspekte, die nicht leicht oder gar nicht reversibel sind, die aber für gewisse religiöse Akteurinnen und Akteure in Konflikten eine gewichtige Rolle spielen können. Um dies heute in gesellschaftlichen Debatten zugänglich zu machen, sind religiöse Akteurinnen und Akteure auf «kooperative Übersetzungsleistungen» (Habermas 2009, 138) angewiesen. Auf Seiten säkular eingestellter Akteurinnen und Akteure ist eine Offenheit für religiöse Beiträge und deren möglichem Wahrheitsgehalt erforderlich, um «unter Umständen aus religiösen Beiträgen etwas lernen» (Habermas 2009, 137) zu können, was bei Habermas immer auch Verständnis impliziert. Wie ein solcher Dialog gelingen kann, muss jeweils im Konkreten ausgehandelt werden. Angesichts der theologischen Dimensionen von Befreiung spielen dabei die Glaubensgemeinschaften eine wichtige Rolle. Unterdrückung und Befreiung verlaufen allerdings quer zu religiösen Zugehörigkeiten, weshalb es stets erforderlich ist, die Grenzen der Glaubensgemeinschaften zu überschreiten. In einem breiteren Sinne lässt sich Befreiung als Machtkritik verstehen und so auf aktuelle soziale Konflikte anwenden (siehe Kapitel 5.2).

4.5 Versöhnung als Konfliktbearbeitung und Beziehungswandel

Religiös geprägte Versöhnungsvorstellungen weisen eine Nähe zu Verfahren der Konfliktschlichtung und -bewältigung auf (Vögele 2002, 337). So gilt Versöhnung (*reconciliation*) auch als zentraler Ansatz der Konflikttransformation (Maddison 2017). Auch wenn hier sozialethische Zugänge im Vordergrund stehen, erweist sich die Verknüpfung der strukturellen

bzw. systemischen Ebene mit der individuellen Ebene als zentral (Abu-Nimer 2003, 9).

Versöhnung als Arbeit am und mit dem Konflikt

Versöhnung ist eine Form des Umgangs mit Konflikten: Sie «bedeutet nicht Einvernahme, sondern Anerkennung des Nicht-Integrierbaren. Versöhnung ist der Name für die konstruktive Zukunftsperspektive in Konflikten.» (Huber/Reuter 1990, 235) Damit erzeugt Versöhnung zwar etwas Gemeinsames und weist eine verbindende Funktion auf, berücksichtigt aber gleichermassen Differenzen und ermöglicht deren Anerkennung. Versöhnung hebt somit den Konflikt nicht auf und übergeht ihn nicht einfach. In ihr ist der Konflikt immer präsent (Maddison 2017, 265). Sie ist «Arbeit am und mit dem Konflikt» (Schmid 2020c, 58). Versöhnung beruht dabei ebenso wie Befreiung auf einer strukturellen Änderung von Machtverhältnissen: «A spirituality of reconciliation involves not directing one's thinking along the traditional channels of power, but making possible the springing up of alternatives to dominative power.» (Schreiter 1998, 29) Daher soll Versöhnung im Folgenden nicht losgelöst, sondern eng verknüpft mit den Erkenntnissen zu Befreiung in den Blick genommen werden. So kann auch Huber, der den Begriff der Versöhnung ins Zentrum stellt, das eine nicht vom anderen trennen: «Versöhnung als Vereinigung des Getrennten verlangt jedoch nicht Anpassung, sondern gründet in Befreiung.»

Auch in der Befreiungstheologie gibt es zwar Raum für Versöhnung, «diese Versöhnung aber geht über die Anerkennung des Konfliktes» (Hernández Pico 1996, 1246). So zeigt die Analyse von *Teología de la liberación*, dass Versöhnung bei Gutiérrez über den Konflikt geht. In diesem Zusammenhang kritisiert er allerdings, wie so viele Stimmen aus der Befreiungstheologie, alle Formen vorschneller Versöhnung, die die zugrunde liegenden Ursachen ignoriert (Gutiérrez 1973, 195). Esack blickt ebenfalls kritisch auf eine Sprache des Friedens und der Versöhnung, die die universale Verbundenheit der Menschheit betont, aber Mechanismen der Unterdrückung ausblendet (Esack 1997, 202). Er lehnt es ab, Versöhnung für politische Zwecke zu erzwingen, ohne dafür die erforderlichen strukturellen Grundlagen zu legen: «What is called into question is the meaningfulness of reconciliation without justice.» (Esack 2002b, 186) In diesem Sinn betont auch Wolfgang Huber: «Wo massive Ungerechtigkeit

herrscht, kann das Wort von der Versöhnung schal und kraftlos werden.» (Huber 1987b, 11)

Ethische Dimensionen: Versöhnung, Vergebung und Feindesliebe

Für die ethische Dimension von Versöhnung ist zentral, dass diese prozesshaft und auf zwischenmenschliche Beziehungen ausgerichtet ist: «Versöhnung ist ein Beziehungsbegriff, in dem sich die Hoffnung ausdrückt, daß Gemeinschaft trotz und in der Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit von Menschen zustande kommt.» (Huber 1990b, 65) Ein entscheidender Schritt, um diese Gemeinschaft zu erreichen, ist die Tradition der «Feindesliebe». Huber schlägt drei Lernschritte im Rahmen des Versöhnungsprozesses vor, die letztlich diese Feindesliebe ermöglichen: (1) die Akzeptanz, dass menschliches Leben von Gegnerschaft bestimmt ist, (2) die Notwendigkeit, das zu sehen, was einen selbst als bedrohlich für den Anderen erscheinen lässt und (3) schliesslich daraus entstehende Phantasie für Schritte entwaffnender Feindesliebe (Huber 1987a, 129–130). Huber macht einerseits deutlich, dass im Fall der Feindesliebe Versöhnung im Konflikt stattfindet und diesen gerade nicht vorschnell ausblendet: «Der Übergang von der Schuldprojektion zu der Bereitschaft, Spannungen und Konflikte aus der Perspektive des andern wahrzunehmen, ist der entscheidende Schritt der Feindesliebe. So befähigt sie zu neuen Formen sozialer Phantasie und Sensibilität, die fixierte Konfliktfronten und Konfliktwahrnehmungen zu durchbrechen vermögen. So verstandene Versöhnung meint freilich gerade nicht die billige Harmonisierung des Konflikts, sondern die Wahrnehmung des andern im Konflikt.» (Huber 1990b, 69) Huber macht wiederum einen Perspektivenwechsel stark, durch den eine neue Sicht auf den Konflikt möglich wird: «Versöhnung heisst Befreiung von der Projektion, Befreiung von dem Zwang, im andern nur das Böse und das Böse nur im andern zu sehen.» (Huber 1987a, 129) Auf diese Weise fungiert die Feindesliebe als eine kreative Kraft, welche konflikt-hafte Momente in Beziehungen zu anderen anerkennt, aber zugleich eine Konflikttransformation ermöglicht.

Dieses christliche Verständnis unterscheidet Huber von einer intelligenten Feindesliebe für den politischen Raum (Huber 1982, 157–158). Unter ersterer versteht er die Zuwendung zum anderen ohne jegliches Kalkül, unter letzterer die «die eigenen Chancen *abwägende Analyse der Situation des anderen*» (Huber 1982, 157). Allerdings bleibt offen, ob und wie sich Feindesliebe in einem politischen Rahmen anwenden lässt. Der

klassischen Unterscheidung von Freund und Feind bei Carl Schmitt liegt nicht ein funktionales, sondern ein metaphysisches Verständnis der jeweiligen Positionen zugrunde: «der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem *Wesen*, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist.» (Schmitt 1963 [1932], 26) Von daher unterscheidet er zwischen privaten Gegnerinnen und Gegnern, auf die sich das Gebot der Feindesliebe bezieht, und politischen Gegnerinnen und Gegnern, mit denen Konflikte ausgetragen werden können, die sich aber nicht ohne weiteres lösen lassen (Schmitt 1963, 29–30). Bei Simmel wiederum geht es um Gegnerinnen und Gegner (siehe Kapitel 2.1), nicht aber um Feinde im Sinne von Carl Schmitt (Dubiel 1999, 133). Gerade in Beziehungen, die von einem hohen Mass an Asymmetrie gekennzeichnet sind, scheint ein von Feindesliebe geprägtes Vorgehen schwer umzusetzen, es sei denn in einer wie von Huber angedeutet weit gefassten Form der Berücksichtigung von Situation und Perspektiven des Anderen.

Entscheidend für die Versöhnung ist die Beziehung zum anderen, der als gleich anzusehen und in seiner Unterschiedenheit anzuerkennen ist (Schreiter 1992, 54). Dabei gilt es, die Dämonisierung des anderen zu überwinden: «(W)e must try to identify how the other has been made «other» in order to overcome this form of alienation.» (Schreiter 1992, 54) Allerdings weist Abu-Nimer darauf hin, dass ein Perspektivwechsel zwar entscheidend zur Konfliktrtransformation beitragen kann, aber auf begleitende strukturelle Änderungen und Umverteilungen angewiesen ist: «(R)esolution of a conflict requires changes in the perceptions and attitudes of the parties and in the distribution of resources.» (Abu-Nimer 2003, 9–10) Somit erweist sich Konfliktrtransformation erst dann als nachhaltig, wenn sie sich im Sinne eines multidimensionalen Ansatzes parallel auf verschiedenen Ebenen vollzieht. Gerade dort, wo es aber um die Veränderung von Wahrnehmungen und Einstellungen geht, bleibt die Frage offen, wie sich diese von aussen verifizieren lässt. Daher erscheint es wichtig, dass innere Veränderungen mit strukturellen Veränderungen und konkreten Handlungen einhergehen.

Eine wichtige Unterscheidung ist dabei die zwischen der individuellen und der sozialen Ebene der Versöhnung. «Individual reconciliation helps nurture and strengthen social reconciliation, but social reconciliation cannot be reduced to individual reconciliation.» (Schreiter 1998, 111) Unter sozialer Versöhnung versteht Schreiter einen Prozess, der auf den Wiederaufbau einer Gesellschaft zielt und daher die gesamte Bevölkerung in diese Arbeit einschliessen muss (Schreiter 1998, 112). Zentral sind im Rahmen

dieses Prozesses Akte der Gerechtigkeit, die sich je nach Kontext stark voneinander unterscheiden können (Schreiter 1998, 115). Soziale Versöhnung kann und muss, so Schreiter, auf individueller Vergebung aufbauen, sie geht aber insofern über individuelle Vergebung hinaus, als allein sie das langfristige Wohlergehen von (versöhnten) Individuen gewährleisten kann (Schreiter 1998, 116).

Dieser Aspekt wird bei Abu-Nimer weiter vertieft, der sich auch von Positionen abgrenzt, welche einen grösseren Fokus auf die Bestrafung legen (Abu-Nimer/Nasser 2013, 475). Für Abu-Nimer spielen strukturelle Versöhnung (*reconciliation*) und individuelle Vergebung (*forgiveness*) eine zentrale Rolle bei der Konflikttransformation: Aus muslimischer Sicht argumentiert Abu-Nimer, dass Vergebung eine ethische Frage ist, und er verweist auf verschiedene Koranverse (Koran, 42,40; 42,37; 7,199), in denen der Vorzug der Vergebung als Eigenschaft der Gläubigen hervorgehoben wird, selbst in Fällen, in denen Vergeltung zulässig wäre. Ausserdem bezieht er sich auf prophetische Beispiele (Abu-Nimer/Nasser 2013, 476–477; 2019). Das bekannteste Beispiel ist der Einzug des Propheten Muhammad in Mekka, wo er nicht auf Rache aus war, sondern Vergebung zeigte und die ganze Stadt zu einem Heiligtum erklärte (Abu-Nimer 2003, 67). Abu-Nimer differenziert auch weiter zwischen absichtlichen und unabsichtlichen Handlungen, die ethisch unterschiedlich zu bewerten sind (Abu-Nimer/Nasser 2013, 477–480). Davon ausgehend betont er: «When applying these principles of forgiveness to current realities, it is clear that instead of vengeance, there is a need to rediscover the processes and values of restoration through forgiveness and compassion» (Abu-Nimer 2003, 68). Auf diese Weise trage Vergebung zum Aufbau, zur Erneuerung und zur Wiederherstellung von Beziehungen bei (Abu-Nimer/Nasser 2013, 480).

Im Unterschied zur Vergebung ist Versöhnung stark strukturell geprägt. Dabei geht es um wechselseitige Anerkennung, Symmetrie und Gleichheit etwa im Hinblick auf sämtliche Rechte zwischen den Konfliktparteien (Abu-Nimer 2001b, 245–246). Die Wirkung der Versöhnung beschreibt Abu-Nimer wie folgt: «When reconciliation is achieved, the relationship between the parties is transformed or changed from its constant conflictual pattern into a new mode of interaction. Under the new conditions, the parties have developed a new sense of awareness for their dependent relationship. The norm is now to include rather than exclude the other.» (Abu-Nimer 2001b, 246) Zunächst wird hierbei deutlich, dass durch Versöhnung etwas Neues entsteht und dies einen schöpferischen

Charakter aufweist. Die wechselseitige Beziehung wird transformiert. Dies geschieht auf der Grundlage von Inklusion und Anerkennung der Abhängigkeit vom Anderen und schliesst für Abu-Nimer auch eine intensive Auseinandersetzung mit dem vorausgegangenen Konflikt ein. Dabei verweist er darauf, dass in der Literatur zu Konflikt und Frieden der Fokus auf Versöhnung liegt, aber die vom Individuum ausgehende Vergebung eine tiefere Art und Weise der Versöhnung ermöglicht: «Forgiveness may provide a deeper basis for building relationships between enemies or conflicting parties.» (Abu-Nimer/Nasser 2013, 481)

Abu-Nimer unterscheidet in neueren Arbeiten zwischen zwei Modellen der Versöhnung, dem transformativen Versöhnungsmodell und dem pragmatischen Versöhnungsmodell. Das erste Modell schliesst Vergebung als Teil der Versöhnung ein, da es davon ausgeht, dass Vergebung eine tiefere Grundlage für den Aufbau von Beziehungen zwischen Konfliktparteien bieten kann. Somit geht es also darum, einen individuellen und einen strukturell-institutionellen Ansatz miteinander zu verknüpfen: «The transformative reconciliation model is different from other post-conflict peace-building models that mainly emphasize institutional rebuilding of legal, economic, educational, political, and security systems. The transformative model emphasizes a deeper approach to building relationships and institutions at individual, community, and societal levels» (Abu-Nimer/Nasser 2013, 481 Anm. 7). Das pragmatische Versöhnungsmodell betrachtet Vergebung nicht als Teil der Versöhnung, da es davon ausgeht, dass eine kollektive Vergebung nicht möglich ist. Hingegen zielt das transformative Modell darauf, eine möglichst tiefgründige und nachhaltige Versöhnung zu bewirken.

Zur Umsetzung von Versöhnung und Vergebung legt Abu-Nimer ein grosses Gewicht auf Bildung und Erziehung. Dabei verknüpft er die strukturelle Ebene der «peace education» mit der stärker individuell-gemeinschaftlichen Ebene der «forgiveness education», die auf den Abbau von stereotypen Wahrnehmungen zielt (Nasser/Abu-Nimer 2016, 197; Abu-Nimer/Nasser 2023). Dabei werden Bildung und Erziehung nicht als Wissensvermittlung verstanden, sondern als «affective investment in the learning process» (Nasser/Abu-Nimer/Mahmoud 2014, 34). Auf diese Weise wird deutlich, dass Konflikttransformation auf Lernprozesse und eine begleitende Erziehung angewiesen ist. Auch Versöhnung lässt sich nicht einfach so instrumentell umsetzen, sondern sie bedarf einer Verwurzelung in den Einstellungen und Grundhaltungen derer, die Akteurinnen und Akteure der Versöhnung sind. Abu-Nimer betont dabei, wie wichtig es ist,

an die Situation und Wertesysteme der jeweiligen Gemeinschaften anzuknüpfen: «to build it from within the value system and social structure of the community, instead of imposing a 'global' or even 'regional' structure onto a local education system» (Nasser/Abu-Nimer, 2016, 198). Wie solche Massnahmen konkret aussehen können, bedarf noch einer weitergehenden Reflexion (siehe Kapitel 5.2). Es wurde auch deutlich, dass eine tiefgreifende Versöhnung nicht einfach erzwungen werden kann und einen sehr anspruchsvollen Weg markiert. Insofern wird sie auch nicht für alle Konflikttransformationen realistisch umsetzbar und geeignet sein. In manchen Fällen sind etwa stärker auf Befreiung abhebende Herangehensweisen vorzuziehen.

Theologische Dimensionen: Gottesbeziehung und Barmherzigkeit

Versöhnung weist nicht nur eine ethische, sondern auch eine theologische Dimension auf, sodass aus einer religiösen Sicht Gott im Zentrum der Versöhnung steht. Gott ist es, der Versöhnung initiiert, weshalb die Versöhnung zwischen Gott und Mensch «das theologisch umfassendere und vorgeordnete Geschehen» (Vögele 2002, 334) ist. Daraus resultiert nicht Passivität, sondern das menschliche Versöhnungshandeln wird als Teil eines grösseren Ganzen verstanden, in dem nach neutestamentlichem Verständnis den Menschen die Rolle von Vermittelnden oder Botschafterinnen und Botschaftern (2Kor 5,20) zukommt. Für die so verstandene Versöhnung ist die Gottesbeziehung der Menschen zentral: «If God is indeed the author of all reconciliation, then we will be effective messengers and ministers of reconciliation only to the extent that we live lives that are in deep communion with God.» (Schreiter 2013, 15) Deshalb spricht Schreiter auch davon, dass es sich bei Versöhnung um Spiritualität, nicht um Strategie handelt. Wenngleich Strategien und Techniken wichtige Instrumente für Versöhnung bleiben, will Schreiter mittels einer solchen Einordnung vermeiden, dass christliche Versöhnungsbemühungen purem Aktionismus verfallen (Schreiter 2013, 15). Dieser Fokus auf die Rolle der Spiritualität zeugt gleichzeitig von einer Offenheit über institutionalisierte Religion hinaus. Huber und Reuter entwickeln ausgehend von Eph 2,14–17, wo Christus als Versöhner gepriesen wird, ein Verständnis von «Versöhnung mit Gott zugleich als Aufhebung des *Antagonismus unter den Menschen* und als friedensstiftende Vereinigung von Fernen und Nahen» (Huber/Reuter 1990, 234). Die von Gott gewährte Versöhnung ist es also,

die sodann auch die christliche Gemeinde trotz all ihrer Differenzen miteinander vereint und auf diese Weise versöhnt. Somit ist die theologische Dimension der Versöhnung untrennbar mit der zwischenmenschlichen Dimension verbunden.

Obwohl bei Abu-Nimer der Fokus auf einer Transformation der Beziehungen zwischen den Konfliktparteien liegt, spielt für ihn die theologische Dimension der Versöhnung eine wichtige Rolle. So spricht er auch von Gott als «eternal reconciler» (Abu-Nimer/Nasser 2013, 483). Abu-Nimer bringt Vergebung mit der Barmherzigkeit Gottes in Verbindung, die für ihn ein zentrales Attribut Gottes darstellt (Abu-Nimer 2003, 68). Ausserdem bezieht er sich auf das Attribut «der Vergebende» (*al-ğafūr*), wobei die souveräne Vergebung Gottes einerseits nicht unbegrenzt ist und andererseits menschliches Bereuen voraussetzt (Abu-Nimer/Nasser 2013, 477, 490). Er weist auch darauf hin, dass zwischen der göttlichen Vergebung und der zwischenmenschlichen Vergebung zu unterscheiden ist (Abu-Nimer/Nasser 2013, 478). Allerdings sind Verfehlungen etwa gegenüber anderen Menschen auch immer Verfehlungen gegenüber Gott: «An offense against creation is seen as an offense against Allah.» (Abu-Nimer/Nasser 2013, 478) Somit bleiben die beiden Ebenen eng miteinander verknüpft.

Auch wenn die theologischen Dimensionen der Versöhnung Unterschiede zwischen den Religionen in Erinnerung rufen, wird jeweils das Wechselspiel der verschiedenen Ebenen deutlich, welche die Versöhnung prägen und wiederum an den Ausgangspunkt der Überlegungen der Autoren zu sozialen Konflikten anknüpfen (siehe Kapitel 4.3): Gott, Mensch und Gesellschaft. In diesem Sinn kann Versöhnung breit verstanden einen Wandel der Beziehungen einleiten (siehe Kapitel 5.2).

4.6 Frieden als Basis von Befreiung und Versöhnung

In den Bemühungen um Konflikttransformation taucht immer wieder der Begriff Frieden auf – sowohl in der sozialwissenschaftlichen als auch in der theologischen Forschung. Frieden wird hier in einem weiten Sinn als friedliches Zusammenleben (siehe Kapitel 1.1) und somit als Teil einer sozioethischen Grundlagenreflexion verstanden (Vogt 2015, 21). Frieden führt Befreiung und Versöhnung zusammen und fungiert zugleich als deren Basis. Dabei darf, das werden die folgenden Überlegungen zeigen, Frieden

keinesfalls als Gegenspieler zum Konflikt verstanden werden. Zu reflektieren gilt es dabei auch die Frage nach dem Einsatz von Gewalt und der Rolle der Glaubensgemeinschaften.

Gleichzeitigkeit von Frieden und Konflikt

Esack nennt Frieden und Versöhnung in einem Atemzug (Esack 1997, 202), diese setzen für ihn jedoch wiederum Befreiung und Gerechtigkeit voraus. Wie bereits aufgezeigt (siehe Kapitel 4.4) fungiert so Gerechtigkeit als zentrales Kriterium für Frieden. Somit unterscheidet sich ein solcher tiefer Frieden vom «hasty peace» (Schreiter 1992, 18), der Erinnerung an Konflikte ausblendet und den erforderlichen Versöhnungsprozessen keine Zeit einräumt. Diese sei aber notwendig, um Versöhnung zu ermöglichen, umfasse sie doch «a fundamental repair to human lives, especially to the lives of those who have suffered.» (Schreiter 1992, 21) Frieden erweist sich daher also nicht als Gegenbegriff zum Konflikt, sondern als dessen konstruktive Gestaltung. In diesem Sinne spricht Gutiérrez von einer «Gleichzeitigkeit von Frieden und Konflikt» (Gutiérrez 1973, 126). Konflikt und Frieden werden, so Gutiérrez, nicht nur stets auf unterschiedliche Art und Weise neben- und miteinander existieren, sie sind untrennbar aufeinander bezogen. Konflikte sind in Gutiérrez' Verständnis dem Frieden inhärent, denn ohne Konflikt gibt es keinen Frieden.

Esack verdeutlicht, wie Frieden und Konflikt mit Machtstrukturen zusammenhängen. Dies wird für ihn im Kontext einer sehr konfliktbelasteten Gesellschaft in Südafrika deutlich erfahrbar. Er benennt dabei Widersprüchlichkeiten im Hinblick auf die Art und Weise, wie Frieden und Konflikt oftmals als Alternativen präsentiert werden: «When peace comes to mean the absence of conflict on the one hand, and when conflict with an unjust and racist political order is a moral imperative on the other, then it is not difficult to understand that the better class of human beings are, in fact, deeply committed to disturbing the peace and creating conflict.» (Esack 2003, 85) Damit wird Konflikt zum Werkzeug für einen echten und gerechten Frieden, weshalb Esack von «conflict as a means to disturbing an unjust peace and a path to just peace» (Esack 2003, 85) spricht. Auf diese Weise stellt Esack sich einem «uncritiqued peace discourse» (Esack 2003, 84) entgegen, den er gerade nach dem 11. September 2001 vielfach verzweckt und instrumentalisiert sieht. Im Gegensatz dazu baut Frieden für Esack auf Gerechtigkeit auf: ««(R)real peace» seems to be one that follows the creation of a just world» (Esack 2003, 84). In diesem Sinne

formuliert auch Rahemtulla in seiner Auseinandersetzung mit verschiedenen muslimischen Entwürfen einer Befreiungstheologie: «(A) theology of peace can actually act as a theology of suppression, silencing the marginalized by providing religious justification for the preservation of the status quo.» (Rahemtulla 2017, 91) Folglich kann Frieden kein oberflächliches Beiseiteschieben und Überdecken des Konflikts bedeuten, sondern baut notwendigerweise auf Befreiung auf und geht mit dieser einher, auch wenn die Verwirklichung von Gerechtigkeit im Vollsinn nicht als Voraussetzung für Frieden gelten kann (Reuter 2007, 179).

Aktive Gewaltlosigkeit und begrenzte Gewaltanwendung

Auch in einem solch umfassenden Verständnis hängt Frieden mit Gewalt bzw. Gewaltlosigkeit zusammen (siehe Kapitel 2.2). Abu-Nimer bezieht sich auf den Koran sowie prophetische und mystische Traditionen (Abu-Nimer 2003, 47) und versteht unter Gewaltlosigkeit «a set of attitudes, perceptions, and actions intended to persuade people on the other side to change their opinions, perceptions, and actions» (Abu-Nimer 2003, 14). Er betrachtet dies nicht als Passivität, sondern fokussiert sich auf aktive Gewaltlosigkeit (siehe Kapitel 4.3). Aktive Gewaltlosigkeit möchte einen Bewusstseinswandel auf Seiten der Gegnerinnen und Gegner erreichen. Sie richtet sich gegen das zugrunde liegende Übel, nicht gegen die Personen, die an diesem Übel beteiligt sind. Schliesslich beruht sie auf der Überzeugung, dass die Gerechtigkeit überlegen sein wird (Abu-Nimer 2003, 14). Dabei geht es um eine bewusste Entscheidung, keine Gewalt einzusetzen. Dies entspricht einem strukturellen Verständnis von Gewaltlosigkeit, wie es Judith Butler vertritt. Diese müsse «weniger als moralische Haltung von Individuen in Bezug auf ihre Handlungsoptionen und eher als gemeinsame soziale und politische Praxis verstanden werden, die in einer Form von Widerstand gegen systemische Zerstörung gipfelt» (Butler 2020, 45). Ausserdem weist sie aktiven Charakter auf und ist damit «weniger Handlungsunterlassung als vielmehr physischer Einsatz für die Ansprüche des Lebens, ein lebendiger Einsatz und ein Anspruch» (Butler 2020, 39).

Bei Huber liegt der Fokus etwas anders als bei Abu-Nimer. Daran zeigt sich ein Spektrum an Positionen, die jeweils mit dem Kontext der Autoren zusammenhängen. Gerade angesichts internationaler Konflikte sieht Huber die Notwendigkeit bewaffneter Interventionen auf der Basis bestimmter Kriterien gegeben, ohne dabei aber das allgemeine Gewaltverbot

zu relativieren. Letztlich aber bleibe Gewaltanwendung immer ein politisches und gesellschaftliches Versagen. Das dadurch entstandene Leiden müsse stets erinnert und die Schuld dafür übernommen werden (Huber 1987b, 9). Daher stellt er sich an anderer Stelle dann beispielsweise auch die Frage, «ob es in bestimmten Situationen nötig sein kann, den Gewaltverzicht des Rechtsbrechers durch den Einsatz militärischer Gewalt zu erzwingen.» (Huber 2006, 443) Wenngleich der Einsatz von Gewalt rechtswidrig bleibe, so Huber, müsse diese Frage vor dem Hintergrund kriegerischer Handlungen erlaubt sein. Damit stehen anhand der beiden Autoren exemplarisch zwei Positionen nebeneinander. Deren gemeinsame Basis besteht darin, Gewaltanwendung negativ zu beurteilen. Sodann liegt der Akzent einmal auf aktiver Gewaltlosigkeit und einmal auf streng begrenzter Gewaltanwendung. Beides lässt sich aber auch miteinander verbinden: Gewaltanwendung, wo Gewaltlosigkeit an ihre Grenzen kommt, und aktive Gewaltlosigkeit, um die Anwendung von Gewalt nach Möglichkeit zu vermeiden.

Eschatologischer Charakter des Friedens und bleibender Bezug zu gegenwärtigen Konflikten

Diese Debatte verdeutlicht, dass Frieden im Vollsinn sich nicht ohne weiteres erreichen lässt, da Konflikte und Frieden stets auf unterschiedliche Arten und Weisen neben- und miteinander koexistieren. Im Sinne der Weite des biblischen «Schalom» umfasst Frieden alle Dimensionen geschöpflichen Lebens (Lohmann 2017, 158; Reuter 2007, 177). Gutiérrez versteht Frieden vor allem als eschatologische Verheissung, die dem Menschen die Pflicht, aber auch die Kraft gibt, die konflikthafte Gesellschaft zu verändern (Gutiérrez 1973, 159, 211). Huber beschreibt den eschatologischen Charakter wie folgt: «Frieden, Gerechtigkeit und Freude behalten als Prädikate des Reiches Gottes eine unaufhebbare Differenz zu den politisch-gesellschaftlichen Zielen, die mit denselben Worten bezeichnet werden; doch als eschatologische Begriffe treten sie zu den politisch-gesellschaftlichen Zielsetzungen zugleich in eine inspirierende und in eine kritisch-begrenzende Relation. Diese Relation ermöglicht der Kirche die Mitarbeit an schrittweiser und vorläufiger Verwirklichung solcher Ziele.» (Huber 1991 [1973], 637) Somit erweist sich die Differenz zwischen Ideal und Umsetzung einerseits als inspirierend und andererseits als kritisch-begrenzend, da sie aufdeckt, was noch nicht verwirklicht ist, und zu weiteren Schritten der Annäherung an ein Ideal einlädt. Im Hinblick auf

Versöhnung erkennt Huber «die immer noch größere Verheißung einer künftigen, alle Lebensverhältnisse umfassenden Verwandlung und Einigung, die durch menschliche Eigenmacht nicht mehr zerstört werden kann.» (Huber/Reuter 1990, 232) Damit verweist anfanghaft verwirklichte Versöhnung über sich hinaus auf eine künftige Versöhnung. Diese ist multidimensional und hat laut Schreier eine kosmische Dimension (Schreier 1992, 61–62). Dabei verweist er darauf, dass endgültige Versöhnung – und damit auch endgültiger Frieden – erst im Eschaton möglich ist (Schreier 2013, 17–18).

Gutiérrez blickt allerdings selbstkritisch darauf, dass in christlichen Kontexten die Tendenz besteht, mit einer jenseitigen Zielperspektive Konflikte in der Gegenwart auszublenden, anstatt sich stärker auf die konflikt-hafte Geschichte einzulassen: «Da wir in unserem christlichen Milieu jedoch kaum daran gewöhnt sind, in geschichtlichen und konfliktbezogenen Kategorien zu denken, ziehen wir einen beschwichtigenden Ausgleich dem Widerspruch vor und reden uns mit dem Argument der Ewigkeit aus der Enge der Vorläufigkeit heraus. Wir müssen es lernen, den Frieden im Konflikt zu denken und das Endgültige im Gang der Geschichte zu erleben. Darin besteht zu einem guten Teil auch die Mitarbeit und der Dialog der Christen mit all denen, die aufgrund einer anderen weltanschaulichen Motivation für die Befreiung unserer Völker kämpfen.» (Gutiérrez 1973, 126) Im Unterschied zum tröstenden Verweis auf ein besseres Leben im Jenseits fordert Gutiérrez an dieser Stelle Christinnen und Christen dazu auf, den Konflikten nicht auszuweichen und Schritte hin zum Frieden zu gehen. Zentral ist dabei die Abwendung von den Mächtigen und die Zuwendung zu den Unterdrückten (Gutiérrez 1984, 35). Somit ist zu vermeiden, den eschatologischen Charakter des Friedens als Ablenkung von gegenwärtigen Konflikten und als Tröstung auf eine jenseitige Zukunft zu verstehen. Vielmehr geht es darum, Befreiung und Versöhnung in der Gegenwart so weit möglich zu praktizieren und umzusetzen, wenn es auch ein Bewusstsein für Grenzen gibt.

Konflikt transformierende Rolle der Glaubensgemeinschaft: Vorbild und Zeugnis

Eine weitere wichtige Frage ist hierbei, welche Rolle die Glaubensgemeinschaft bei der Gestaltung des Friedens spielt. Während christlicherseits viel über die Rolle der Kirche für den Frieden nachgedacht wird, gibt es isla-

mischerseits dazu keine direkte Entsprechung, da Umma in einem weiteren Sinn als Gemeinschaft verstanden wird und keinen vergleichbaren Institutionalisierungsgrad aufweist. In Anlehnung an Sure 3,110 lässt sich die Funktion der Umma darin sehen, als «Gesamtgemeinschaft der Gläubigen» und «in der Nachfolge vorangegangener Propheten und Offenbarungen» (Gharaibeh 2014, 65) zum Glauben aufzurufen. In einer stärker sozialethischen Interpretation wird die Umma als «vorbildhafte Gemeinschaft des Mittelwegs, der Gerechtigkeit, Solidarität und Brüderlichkeit» (Şahin 2014, 263) verstanden. Allerdings gibt es dafür kein «globales Handlungskollektiv» (Şahin 2014, 265), so dass die Umma allein auf den Kriterien des Glaubens und der Spiritualität basieren kann. Auch wenn sich verschiedene Analogien zwischen Kirche und Umma anführen lassen, fehlen der Umma die «festen institutionellen Strukturen» (Gharaibeh 2014, 77) und es haben sich auch weniger Reflexionen herausgebildet über die kollektive Rolle der Umma als Akteurin der Konflikttransformation.

In der ethischen Vorbildfunktion der Umma kann in Ansätzen das gefunden werden, was etwa Hauerwas für die Kirche in Anschlag bringt und worauf gleich noch weiter eingegangen wird. Diese ethische Funktion muss sich aber nicht auf eine formale Zugehörigkeit zum Islam begrenzen. Hierfür lässt sich in Anknüpfung an seine Überlegungen zu Befreiung und Solidarität (siehe Kapitel 4.4) wiederum auf Esack verweisen, der ein inklusives Verständnis von Umma vertritt. In diesem Sinne spricht er vom «potential of others outside the house of reified Islam to respond to God» (Esack 1997, 116). So kann die vorbildhafte Beteiligung an befreienden Aktivitäten auch quer zu formalen Zugehörigkeiten zu Gruppen und Gemeinschaften verlaufen. In diesem Sinne betont auch Abu-Nimer die Pluralität der Umma, die Kategorien von Rasse, Herkunft oder Geschlecht überschreitet (Abu-Nimer 2003, 80). Wenn es dadurch zu einer «Kreuzung der sozialen Kreise» (siehe Kapitel 2.6) kommt, besitzt die Umma bereits einen Konflikt transformierenden Charakter.

Für Hauerwas ist die Kirche zunächst von Frieden als ihrer Form geprägt: «Peacemaking among Christians, therefore, is not simply one activity among others, but rather the very form of the church insofar as the church is the form of the one who «is our peace». Peacemaking is the form of our relations in the church as we seek to be in unity with one another» (Hauerwas 1985b, 611). Zudem ist die Kirche eine Vergebungsgemeinschaft, deren Mitglieder jedoch auch Konflikte austragen und andere mit der Wahrheit konfrontieren müssen (Hauerwas 1985b, 607). Daher versteht Hauerwas «peacemaking» als «conflict making». Dabei ist es für

Hauerwas wichtig, Vergebung nicht als Form von Macht zu nutzen, sondern von der eigenen Erfahrung der Vergebungsbedürftigkeit auszugehen – «first and foremost as people who have learned the truth about ourselves – namely that we are all people who need to be and have been forgiven» (Hauerwas 1985b, 609–610).

Darüber hinaus legt Hauerwas einen besonderen Fokus auf die Kirche als Zeugniskommunität: «Without an example of a peacemaking community, the world has no alternative but to use violence as the means to settle disputes.» (Hauerwas 1985b, 611–612) Die Kirche hat die Aufgabe «to confront and challenge the false peace of the world that is too often built on power rather than truth.» (Hauerwas 1985b, 611) Damit steht die Kirche der Welt dialektisch gegenüber. Sie erweist sich als Vorbild und Zeichen auf der Grundlage einer göttlichen Bestimmung zum Frieden. Teil dieser Zeugniskommunität ist es in Hauerwas' Verständnis auch, eine pazifistische Gemeinschaft zu sein: «(P)acifism is the form of life that is inherent in the shape of Christian convictions about God and his relation to us.» (Hauerwas 1985a, 99) Dies ergibt sich vor allen Dingen daraus, dass die Nächstenliebe auch den Feind umschliesst. Auf diese Weise nimmt die Kirche – zumindest gemäss einem Ideal – eine Konflikttransformation vorweg. Hauerwas' Verständnis bringt aber auch verschiedene Herausforderungen mit sich: Einerseits ist damit ein hoher ethischer Anspruch verbunden. Dessen ist Hauerwas sich allerdings durchaus bewusst. Die Gemeinschaften müssten stets selbstkritisch prüfen, ob sie diesem Anspruch gerecht werden und dabei auch kritisch auf innerkirchliche Konflikte blicken: «In truth we must say that the church has too often failed the world by our failure to witness in our own life the kind of conflict necessary to be a community of peace.» (Hauerwas 1985b, 611) Trage die kirchliche Gemeinschaft ihre Konflikte nicht oder nicht gewaltlos aus, so fehlten der Welt Beispiele für ebenjene gewaltlosen Alternativen im Konfliktfall (Hauerwas 1985b, 611–612). Huber erweitert diese Sicht etwas und hebt hervor, dass die Lösung interkonfessioneller Konflikte der «Testfall für die Glaubwürdigkeit aller kirchlichen Friedensbeiträge im politisch-gesellschaftlichen Feld» (Huber 1980b, 119) darstelle. Die innergemeinschaftliche Konfliktfähigkeit erweist sich so als Voraussetzung für den gesellschaftlichen Beitrag zum Frieden.

Allerdings besteht die Gefahr, dass ein starker Fokus auf die Kirche als Zeugniskommunität letztlich zu einer Absonderung der Kirche von der Welt führt, welche nicht den konkreten soziologischen Gegebenheiten

entspricht (siehe Kapitel 2.6) und es daher auch nicht ohne weiteres ermöglicht, kircheninterne Praxis auf die Welt zu übertragen (Gustafson 2013, 89–90, 93–94). Von daher äussert sich auch Huber kritisch gegenüber einer derartigen Absonderung: «Eine als Repräsentation geschehener Versöhnung im kleinen verstandene Kirche verdrängt nur zu leicht die Welt als Schauplatz des unabgeschlossenen historischen Prozesses von Konflikt und Versöhnung.» (Huber/Reuter 1990, 135) Andere Autorinnen und Autoren wie beispielsweise David Fergusson weisen darauf hin, dass Hauerwas' Ansatz mitnichten als sektiererisch verstanden werden sollte (Fergusson 1998, 65). Hauerwas ginge es vielmehr darum, dass eine bestimmte Lebensweise mehr Einfluss auf die Gesellschaft nehmen könnte als konsensorientierte Lösungsvorschläge.

In einem allgemeineren Sinne könnte man Hauerwas also wie folgt weiterdenken: Initiativen, Gruppen und lokale Beispiele, die in einem exemplarischen Sinne Frieden und Versöhnung praktizieren, können sich als Anstoss, aber auch als Vorbild in der breiteren Gesellschaft erweisen. Hierbei können religiöse Akteurinnen und Akteure eine wichtige Rolle spielen, und zwar auch dort, wo sie mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen oder auf interreligiöser Ebene zusammenarbeiten. Dieser Fokus würde wiederum der Tendenz in der Friedens- und Konfliktforschung entsprechen, ein breites Spektrum nichtstaatlicher Akteurinnen und Akteure zu berücksichtigen (Ramsbotham u. a. 2016, 32). Nimmt man wiederum die Impulse aus den Entwürfen der verschiedenen Autoren hinzu, so zeigen sich zwei idealtypische Modelle einer Positionierung religiöser Akteurinnen und Akteure: Während in einem Fall mehr das Gegenüber von Glaubensgemeinschaften und ihre kritische Distanz zur Welt betont wird, steht im anderen Fall die unmittelbare gesellschaftliche Partizipation im Vordergrund. Dabei lassen sich jedoch auch Aspekte aus beiden Modellen miteinander kombinieren. Auch wenn in muslimischen und christlichen Traditionen der verfassten Glaubensgemeinschaft eine unterschiedliche Funktion zukommt, zeigen sich hier Perspektiven für eine kollektive Positionierung von Gruppen, Vereinigungen und Organisationen.

4.7 Fazit

Der Blick auf verschiedene Positionen und Diskurse hat deutlich gemacht, auf welche Weise religiöse Positionen für das Verständnis und die Transformation sozialer Konflikte relevant sein können. Abschliessend können folgende Ergebnisse festgehalten werden:

1. Ausgangspunkt bilden Überlegungen zu Sozialethik als öffentlicher Konflikttheologie. Dieses Paradigma erweist sich als interreligiös anschlussfähig und ermöglicht es gleichermaßen, sich konstruktiv und kritisch in konflikthafte öffentliche Debatten einzubringen. Dabei wird eine religiöse Sprache gerade nicht neutralisiert, sondern im Sinne des postsäkularen Deutungshintergrunds gesellschaftlich fruchtbar gemacht. In einer Balance zwischen Partizipation und kritischer Abgrenzung kann öffentliche Konflikttheologie einen Beitrag zur gesellschaftlichen Transformation leisten.
2. Theologisch-sozialethische Positionen zu Konflikt und Konflikttransformation entspringen aus spezifischen Kontexten und sind in diesen verankert. Der Blick auf ein diverses Spektrum von Positionen ermöglicht einen breiten Erkenntnisgewinn und Wissenszuwachs sowie Anschlussmöglichkeiten in wiederum unterschiedlichen Kontexten. So beruhen die Überlegungen in diesem Kapitel weitgehend auf acht Autoren. Dabei geht es nicht um einen Vergleich zwischen muslimischen und christlichen Positionen, sondern darum, unterschiedliche Zugänge in ihrer Komplementarität, aber auch teilweise in ihrer Gegensätzlichkeit wahrzunehmen und auf diese Weise Lernprozesse zu ermöglichen.
3. Konflikte werden von den Autoren unterschiedlich gewichtet und bewertet. Teilweise werden sie als sündhaft verstanden, teilweise aus einer spezifischen Perspektive betrachtet, für die Gerechtigkeit als zentrales Kriterium der Unterscheidung fungiert. Konflikte hängen aus Sicht dieser Autoren mit psychischen Antrieben, menschlichen Grundbedürfnissen und gesellschaftlichen Veränderungen zusammen. In einem religiösen Kontext kann die Vorbildhaftigkeit von Jesus bzw. Muhammad Impulse zum Handeln im Konflikt geben. Konflikte erweisen sich als ambivalent, wobei der Gebrauch von Gewalt als Grenze anzusehen ist.
4. Befreiung basiert auf einem strukturellen Zugang und zielt auf eine partiische Perspektive auf Konflikte unter Berücksichtigung von

Machtverhältnissen und Gerechtigkeit. Daraus resultiert eine übergreifende Solidarität, welche über religiöse, ethnische oder andere etablierte Zugehörigkeitskriterien hinausgeht. Diese Solidarität erzeugt neue Formen der Verbundenheit anhand der Konfliktlinien und der Betroffenheit von Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Dabei legt Befreiung den Fokus auf Akteurinnen und Akteure und die Relationen zwischen diesen. Befreiung umfasst schliesslich eine Aufdeckung und Überwindung von Sünde, die als Trennung von Gott verstanden wird.

5. Versöhnung umfasst nicht nur einen Perspektivenwechsel, sondern einen Beziehungswandel auf einer erneuerten und veränderten Grundlage, die strukturelle Fragen der Gerechtigkeit mit einschliesst. Versöhnung weist einen Prozesscharakter auf, der auch dafür offen ist, von Konflikten geprägte Erinnerungen und Erfahrungen einzuschliessen. Versöhnung auf gesellschaftlicher Ebene baut auf individueller Versöhnung auf, geht aber auch in ihrer Komplexität weit darüber hinaus. Es ist eine Aufgabe von Bildungs- und Lernprozessen, Sensibilität für Versöhnung zu vermitteln. Auch die theologische Dimension der Versöhnung bietet eine wichtige Ressource, die sich aber nicht ohne Weiteres gesamtgesellschaftlich fruchtbar machen lassen kann.
6. Befreiung und Versöhnung sind somit eng aufeinander bezogen und werden im breit verstandenen Konzept von Frieden miteinander verknüpft. So verstanden ist Frieden kein Gegenbegriff zu Konflikt, sondern schliesst eine konstruktive Konfliktaustragung ein. Aktive Gewaltlosigkeit erweist sich als geeignetes Werkzeug zum Frieden, gerät aber in bestimmten Situationen an Grenzen, in denen eine streng beschränkte Gewaltanwendung erforderlich sein kann. Frieden umfasst auch einen Anteil an utopischem Charakter, der sich erst eschatologisch einlösen lässt. Dabei spielen Glaubensgemeinschaften eine wichtige Rolle, wobei diese je nach Position stärker exklusiv oder inklusiv verstanden werden.

Daran anknüpfend lässt sich der systematische Zusammenhang von Konflikt, Befreiung, Versöhnung und Frieden in visueller Form darstellen (siehe Abbildung 5): Frieden erweist sich als Basis und Hintergrundfolie für Konflikte. Befreiung und Versöhnung tragen komplementär zueinander zur Konflikttransformation und damit, wie die Graustufen in der Grafik deutlich machen, auch zum Frieden bei. Allerdings bedeuten

sie nicht das Ende von Konflikten, sondern rufen im zirkulären Sinne wieder neue Konflikte hervor.

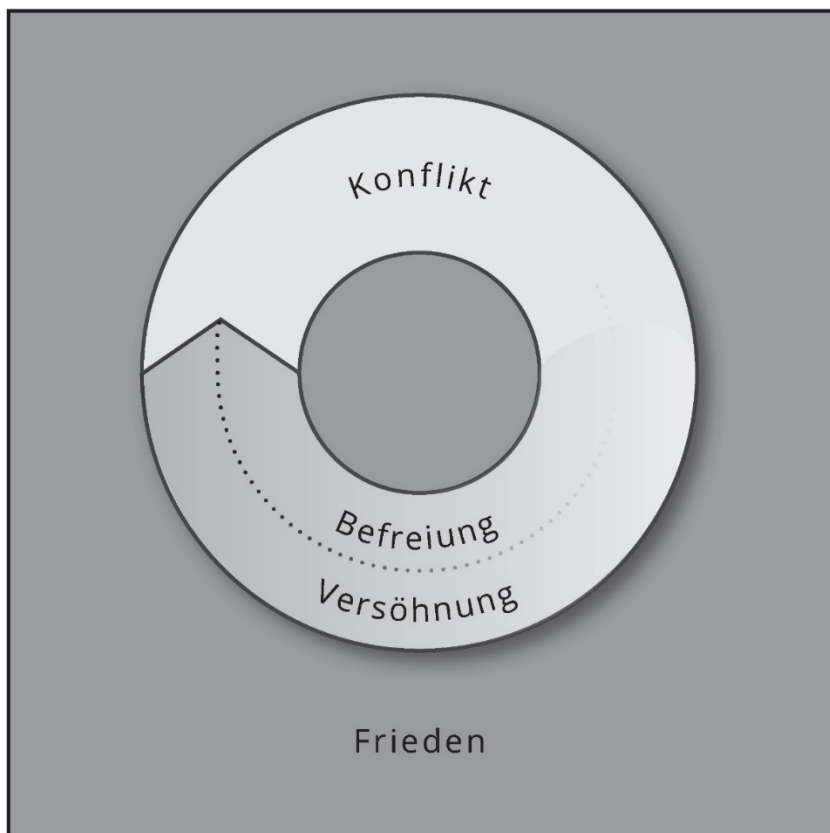


Abbildung 5: Zusammenhang von Konflikt, Befreiung, Versöhnung und Frieden

All diese theologisch-sozialethischen Impulse können einerseits Akteurinnen und Akteure prägen, die in den jeweiligen Traditionen verankert sind und ihnen Orientierung geben. Andererseits können die Impulse auch von einem breiteren Kreis an Adressatinnen und Adressaten aufgegriffen und für die Auseinandersetzung mit sozialen Konflikten fruchtbar gemacht werden. Wie das im Hinblick auf konkrete Konfliktfelder möglich ist, wird im Folgenden aufgezeigt (siehe Kapitel 5.2).

5. Interdisziplinäre Verhältnisbestimmungen

Im Anschluss an die vorausgehenden Kapitel werden nun die verschiedenen Zugänge und Perspektiven miteinander ins Gespräch gebracht. Wie bereits zu Beginn des Buches dargestellt (siehe Kapitel 1.3) erfolgt dabei eine interdisziplinäre Perspektivenverschränkung. Dabei wird auf die Ergebnisse der sozialwissenschaftlichen Kapitel 2 und 3 sowie des theologisch-sozialethischen Kapitels 4 aufgebaut. Zunächst geht es grundsätzlich um das Verhältnis von verschiedenen Perspektiven sowie um Empfänglichkeit, Offenheit und Kontextualität als Voraussetzungen für den Austausch (5.1). Anschliessend werden islambezogene Konflikte aus theologisch-sozialethischer Perspektive betrachtet (5.2), bevor sodann theologisch-sozialethische Konfliktinterpretationen aus soziologischer Perspektive beleuchtet werden (5.3). Abschliessend werden die Ergebnisse zusammengefasst (5.4).

5.1 Perspektiven im Gespräch

Wie bereits angedeutet, sollen die Perspektiven nicht nebeneinanderstehen, sondern miteinander verschränkt werden (siehe Kapitel 1.3). Wenn gleich ein solcher Dialog zwischen theologischer Sozialethik und Soziologie nicht selten ist, kommt «der Metareflexion über den interdisziplinären Austausch beider Fächer relativ wenig Aufmerksamkeit» (Kreutzer/Gruber 2013, 10) zuteil. Gibt es eine solche Debatte doch, bezieht sie sich häufig auf die Frage nach den Verbindungen zwischen Theologie und Soziologie (Gill 1990; Martin/Mills/Pickering 2004). Dieses Kapitel widmet sich einer solchen Metareflexion.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Annahme, dass trotz einer «Differenz der Perspektiven» (Wegner 2012, 9) ein solcher interdisziplinärer Austausch zwischen beiden Disziplinen möglich ist. Eine entscheidende Gemeinsamkeit beider ist dabei, dass es sich weder bei der Theologie noch bei der Soziologie um eine einheitliche Disziplin handelt. Beiden Fächern ist ein methodologischer Pluralismus zu eigen, der seinen Ausdruck in verschiedenen Subdisziplinen und in Konflikt zueinanderstehen-

den Ansätzen zeigt – wie qualitativ und quantitativ, theoretisch oder angewandt (Gill 1990, 169). Aufgrund dieses Pluralismus wird in diesen Disziplinen, anders als etwa in den Naturwissenschaften, auch nicht mit einheitlichen Definitionen gearbeitet (Gill 1990, 169, 170).

Auf dieser Grundlage ist ein interdisziplinärer Austausch insbesondere immer dann möglich, wenn theologische Sozialethik und Soziologie von einem gemeinsamen Materialobjekt, das heisst einem gemeinsamen Reflexionsgegenstand, ausgehen. An dieser Gemeinsamkeit kann festgehalten werden, auch wenn sich das Formalobjekt, die Reflexionsperspektive unterscheidet (Kreutzer/Trawöger 2013, 24). Hier ist gleichzeitig das Differenzmoment verortet, welches den Austausch zwischen theologischen Ansätzen untereinander (siehe Kapitel 4) sowie von Soziologie und Theologie prägt: «The idea of God, [...] stands outside [...] sociological analysis and discussion. [...] Sociology may be and usually is willing to accept the social dynamic of religious institutions, but not their supernatural base.» (Pickering 2004, 63) Während die Soziologie die Gesellschaft aus sich selbst heraus erklärt und auch Gott als deren Teil verstehen kann, kann eine theologische Perspektive die Gesellschaft im Gegenüber zu Gott wahrnehmen (Wegner 2012, 9–10). Die Soziologie ist entsprechend agnostisch und eine säkulare Wissenschaft (Pickering 2004, 77). Themen wie die ethische Verantwortung des Einzelnen und «moral choice» behandelt die Soziologie im Gegensatz zur Theologie daher nicht (Harris 2004, 32). Sie nimmt daher in der Regel auch nicht auf theologische Erkenntnisse Bezug. Hingegen integrieren theologische Entwürfe vielfach Elemente aus anderen Disziplinen. So schreibt Hans-Joachim Höhn: «Die Handelsbilanz der Theologie ist chronisch unausgeglichen. Im interdisziplinären Austausch von Methoden, Theorien und Begriffen importiert sie mehr als sie exportieren kann.» (Höhn 2013, 56) Sozialethische Ansätze operieren über verschiedene Theorietraditionen häufig mit den Analysen und Theorien anderer Disziplinen (Schallenberg/Küppers 2013). Für die Theologie und die Sozialethik im Speziellen geht die Bedeutung der Sozialwissenschaften noch weit über eine reine Zulieferschaft von Daten und Theorien hinaus (Höhn 2006, 801). Während die theologische Sozialethik insbesondere die Soziologie als eine der zentralen Bezugswissenschaften versteht, so scheint der Rückgriff auf die Theologie in der Soziologie eher unüblich zu sein (siehe Kapitel 5.3). Wenn es hingegen im Bereich der christlichen wie der islamischen Theologie gerade um praktische Fragen etwa der religiösen Bildung, des

sozialen Handelns oder der Verortung religiöser Vollzüge und Gemeinschaftsformen in der Zivilgesellschaft geht, erweisen sich Bezüge auf soziologische Erkenntnisse als unverzichtbar.

Trotz des Differenzmoments und der sich daran anschliessenden asymmetrischen Ausgangslage wird hier die Annahme vertreten, dass der Blick von Soziologie und Theologie auf einen gemeinsamen Gegenstand zu einer wechselseitigen Ergänzung und dadurch auch zu Wissenszuwachs führt (Breuer 2003, 14; siehe Kapitel 4). Dies entspricht auch dem in diesem Buch vertretenen postsäkularen Ansatz (siehe Kapitel 1.5 und 2.4). Das angestrebte Verständnis des Reflexionsgegenstands, der jeweils erst durch die Betrachterinnen und Betrachter konstruiert wird und nicht ohne diese existiert, kann durch unterschiedliche Perspektiven erweitert und vertieft werden (siehe Abbildung 6). Ausgangsbedingung für einen solchen Austausch muss jedoch sein, dass keine der beiden Disziplinen als übergeordnet betrachtet wird, sondern beide gleichwertig nebeneinander stehen (Flick 2012, 44). Darüber hinaus gibt es einige weitere Aspekte, die dem angestrebten Dialog zwischen den Disziplinen zugrunde gelegt und in der Folge erläutert werden.

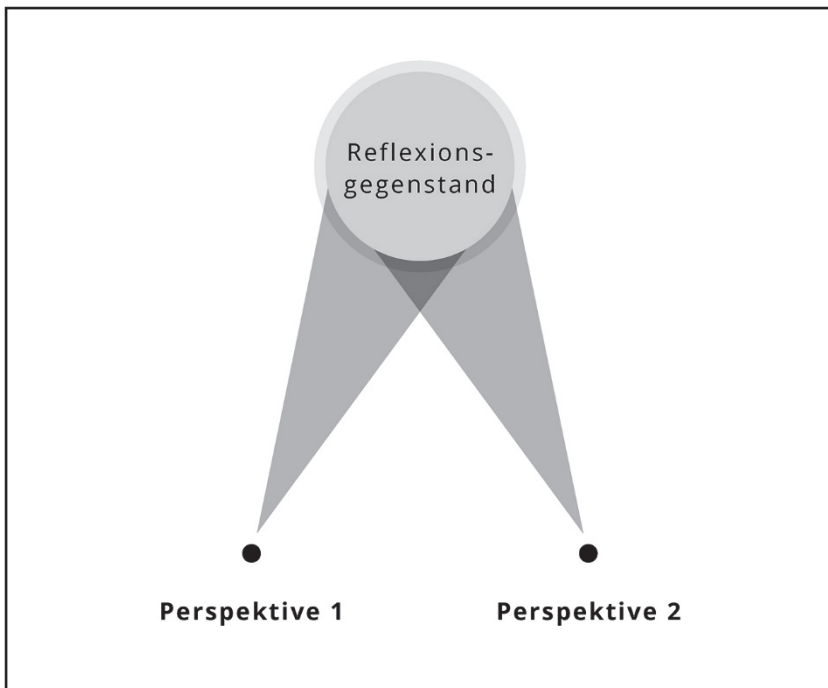


Abbildung 6: Vertieftes Verständnis durch zwei Perspektiven

Empfänglichkeit und Offenheit

Eine erste Voraussetzung für die Reflexion mit- und übereinander ist Empfänglichkeit beziehungsweise Offenheit für die «Andersheit» der jeweils anderen Perspektive. Gadamer formuliert dies so: «Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen. Daher muß ein hermeneutisch geschultes Bewußtsein für die Andersheit des Textes von vornherein empfänglich sein.» (Gadamer 1990, 273) Notwendig ist es allerdings, «der eigenen Voreingenommenheit innewohnend, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen.» (Gadamer 1990, 274) Offenheit gilt auch als zentrales Prinzip der qualitativen Sozialforschung. Diese kann sich auf unterschiedliche Dimensionen beziehen, sei es Offenheit gegenüber dem Untersuchungsgegenstand und seiner Komplexität, der Untersuchungssituation oder den jeweiligen Methoden (Rieker/Seipel 2006, 4038). Ein wichtiger, nicht zu vernachlässigender Aspekt ist dabei der von der Forscherin oder dem Forscher ausgeübte Einfluss auf den Forschungsprozess, aber auch den Forschungsgegenstand, was im nächsten Abschnitt näher behandelt wird.

Kontextualität

Eine zweite Voraussetzung ist ein kontextuelles Verständnis im Hinblick auf die eigene Disziplin (siehe Kapitel 1.2 und 4.2). Kontextualisierung bedeutet zunächst Bewusstsein für Kontingenz und Veränderung sowie die Anforderung eines «dynamic process of responding to a developing spatiotemporal reality» (Ellethy 2015, 275 Anm. 150). Ein solches Verständnis befasst sich aber zwangsläufig auch mit den «eigenen Wahrnehmungsbedingungen und -grenzen» im Rahmen wissenschaftlicher Arbeit (Heimbach-Steins 2002, 51). Zentrales Element ist dabei, so unterschiedlich kontextuelle Ansätze auch sein mögen, dass das Erkennen immer bruchstückhaft bleibt (Müller 1998, 146). Zurückzuführen ist das auch und vor allem auf die individuellen Erfahrungen der Forschenden, ebenso wie die institutionellen und die gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen die Forschung betrieben wird (Heimbach-Steins 2011, 11–12). Gerade Ansätze der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie weisen eine besondere Sensibilität dafür auf, dass «all interpreters are informed by their contextual baggage, such as their socioeconomic, racial, and gendered background» (Rahemtulla 2017, 246) und dass es unmöglich ist, etwa einen Text in einem «contextual vacuum» (Rahemtulla 2017,

62) zu interpretieren. Auch die Themenwahl ist daher nicht vorgegeben, sondern sie resultiert aus spezifischen Kontextbedingungen: «There is nothing random about the choice of topic, as this choice is directly informed by the environment, struggles, and problems facing the reader.» (Rahemtulla 2017, 246) Angesichts dessen, dass Kontextualisierung eine zentrale Herausforderung für religiöses Denken in der Moderne darstellt (Ellethy 2015, 289), bedarf es eines «new contextual conscientiousness» (Ellethy 2015, 9). Ein solches Bewusstsein ist gleichzeitig eine notwendige Voraussetzung für «einen gelingenden kontextübergreifenden Austausch» auch und gerade mit anderen Disziplinen (Heimbach-Steins 2002, 52).

Dies gilt gleichermassen für die Sozialwissenschaften. Dazu kommt, dass postkoloniale Perspektiven in den Sozialwissenschaften eine «recognition of its own particularity as well as the particularity of others» (Gurminder 2007, 146) angestossen haben, die innerhalb der Soziologie auch zwangsläufig dazu führt, dass das historische Verständnis, das soziologischen Begrifflichkeiten unweigerlich inhärent ist, dekonstruiert werden muss (Gurminder 2007, 145). Das betrifft etwa das Verständnis von Säkularisierung, die inzwischen nicht mehr als zielgerichteter Prozess wahrgenommen wird, sondern als vielschichtige Deutungskategorie, die im Sinne von Postsäkularität auch gegenläufige Prozesse umfasst (siehe Kapitel 4.1). Gerade im Hinblick auf islambezogene Konflikte ist eine solche Dekonstruktion und Kontextualisierung umso notwendiger – man denke nur an die oftmals in den Konflikten anklingenden Diskurse von «the West and the Rest» (Hall 2019 [1992]; Said 1979). Damit einher geht somit auch eine Machtkritik. Die Notwendigkeit für eine solche Dekonstruktion im Anschluss an postkoloniale Ansätze haben auch einzelne Vertreterinnen der Sozialethik erkannt (Becka 2020; Winkler 2020), wenngleich dies methodisch noch nicht immer eingeholt ist (Senghor 2023).

«Lerngelegenheiten» – Aufbrechen von Selbstverständlichkeiten

Auf diese Weise können die anderen Disziplinen zu Lerngelegenheiten werden. Durch die im interdisziplinären Austausch stattfindende «Überschreitung von Grenzen zwischen verschiedenen Wissenschaftskulturen und -sprachen, Erkenntnisinteressen, Denkstilen und Paradigmen» werden alle Beteiligten, so formuliert es Heimbach-Steins, «zum wechselseitigen Lernen und Ringen um Verstehen» provoziert (Heimbach-Steins

2011, 13). So können andere Perspektiven auch dem «Aufbrechen der vertrauten Selbstverständlichkeit» (Reichertz/Schröer 1994, 74) dienen, weil dadurch neue und allenfalls auch unvertraute Lesarten des Reflexionsgegenstands eingebracht werden. Das erweitert die eigene Perspektive unweigerlich und führt zu neuen Verständnissen. Dies kann auch noch weiter gehen: Heimbach-Steins spricht von einer «Gratwanderung zwischen Selbstabschottung und Selbstverlust» (Heimbach-Steins 2011, 11), denn andere Perspektiven stellen auch einen «Gegenentwurf» dar, der die «Nicht-Notwendigkeit» und Kontingenz der eigenen Perspektive aufzeigen kann (Anghehrn 1994, 34). Dieser Prozess macht die eigenen Selbstzuschreibungen und -positionen sowie auch Fremdzuschreibungen der anderen Disziplin gegenüber sichtbar und vertieft daher das Bewusstsein nicht nur für die eigene Kontextualität, sondern auch für die eigenen blinden Flecken und dadurch entstehende Forschungslücken. Im besten Fall führt dies anstelle einer Erforschung des Anderen zu einem «studying *with* that other» (Mato 2000, 481), was insbesondere im Hinblick auf islambezogene Konflikte einen wichtigen Aspekt darstellt. Denn Forschung zu Islam und Musliminnen und Muslime markiert diese oft als abweichend und konstruiert sie erst als spezifische Kategorie (Amir-Moazami 2018; Johansen/Spielhaus 2012). Musliminnen und Muslime werden als Forschungsgegenstand behandelt, anstatt als gleichberechtigte Subjekte anerkannt und respektiert zu werden. Daraus folgt automatisch ein kritisches Studium der Machtverhältnisse (Mato 2000, 497). Gleichzeitig wird im Nachdenken über andere Perspektiven auch eine Grenze deutlich: Das Ziel ist nicht, die Position der jeweils anderen Disziplin einzunehmen, sondern die eigene Perspektive durch die Gedanken des Anderen zu erweitern und dadurch auf Neues zu stossen, auf das man alleine, in der eigenen Rolle gefangen, nicht stossen würde. Das sollte letztlich auch das Ziel für die beiden folgenden Abschnitte 5.2 und 5.3 sein.

5.2 Islambezogene Konflikte aus theologisch-sozialethischer Perspektive

Es geht nun darum zu überlegen, wie sich die herausgearbeiteten theologisch-sozialethischen Positionen (siehe Kapitel 4) auf die bereits sozialwissenschaftlich analysierten Konflikte (siehe Kapitel 3) beziehen lassen. An dieser Stelle sei nochmals daran erinnert, dass Konflikte als «islambezogen» bezeichnet werden, in denen oftmals in polemischer und einseitiger Form

auf den «Islam» Bezug genommen wird, wenngleich sowohl die Konfliktgegenstände multifaktoriell und die Akteurinnen und Akteure auch durch andere Merkmale geprägt sind. Dabei spielen Zuschreibungen sowie auch Projektionen von unterschiedlichen Konflikten, die in der Gesellschaft virulent sind, eine zentrale Rolle (siehe Kapitel 2.2). Wenngleich die verschiedenen theologisch-sozialethischen Positionen in unterschiedlichen Kontexten verwurzelt sind und sich daher nicht immer gleich unmittelbar auf den Schweizer Kontext anwenden lassen, so zeigen sie doch ein Spektrum an Ressourcen und Deutungsmöglichkeiten auf, welche für die Deutung und Transformation von Konflikten fruchtbar gemacht werden können. Und obwohl die untersuchten Fallbeispiele von islambezogenen Konflikten auf den Schweizer Kontext fokussiert sind, bringen auch sie übergreifende Einsichten zur Struktur und Dynamik von Konflikten zu Tage. Dem Anspruch des postsäkularen Ansatzes öffentlicher Theologie entsprechend geht es nun darum, beides miteinander ins Gespräch zu bringen – Konfliktfälle und theologisch-sozialethische Positionen.

Dabei wird in drei Schritten vorgegangen: Ausgangspunkt ist die Wahrnehmung und Deutung der hier vorgestellten Konflikte als «Zeichen». Sodann wird an Schlüsselpositionen zur Konflikttransformation angeknüpft. Schliesslich folgt eine Reflexion darüber, ob und wie sich bestimmte Akteurinnen und Akteure zueinander verhalten und welche Formen der Solidarität in von Machtasymmetrien geprägten Situationen möglich sind.

Konflikte als Zeichen

Unter dem Fokus auf den Konflikt als «Zeichen» wird ein Erkenntnis erweiternder abduktiver Zugang verstanden (Sander 2003), ähnlich wie ihn auch die untersuchten Autoren praktizieren, deren theologisch-sozialethische Reflexion an bestimmte Konfliktsituationen und -strukturen anknüpft. In diesem Sinne handelt es sich um eine zirkuläre Reflexion: Sie setzt bei Konflikten an und gewinnt daraus im Rückgriff etwa auf koranische oder biblische Texte theologisch-sozialethische Perspektiven, die wiederum auf die Konflikte bezogen werden. Somit ist der Konflikt zunächst ein Ort der Erkenntnis und sodann ein Ort der Gestaltung.

Konflikte als «Zeichen» werden aus islamischer und christlicher Sicht unterschiedlich verstanden, wobei hier trotz Unterschieden eine gemeinsame Perspektive entwickelt werden kann. Aus islamischer Sicht lässt sich

ausgehend vom koranischen Sprachgebrauch festhalten: «Nicht nur Naturphänomene, seien sie lebendiger oder nicht-lebendiger Art, sind semiotische Zeichen, sondern auch die Geschichte des Menschen wird im Koran als eine Serie von Zeichen dargestellt.» (Abu Zaid 2008, 132–133) Dazu gehört etwa die Auseinandersetzung zwischen Unterdrückten und Unterdrückenden (Abu Zaid 2008, 133), aus der sich theologische und sozialethische Schlussfolgerungen ziehen lassen. Da gemäss Abu Zaid ein «Zugang zum Kanal der Kommunikation zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen» (Abu Zaid/Sezgin 2008, 100) fortbesteht, ist es so möglich, ausgehend von koranischen Perspektiven aktuelle Ereignisse zu analysieren, wie dies etwa auch Farid Esack im Hinblick auf die Situation in Südafrika macht. Hierbei lässt sich auch auf das koranische Konzept von *al-ma'rūf* aufbauen, welches bekanntes und legitimes Verhalten bezeichnet. Dieses Konzept ermöglicht es, an neue historische Kontexte anzuknüpfen, einen adäquaten Umgang mit schwierigen Situationen zu bestimmen und dabei auch auf einen bestimmten gesellschaftlichen Bedarf einzugehen (Kurnaz 2022, 145–147). Somit kann eine geschichtliche Wirklichkeit als Erkenntnisquelle fungieren, die wiederum eine bestimmte sozialethische Positionierung erfordert.

Anknüpfend an «Zeichen der Zeit» in Mt 16,3 und andere Stellen des Neuen Testaments, wo Zeichen der Warnung und der Erkenntnis dienen, spielt die Deutung dieser auch eine wichtige Rolle für christliche Theologien. Die Zeichen zeigen, welche Bedeutung Gott angesichts aktueller Entwicklungen der Menschheit für diese hat oder haben könnte (Hoff 2021, 117). Unter den «Zeichen der Zeit» werden Ereignisse verstanden, die in einem religiösen Horizont gedeutet werden können und wichtige Erkenntnisse darüber zutage bringen, wie mit einer gesellschaftlichen Herausforderung umzugehen ist. Entscheidend sind die «Lebensbedingungen, die auf die epistemische Situation einwirken» (Hoff 2021, 116). In einem solchen Sinne lassen sich auch Konflikte als Zeichen verstehen, denen Einsichten, Erkenntnisse und Praxisimpulse zu entnehmen sind. Es geht dabei um «Aufbrüche zu neuen Verstehensweisen, Orientierungen und Maßstäben» (Vogt 2006, 124), die neue Antworten erfordern. Als solche Zeichen erweisen sich unterschiedliche Anlässe – es kann sich um negative wie positive Erfahrungen handeln (Hünemann 2006, 587). Das entspricht der Ambivalenz von sozialen Konflikten. Hans-Joachim Sander spricht im Zusammenhang mit den Zeichen der Zeit von einer «Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart» (Sander 1997, 85).

Gemeinsam ist den islamischen und christlichen Zugängen, wenngleich mit jeweils unterschiedlichen Akzenten, dass es dabei um göttliches Handeln sowie menschliches Handeln und Verstehen (Abu Zaid 2008) geht – in «menschlich öffentlichen Phänomenen, in denen sich von Gott gewirkte Veränderungen manifestieren» (Hünermann 2006, 584). Die Zeichen der Zeit erschliessen sich nicht unmittelbar, sondern erfordern eine Analyse, die «die Beziehung zwischen Gegenstand, Zeichen und Interpretationsgemeinschaft» (Schmid 2019, 336) untersucht. Dies trifft auch auf soziale Konflikte zu. Es erweist sich also als wichtig, nicht vor-schnell auf eine Überwindung von Konflikten hinarbeiten, sondern zunächst bei den Konflikten stehenzubleiben, diese differenziert wahrzunehmen und zu würdigen, was sich in ihnen zeigt im Sinne von «eingesammelten Zeichen ›in der Welt‹ als Anfragen» (Möhring-Hesse 2013, 79). In diesem Sinne wird nun der Blick zunächst darauf gerichtet, welche Erkenntnisse sich sozialen Konflikten ausgehend von den empirischen Untersuchungen in Kapitel 3 entnehmen lassen. Dabei sind folgende Aspekte hervorzuheben:

- *Was? Konflikt als Agenda-Setting und Aufweis von Dringlichkeit:* Die Analyse ausgewählter islambezogener Konflikte hat gezeigt, dass es in diesen Konflikten um Fragen der Deutung, der Rangordnung, von Inklusion und Exklusion sowie mögliche Kompromisse geht. Die Konflikte zeigen zentrale und aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen auf und machen diese sichtbar. Es handelt sich dabei um Themen wie Säkularität, Pluralität, Multikulturalität, Integration und Genderfragen und davon ausgehend um die Frage, wie die Gesellschaft gestaltet und weiterentwickelt werden soll. In der Auseinandersetzung mit den Konflikten gewinnt die Gesellschaft neue Perspektiven. Insofern ist der Konflikt ein «Lebenselement der Gesellschaft» (Dahrendorf 1974, 272). Daraus geht der Impuls hervor, in den Konflikten Ausschau nach den hintergründigen Themen und Fragestellungen zu halten und über diese zu reflektieren. Es ist dabei auch zu fragen, wer welche Themen setzt und worin Anliegen von Minderheiten bestehen.
- *Wer? Konflikt als Sichtbarmachung von Akteurinnen und Akteuren und ihrer Partizipation:* Konflikte spielen sich zwischen unterschiedlichen Akteurinnen und Akteuren bzw. Gruppen ab. Islambezogene Konflikte machen deutlich, welche Privilegien und Machtasymmetrien hier vielfach bestehen. Durch den Konflikt wird deutlich, wer kaum Gehör findet. Im Konflikt treten dann aber auch diese Stimmen in Erschei-

nung und es bieten sich neue Gelegenheiten zu *Empowerment* und Partizipation. Im Konflikt wird der Ruf nach Anerkennung hör- und wahrnehmbar. Es wird hierbei die Position vertreten, dass die entsprechenden Gruppen durch im Konflikt begründete Beziehungen immer bereits Teil der Gesellschaft sind. Der Konflikt weist somit das Potenzial auf, diese Beziehung sichtbar zu machen und weiter zu stärken. Daraus ergibt sich der Anstoss, bestimmten Akteurinnen und Akteuren besondere Aufmerksamkeit zu schenken und zu überlegen, in welcher Form Möglichkeiten der Zusammenarbeit, der Solidarisierung und des Parteiergreifens bestehen.

- *Wie? Konflikt als ambivalenter Prozess:* Im Unterschied zu starren Bildern und stereotypen Wahrnehmungen, wie sie etwa in Kollektivsymbolen zum Ausdruck kommen können, erweisen sich islambezogene Konflikte als dynamische Aushandlungsprozesse. Diese können mehr konstruktiv oder mehr destruktiv verlaufen. So zeigen Konflikte einerseits Blockaden in der Form von Zuschreibungen oder Unterstellungen, andererseits aber auch Möglichkeiten auf, diese zu überwinden – etwa im Hinblick auf die angenommene Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit von Werten. So kann es im Verlauf des Konflikts zu Differenzierungen, Umdeutungen und Gegendiskursen sowie Transformationen kommen, die an die Stelle von Fremdzuschreibungen und «Grosspolarisierungen» (Fehmel 2014b, 5) treten. Im Konflikt wird somit deutlich, welche Deutungen oder Handlungen konstruktiv und welche destruktiv sind. Neben einer Reflexion über gesellschaftliche Strukturen und staatliche Rahmenbedingungen spielen auch menschliche Haltungen und Tugenden eine wichtige Rolle, um eine Grundlage für Frieden zu schaffen. Hier sind etwa Versöhnungs- und Kompromissbereitschaft als «zentrale friedensbefähigende Tugenden» (Koch 2019, 154) zu erwähnen. In einem weiteren Sinne lässt sich auch von Transformationsbereitschaft sprechen, die für eine Transformation unterschiedlicher konfliktrelevanter Aspekte offen ist (siehe Kapitel 2.6).
- *Wozu? Konflikt als Impulsgeber für Normen und den gesellschaftlichen Rahmen:* Der Konflikt selbst ist noch nicht die Lösung, er verlangt und ruft nach einem bestimmten Verhalten und Umgang, etwa kritisch zu sein angesichts von Asymmetrien und diese bei der Bewertung des Konflikts zu berücksichtigen. Vielfach handelt es sich um Regelungskonflikte oder «Konflikte zweiter Ordnung» (siehe Kapitel 2.2), bei denen es auch darum geht, wie von staatlicher und gesellschaftlicher Seite

der Rahmen für den Umgang mit Konflikten gestaltet und weiterentwickelt wird. Der Konflikt bietet einen Raum für die Austragung von Gegensätzen, anstatt diese zu ignorieren und auszublenden. Einerseits kann der Konflikt dabei Alterität erzeugen und Differenz durch Generalisierung und Vereindeutigung verstärken. Andererseits ist er aber auch der Ort, an dem Gemeinsames (neu) ausgehandelt werden kann und sichtbar wird. Der Konflikt erweist sich somit als Möglichkeit zur Kritik und Weiterentwicklung von sozialen und kulturellen Normen. Dies veranlasst dazu, danach Ausschau zu halten, welche Spuren solcher Normen in den Konflikten sichtbar werden. Dabei ist es unerlässlich, auch selbstkritisch auf den eigenen Referenzrahmen zu blicken.

In diesem Sinne werden durch Konflikte Interaktionen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen sowie normative Grundlagen des Zusammenlebens ersichtlich. Dies lässt sich zunächst in einem breiten allgemeinen Sinn verstehen, dann aber auch aus theologischen Perspektiven weiter entfalten. So zeigen etwa befreiungstheologische Positionen auf, wie Gott gegenüber Konflikten nicht distanziert bleibt, sondern Partei für die Armen, Schwachen und Ausgegrenzten ergreift. Nimmt man dies mit in den Blick, werden aus den Zeichen der Zeit Zeichen in einem theologisch qualifizierten Sinn, die zu einer besonderen Sensibilität für Machtstrukturen, Machtkritik und Verhaltensweisen im Konflikt anregen. Hier kann die versöhnende und befreiende Kraft Gottes ein Impulsgeber für menschliches Handeln im Konflikt sein, wobei stets die Handlungsfähigkeit aller beteiligten Akteurinnen und Akteure im Mittelpunkt steht und jede Form der Fürsprache im Modus der Selbstkritik stattfinden muss.

Ein zentraler Aspekt in der Wahrnehmung ist, dass islambezogene Konflikte wie auch religionsbezogene Konflikte in einem weiteren Sinn meist als Wertekonflikte gedeutet oder aufgeladen werden. Vielfach werden Wertekonflikte als unüberwindbar verstanden, was jedoch auf einem bestimmten Werteverständnis beruht. Vor dem Hintergrund der Tendenz zu einer solchen antithetischen Gegenüberstellung von Werten, die darüber hinaus religiös gelesen werden, muss der Thematisierung dieser im Rahmen theologisch-sozialethischer Reflexionen eine besondere Bedeutung zukommen. Aufgrund der Standort- und Glaubensgebundenheit jeder Theologie sind die eigenen Annahmen kritisch zu hinterfragen, auch wenn sie einen universalen Anspruch erheben (Engelhardt 2017, 275–283). Aufgrund der geschichtlichen Genese von Werten können diese gerade nicht als Gemeingut über diejenigen hinaus beansprucht werden, die

sich anknüpfend an bestimmte Situationen und Erfahrungen an bestimmte Werte gebunden haben (siehe Kapitel 2.3). So zeigt Hans Joas mit seinem Modell der Wertegeneralisierung auf, «daß es die Möglichkeit gibt, in der Pluralität konkurrierender Wertsysteme einen erfolgreichen Weg der Verständigung auf eine neuartige Gemeinsamkeit hin zu gehen» (Joas 2012, 252). Diese können als inklusiv verstanden werden in dem Sinne, dass dieselben Werte von unterschiedlichen Ausgangspunkten her identifiziert und gewählt werden können. Daraus ergibt sich «zwar kein voller Konsens, aber eine dynamische wechselseitige Modifikation und Anregung zur Erneuerung der je eigenen Tradition» (Joas 2012, 264). Joas verdeutlicht am Beispiel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, wie unterschiedliche Traditionen zusammenfließen und in einer abstrakteren Form einen universalen Anspruch ergeben können, dabei aber auch auf verschiedene kulturell geprägte Narrationen und Verwurzelungen angewiesen sind (Joas 2012, 281). Auf die Thematik islambezogener Konflikte übertragen bedeutet dies, dass Wertekonflikte gerade nicht prinzipiell unlösbar sein und auch nicht zwingend säkular bearbeitet werden müssen. Gerade ein Dialog über unterschiedliche Erfahrungen und Erzählungen im Hinblick auf Werte bietet die Möglichkeit, gegenseitiges Verständnis zu stärken und Gegensätze neu einordnen zu können. Dies eröffnet Gestaltungsmöglichkeiten für Transformationsprozesse und führt zu einer grundsätzlichen Kritik an der Zuschreibung statischer Wertekonflikte.

Transformation durch Befreiung und Versöhnung

Als Zeichen bringen Konflikte wie gerade dargelegt gesellschaftliche Widersprüche, Gegensätze und Ambivalenzen zu Tage, die nach Interventionen im Sinne einer Konflikttransformation rufen. Auf dieser Grundlage können nun auch die beiden wichtigsten Momente einer theologisch-sozialethischen Konflikttransformation – Befreiung und Versöhnung – wieder aufgegriffen werden (siehe Kapitel 4.4 und 4.5).

Befreiung umfasst zunächst Machtkritik und damit die Hinterfragung und Veränderung von Machtverhältnissen. Dieser Aspekt ist für ganz unterschiedliche soziale Konflikte zentral und spielt auch bei islambezogenen Konflikten eine wichtige Rolle. Kollektivsymbole wie Moscheebauten werden vielfach als Machtanspruch verstanden und gedeutet. Umgekehrt erweist sich der Konflikt über sie aber auch als Machtkonflikt. So werden

Differenzen aus Positionen der Macht heraus postuliert. Konfliktentscheidend ist oftmals, wer über die Definitionsmacht und -hoheit verfügt, da Macht auch den Zugang zu öffentlichen Debatten regelt. Diese Machtverhältnisse wirken sich wie dargestellt auch auf die Konfliktbearbeitung aus: Gelingt es wirklich, die Konflikte so zu bearbeiten, dass Machtasymmetrien überwunden werden? Oder werden Machtverhältnisse reproduziert, wenn sie Kompromisse, Zugeständnisse oder einen Rückzug erzwingen – wie das im Fall von Moscheebauten deutlich wurde (siehe Kapitel 3.2)? Erhöhen Konflikte die gesellschaftliche Partizipation etwa von Imamen (siehe Kapitel 3.4) oder führen sie im Gegenteil dazu, dass sich Personen zurückziehen – wie sich das bei Debatten über Kopfbedeckungen zeigte (siehe Kapitel 3.3)?

Angesichts einer solchen Ausgangssituation ist eine machtkritische Reflexion erforderlich: Wer übt Macht über wen aus und mit welcher Absicht? Wieso projizieren diejenigen, die Macht ausüben, ihren Anspruch gerade auf ein Symbol der vermeintlichen Gegnerinnen und Gegner? Wo sind Opposition und Widerstand geboten und wie kann es dadurch zu einer Überwindung von Machtasymmetrien kommen? Gerade befreiungstheologische Entwürfe positionieren sich zu diesen Fragen, indem sie Gott als befreienden Gott verstehen und damit auch als Instanz, die Machtverhältnisse infrage stellt oder umkehrt (siehe Kapitel 4.4). Wichtig ist es, einerseits Machtkritik an den anderen, umgekehrt aber auch Selbstkritik an der eigenen Macht zu üben. So erweist sich die Macht Gottes als Kritik an jeglicher menschlichen Macht. Die Macht Gottes stellt hier zunächst eine «diskursive Behauptung» (Schulze 2019, 72) dar. Daraus ergibt sich aber der Impuls, dominante Diskurse und Vorstellungen kritisch zu betrachten und aufmerksam zu sein für Stimmen, die sonst nicht gehört werden. In diesem Zusammenhang sprechen sich Autoren wie Gutiérrez für eine Theologie im Modus des Zuhörens aus, um den Subjekten selbst den nötigen Raum zu geben (Gutiérrez 2009, 41). In ähnlicher Weise plädiert Esack anhand des Beispiels Moses dafür, in der Auseinandersetzung mit den Unterdrückten selbstreflexiv mit eigenen Privilegien umzugehen (Esack 1997, 200–201). Dabei geht es für ihn nicht nur um Befreiung, sondern auch um die Partizipation der beteiligten Subjekte (Esack 1997, 83).

Versöhnung ist dagegen stärker auf Ausgleich und Annäherung ausgerichtet. Sie erfordert die Anerkennung von Gegnerinnen oder Gegnern im Konflikt und ermöglicht so einen Wandel in den wechselseitigen Bezie-

hungen. Es wurde aber auch deutlich, dass Versöhnung über die Beziehung zwischen Akteurinnen und Akteuren hinausreicht und gesellschaftliche Rahmenbedingungen notwendig mit einschließt, aber dass auch die individuelle Vergebung eine wichtige Rolle spielt. Versöhnung umfasst «the development of a shared vision of an interdependent and fair society» (Little/Maddison 2017, 148). Von Versöhnung wird nicht nur in religiösen Zusammenhängen gesprochen, sondern auch in einer weitgehend säkular geprägten Friedens- und Konfliktforschung: Bei Versöhnung handelt es sich um ein Konzept, das zunehmend in einem breiteren Sinne nicht nur auf Transformationsgesellschaften, sondern im Hinblick auf den Umgang mit marginalisierten Gruppen angewendet wird (Little/Maddison 2017, 145). Dort wo es Ausgrenzung und Ungleichbehandlung gab, sollen diese durch Versöhnung überwunden oder geheilt werden.

Dabei gibt es unterschiedliche Ausmasse und Formen von Versöhnung, die von einem minimalistischen Umgang mit Prozessen bis hin zu einem maximalen Konzept tiefgründiger Beziehungsänderung, Vergebung und Harmonie reichen (Abu-Nimer/Nasser 2013, 481; Little/Maddison 2017, 146). Ein solches Verständnis kann wiederum religiös motiviert sein und aus einem entsprechenden Gottesbild schöpfen. Aber auch wenn Versöhnung eine Aufarbeitung der Vergangenheit erfordert und sich nicht auf Prozesse an der Oberfläche beschränken darf, bleibt die Frage bestehen, ob und wie sich religiöse Verständnisse von Versöhnung auf einen breiteren gesellschaftlichen Kontext anwenden lassen. Wichtig ist dabei, dass Versöhnung nicht darauf abzielt, Gegensätze und konflikthafte Aspekte zu verdecken, sondern konstruktiv mit unterschiedlichen Sichtweisen umzugehen (Maddison 2015, 1021). In diesem Sinn bedeutet Versöhnung die Möglichkeit, nicht ohne den Konflikt, sondern mit dem Konflikt zu leben (siehe Kapitel 4.5). Ein wichtiger Impuls ist hierbei der Fokus von Versöhnung auf die relationale Dimension zwischen den Konfliktparteien mehr als auf den Konfliktgegenstand. Entscheidend ist also, wie die Konfliktparteien interagieren und der Konflikt auch erst eine Beziehung erzeugt, die zuvor nicht bestanden hat.

Angesichts der Stossrichtungen von Befreiung und Versöhnung ergibt sich die Möglichkeit, beide miteinander zu kombinieren (siehe Kapitel 4.6). So haben die untersuchten Autoren deutlich gemacht, dass eine tiefgründige Versöhnung zugrunde liegende Ursachen des Konflikts und Ungerechtigkeiten berücksichtigen muss. So kann der Fokus auf Befreiung verhindern, dass Versöhnung an der Oberfläche bleibt und Machtasymmetrien unterschätzt. Umgekehrt trägt der Fokus auf Versöhnung dazu

bei, dass Befreiung den Blick auf die Beziehung und Verbundenheit der Konfliktparteien nicht aus den Augen verliert. Es kann also nicht um eine grenzenlose Versöhnung gehen, die den Konflikt zudeckt, sondern um eine kreative Transformation, die gerade aus der Kombination dieser beiden Pole schöpft. Dabei darf jedoch der Konflikt selbst, als Ausgangspunkt der Reflexion und als Ort der Erkenntnis, nicht aus den Augen verloren gehen.

Konstellationen und Rollen der Akteurinnen und Akteure

Kollektivsymbole wie Moscheen, Kopftücher und Imame unterliegen stets einer Ambiguität, was Interpretationskonflikte nach sich zieht, aber Umdeutungen und Gegendiskurse ermöglicht. Aber auch diese bleiben meist kontrovers – was für die einen zur Befreiung wird, kann für die anderen gewaltsam sein. Diese Ambivalenz zeigt sich insbesondere bei Kopftuchkonflikten. Von daher ist es wichtig, Positionen unterschiedlicher Akteurinnen wie Akteure wahrzunehmen. Dies entspricht auch einer Tendenz in der selbstreflexiven theologischen Hermeneutik, den Blick nicht nur auf Positionen von gelehrten Persönlichkeiten zu richten, sondern gleichermassen Einstellungen, Erfahrungen und Praktiken von gewöhnlichen Gläubigen in den Blick zu nehmen und etwa mit koranischen oder biblischen Texten in Bezug zu setzen. Diese Positionen werden auch als «gelebte Theologie» bezeichnet (Peetz 2022, 19–25). Auf diese Weise kann etwa den Selbstdeutungen muslimischer Frauen, aber auch der Akteurinnen und Akteure von Moscheebauvorhaben sowie von Imamen grosses Gewicht im Rahmen theologischer Reflexion zugemessen werden.

Bei der Befreiungs- und Versöhnungsarbeit zur Transformation des Konflikts stellt sich die Frage, wie und in welchen Konstellationen diese stattfinden kann. In Kapitel 3 liegt ein Fokus auf Konstellationen von Akteurinnen und Akteuren. Es geht von daher auch darum, welche Strukturen es braucht, um gesellschaftliche Transformationen erwirken zu können. Religionsgemeinschaften, aber auch andere gesellschaftliche Gruppierungen und ihre Repräsentantinnen und Repräsentanten können hier unterschiedliche Rollen einnehmen, sei es als unmittelbare Akteurinnen und Akteure, sei es als anwaltschaftliche Fürsprecherinnen und Fürsprecher oder als «dritte Kraft» in Konflikten. Diese beiden Positionierungen zielen darauf ab, sich zusätzlich in einen Konflikt einzubringen und dadurch eine neue Dynamik zu ermöglichen.

Gerade der interreligiöse Dialog kann unterschiedliche Konstellationen eröffnen mit unmittelbaren Konfliktbetroffenen einerseits und weiteren Verbündeten (*allies*) andererseits. Das Paradigma der Befreiung erfordert wie aufgezeigt Einsatz für Gerechtigkeit und bei Bedarf auch Parteilichkeit für die Konfliktparteien, die sich in einer schwächeren Position befinden (siehe Kapitel 4.4). Dabei steht eine daraus resultierende parteiliche Anwaltschaft (*advocacy*) im Spannungsfeld zur Subjektorientierung. Man kann hier einen «advokatorischen Paternalismus» (Hüttermann 2006, 211) beobachten, der auf der einen Seite ein Platzanweisertum und auf der anderen Seite ein Machtgefälle festschreibt. Im Fall islambezogener Konflikte kann es sich um Akteurinnen und Akteure aus Politik, Verwaltung oder den Kirchen handeln, die sich wohlmeinend in eine solche Rolle begeben. Hierbei besteht jedoch die Gefahr, dass Betroffene in ihrem Objektstatus belassen werden und damit Hierarchisierungen gerade nicht überwunden, sondern noch verschärft werden (Winkler 2020, 166). Somit werden diese Personen oder Gruppen gerade nicht zu Subjekten, die für sich selbst sprechen. Allerdings können Situationen nicht gänzlich ausgeschlossen werden, in denen es erforderlich ist, an Stelle von anderen die Stimme zu erheben und sich einzubringen. Im Sinne einer «reflexiven Repräsentation» (Winkler 2020, 161) erweist sich dies als Zugang zu bestimmten Lebenswelten, bedarf aber auch einer kritischen Reflexion.

Im Sinne eines gemeinsamen Handelns kann man von einer «Option mit» statt einer «Option für» sprechen (Beck 2003, 289–290). So wird auch von einer partizipativen und nicht paternalistischen Con-Solidarität gesprochen, bei der solidarisch Handelnde und ihre Zielgruppen gleichermaßen von einer Situation des Unrechts oder der Not betroffen sind – dies in Ergänzung zur üblichen Form Pro-Solidarität als Einsatz für andere (Prüller-Jagenteufel 2005, 202). Auch wenn die gemeinsame Betroffenheit nicht immer gegeben sein kann, zeigt sich hieran «ein gemeinsames Interesse an der Veränderung [...], das unter Umständen anderen Interessen zuwiderläuft» (Prüller-Jagenteufel 2005, 201). Es geht damit nicht um einen Eingriff von aussen, sondern das gemeinsame Handeln auf der Grundlage einer Mandatierung durch die Betroffenen. Im Fall der «dritten Kraft» (Bitter/Mason/Schaeublin/Ulmann 2022, 24–26) ist die Situation anders gelagert. Darunter fällt eine Einbeziehung von Akteurinnen und Akteuren, die gegenüber den Konfliktparteien eine neutrale Position haben. Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, dass auch vermittelnde Positionen von eigenen weltanschaulichen Überzeugungen geprägt und nicht schlechthin neutral sind (Bitter u. a. 2022, 25 Anm. 30). Wer diese Rolle

einnimmt, verfügt in der Regel auf Seiten aller Konfliktbeteiligter gleichermassen an Anerkennung und kann auf diese Weise vermittelnd oder versöhnend wirken (Stückelberger 1988, 449). Es geht dabei um ein schöpferisches Handeln, das dem Konflikt eine neue Dynamik verleihen kann. Diese Überlegungen zeigen, dass advokatorische oder vermittelnde Interventionen in sozialen Konflikten nicht grundsätzlich abzulehnen sind, aber mit einem hohen Mass an Selbstreflexivität ausgeübt werden sollten, um gerade nicht die Akteurinnen und Akteure des Konflikts zu entmündigen. In diesem Sinne kann etwa die Vermittlungsrolle bei Moscheebaukonflikten zum Tragen kommen (siehe Kapitel 3.2).

5.3 Theologisch-sozialethische Konfliktinterpretationen aus soziologischer Perspektive

An dieser Stelle folgen nun Überlegungen zu den theologisch-sozialethischen Positionen (siehe Kapitel 4) aus soziologischer Perspektive. Dieser Rückgriff ist, wie bereits vorgängig dargelegt, eher ungewöhnlich. Da es sich bei der Soziologie nicht um eine Disziplin handelt, die mit einheitlichen Definitionen arbeitet oder gar mit einer einzelnen Perspektive auf ihre Forschungsgegenstände blickt, wäre an dieser Stelle eine Vielzahl von unterschiedlichen Reflexionen möglich. Die hier folgenden Überlegungen müssen daher als eine partikulare Perspektive unter vielen verstanden werden. Das Unterkapitel beleuchtet allerdings nicht nur die theologisch-sozialethischen Konfliktinterpretationen soziologisch, sondern versucht vielmehr, den Ansatz des gesamten Buches einer Metareflexion zu unterziehen. Das Anliegen des Buches wird damit zum Objekt, das mit einem wissenssoziologischen Blick betrachtet wird.

Zunächst wird hier kurz die wissenssoziologisch-diskursanalytische Perspektive erläutert, bevor der Ansatz des Buches und folglich auch dessen Haltung und Anliegen dargelegt wird, so wie es von einem soziologischen Standpunkt gelesen wird. Daraus ergibt sich eine Problematik, nämlich die Frage nach Voraussetzungen für den gesellschaftlichen Umgang mit stark divergierenden Deutungen. Diese wird im Anschluss anhand eines bestimmten Aspekts diskutiert: Ambiguitätstoleranz.

Eine wissenssoziologisch-diskursanalytische Perspektive

Fragen zur sozialen Entstehung und Verbreitung von Wissen sowie dessen Effekte stehen im Zentrum des wissenssoziologischen Interesses. Dahinter steht die sozialwissenschaftliche Grundannahme, dass «kollektiv erzeugte symbolische Sinnsysteme oder Wissensordnungen» (Keller 2011, 21) das Bindeglied zwischen Menschen und Welt darstellen. Peter L. Berger und Thomas Luckmanns wissenssoziologisches Schlüsselwerk «Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit» (2003 [1966]) knüpft an diese Annahme an. Die beiden Autoren untersuchen darin, wie «Wissen» zu «Wirklichkeit» wird, also wie die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit vonstattengeht (Berger/Luckmann 2003, 3). Weil sich dem Einzelnen die Welt über objektive gesellschaftliche Wissensvorräte erschliesst, verstehen die beiden Autoren Gesellschaft zugleich als objektive und subjektive Wirklichkeit. Wissen wird sozial hergestellt, gesellschaftlich institutionalisiert und über Sozialisationsprozesse von Individuen internalisiert (Keller 2011, 41–42). Es handelt sich bei der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit somit um einen fortwährenden, nicht zwingend gelenkten, sondern sich vielmehr aus menschlichen Interaktionen und materiellen Bedingungen ergebenden historischen Konstruktionsprozess (Keller 2018, 24). Symbolische Sinnsysteme sind demzufolge nicht statisch, sondern «eine ständige menschliche Produktion» (Berger/Luckmann 2003, 55).

Es sind entsprechend Akteurinnen und Akteure, «die in ihren Praxis- und Deutungsvollzügen in räumlichen und materiellen Settings Wirklichkeit prozesshaft konstituieren» (Bosančić 2022, 55). Wissen und damit auch Wirklichkeit wird in Gesellschaften von Akteurinnen und Akteuren in Form von Diskursen verhandelt. Diese können als konflikthafte Aushandlungsprozesse begriffen werden, «weil in und mit Diskursen Deutungsvorgaben für politische und soziale Ereignis- und Handlungszusammenhänge produziert werden, die darüber entscheiden, wie diese Ereignis- und Handlungszusammenhänge wahrgenommen und bewertet werden. Diese Deutungsvorgaben sind umstritten, weil sie das Richtige vom Falschen, das Gute vom Bösen, das Angemessene vom Unangemessenen oder das Normale vom Abweichenden trennen und damit soziales und politisches Handeln legitimieren.» (Schwab-Trapp 2001, 263) Akteurinnen und Akteure stehen auf zweierlei Arten mit Diskursen in Beziehung: Einerseits nehmen sie Sprechpositionen ein (Bosančić 2018, 188). Damit sind «Orte der legitimen Aussagenproduktion» (Keller/Bosančić 2018, 895) gemeint, die je nach Diskurs anders strukturiert sind

und auch mit Rollensets verknüpft sein können. Andererseits werden Akteurinnen und Akteure auch durch Diskurse adressiert und positioniert (Bosančić 2018, 188). Allerdings werden Menschen dadurch nicht als determiniert verstanden, legen sie doch immer eine gewisse Eigensinnigkeit und Widerständigkeit an den Tag und weisen damit auch eine bestimmte *agency* auf (Bosančić 2022, 53).

Religiöse und damit auch theologisch-sozialethische Wirklichkeitsdeutungen greifen aus diesem Blickwinkel auf ganz bestimmte Formen der Wissensformation zurück. Gesellschaftlich gesehen stellen sie Deutungen neben vielen anderen dar und ringen daher in konflikthaften Aushandlungsprozessen mit anderen Deutungen um Deutungsmacht. Zusätzlich sind Akteurinnen und Akteure in diskursiven Aushandlungsprozessen ungleich mit Ressourcen ausgestattet und es bestehen asymmetrische Machtbeziehungen zwischen ihnen (Trucco 2023, 77). Beides beeinflusst mit, wer in Diskursen wie gehört wird beziehungsweise wer überhaupt sprechen kann und somit auch, über welche Akteurinnen und Akteure gesprochen wird, ohne dass diese selbst sprechen können (Keller/Bosančić 2018, 896). Dies ist gerade im Hinblick auf die im Buch betrachteten islambezogenen Konflikte von Relevanz, spielt aber auch für religiöse Wirklichkeitsdeutungen im Generellen eine Rolle.

Der Ansatz des Buches

Wie in Kapitel 1.5 deutlich gemacht wird, vertritt das Buch eine post-säkulare Perspektive. In diesem Verständnis kommt Religion nicht nur Bedeutung im Privaten zu, sondern ihr wird auch eine Rolle im öffentlichen Raum zugewiesen, weil sie auf einen bestimmten gesellschaftlichen Bedarf antwortet. Gleichzeitig finden Integration und Aneignung säkularer Rahmenbedingungen statt, so dass Gesellschaft auch in theologische Debatten einbezogen und eine kritische Reflexion ermöglicht wird, die sich sowohl auf religiöse Traditionen als auch auf die zeitgenössischen Lebensumstände beziehen kann. Postsäkularität bietet damit im Grunde neue Möglichkeiten der Verhältnisregelung von Religionen und Gesellschaft. Daran anschliessend nimmt das Buch eine Setzung vor: Religiöse Akteurinnen und Akteure sollen explizit als Subjekte an öffentlichen Debatten teilnehmen können (siehe Kapitel 4.1). Das bedeutet wissenssoziologisch-diskursanalytisch formuliert, dass ihnen auch Sprechpositionen in Diskursen offen stehen, ihnen also legitimes Sprechen möglich sein sollte. Mit diesem Anspruch geht gleichzeitig eine genauere Betrachtung der

asymmetrischen Machtbeziehungen zwischen Akteurinnen und Akteuren einher (siehe Kapitel 2.2), denn solche Asymmetrien können verhindern, dass eine Sprechposition eingenommen werden kann, wie weiter unten erläutert werden wird. Der in diesem Buch vertretene Ansatz zielt weiter darauf, religiöse Deutungen in einer säkularisierten Gesellschaft anschlussfähig zu halten und wendet sich gegen Bestrebungen, ebenjene aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre zu verdrängen. Das setzt jedoch auch voraus, dass die gleiche Offenheit in den religiösen Gemeinschaften vorhanden ist. Betont werden ausserdem Gemeinsamkeiten über die unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften hinweg. Es wird somit ein Gesamtrahmen abgesteckt, der eine produktive Auseinandersetzung mit Konflikt und Konflikttransformation sowie mit weiteren daran anschliessenden Debatten ermöglichen soll. Damit nimmt das Buch eine ganz bestimmte Haltung ein. Im Grunde kann es als ein Plädoyer für den Einbezug religiöser Deutungen gelesen werden, weil diese als möglicher produktiver Beitrag zum Verständnis und zur Bewältigung von Konflikten verstanden werden (siehe Kapitel 1).

Ein zusätzlicher Aspekt ergibt sich aus dem Fokus des Buchs auf islambezogene Konflikte. Eine postsäkulare Perspektive kann als eine logische Konsequenz demokratischer Prinzipien in einer pluralen Gesellschaft, in der Gleichheit eine demokratische Norm darstellt, begriffen werden (siehe Kapitel 1.5 und 4.1). Daher besteht der Mindestanspruch, dass religiöse Akteurinnen und Akteure insbesondere dann, wenn sie von einem sozialen Konflikt betroffen sind, an den Debatten teilhaben können. Damit ist jedoch nicht gemeint, dass sie teilhaben *müssen*, sondern vielmehr, dass sie teilnehmen können, wenn sie das möchten, denn der Wunsch nach Rückzug oder Nicht-Teilnahme ist durchaus legitim. Eine gleichberechtigte Teilnahmemöglichkeit ist im Hinblick auf die Debatten zu «Islam» in der Schweiz gegenwärtig noch nicht der Fall, da in diesen überwiegend nicht-muslimische Akteurinnen und Akteure zu Wort kommen (Ettinger 2018) und sich damit hauptsächlich «von aussen» an den Gegenstand herangetragene und sich zum Teil mit anderen Themenbereichen überlagernde Interpretationen durchsetzen und Deutungsmacht erlangen (siehe Kapitel 3.2, 3.3 und 3.4).

An die dargelegte Haltung des Buchs schliessen nun unterschiedlichste Fragen an. Es stellt sich, wie obenstehend bereits angesprochen, die Frage nach Machtbeziehungen und damit einhergehend auch nach einer Machtkritik – und zwar sowohl innergemeinschaftlich als auch im Hinblick auf

den Zugang zu gesamtgesellschaftlichen Debatten (siehe auch Kapitel 2.2). Wer kann für wen sprechen und warum? Wer bleibt aus den Debatten ausgeschlossen und warum? Welche Ressourcen haben die entsprechenden Akteurinnen und Akteure? Verhindern fehlende Ressourcen möglicherweise den Zugang zu öffentlichen Debatten? In Kapitel 3.4 finden sich zwei unterschiedliche Beispiele in Bezug auf muslimische Gemeinschaften, welche die Notwendigkeit einer solchen kritischen Perspektive auf Machtbeziehungen aufzeigen. So verweist die Kritik eines Imams, dass Musliminnen und Muslime beim Besuch des vatikanischen Kardinalstaatssekretärs nicht eingeladen worden waren (Begovic 2021), auf Machtasymmetrien zwischen Landeskirchen und nicht öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften. Dass die Position als Präsident eines muslimischen Dachverbands die Möglichkeit eröffnen kann, in öffentlichen Debatten eine Sprechposition einnehmen zu können, zeigt wiederum, wie mangelnde Ressourcen den Zugang zu öffentlichen Debatten einschränken können. Gerade nicht öffentlich-rechtlich anerkannte religiöse Gemeinschaften in der Schweiz wie zum Beispiel muslimische Gemeinschaften erbringen noch stets viele Leistungen ehrenamtlich (Bundesrat 2021, 27, 38), so dass diese zeitnahen Reaktionen auf öffentliche Debatten aufgrund der eingeschränkten Ressourcen teilweise nicht möglich sind. Ein drittes Beispiel für die Notwendigkeit der Betrachtung von Machtbeziehungen stellt ein Artikel dar, der zeigt, dass sich viele Frauen aus muslimischen Gemeinschaften zurückziehen, weil sie in manchen muslimischen Vereinen bei wesentlichen Angelegenheiten nicht gleichermassen mitbestimmen oder die gleichen strategischen Positionen einnehmen können wie Männer (Dehbi 2023). Dies gilt nicht für alle Gemeinschaften, das Beispiel zeigt jedoch, dass auch eine innergemeinschaftliche Machtkritik nötig ist, um die dort vorhandenen Machtasymmetrien offenzulegen. Eine weitere mögliche Ebene der Machtkritik stellt die globale dar: Verschiedene Autorinnen und Autoren haben Konstruktionen des «Westens» und des «Orients» bzw. der übrigen Welt offengelegt und so auch auf die Ungleichheiten hingewiesen, die damit einhergehen (Asad 2003; Hall 2019; Said 1979). Im Anschluss an die kritischen Betrachtungen von Machtbeziehungen und -asymmetrien stellt sich weiter auch die Frage nach der Deutungsmacht: Wer bestimmt überhaupt, was ein Konflikt ist und warum? Im Fall von islambezogenen Konflikten zum Beispiel kann man sich fragen, ob muslimische Akteurinnen und Akteure die im Moment geltend gemachten Konflikte überhaupt in gleicher Weise feststellen würden und wenn ja, ob die Konfliktgegenstände dieselben wären.

Und schliesslich ergeben sich auch Fragen im Hinblick auf mögliche Bedingungen für den gesellschaftlichen Umgang mit stark divergierenden Deutungen in konflikthafter Aushandlungsprozessen, wie das zum Beispiel bei Wertekonflikten eine Rolle spielen kann (siehe Kapitel 2.3). Welche Bedingungen führen zu Ausschlüssen und welche zu Inklusionen? Gibt es Voraussetzungen, die dazu führen, dass ein guter Umgang mit sehr unterschiedlichen Deutungen ermöglicht wird? Während alle Fragen aus soziologischer Sicht empirisch und daher am einzelnen Fall zu beantworten sind, wird in der Folge ein Aspekt des letzten Punkts aufgegriffen. Die grösseren Rahmenbedingungen, unter welchen Konflikte positive Wirkungen hervorbringen können, wurden bereits in Kapitel 2.2 dargelegt, an dieser Stelle wird jedoch eine mögliche Voraussetzung angeführt, die den gesellschaftlichen Umgang mit stark divergierenden Deutungen erleichtert: Ambiguitätstoleranz.

Ambiguitätstoleranz als Voraussetzung für Aushandlungsprozesse in pluralen Gesellschaften

Der Begriff der Ambiguitätstoleranz stammt ursprünglich aus der Psychologie, wobei zunächst Ambiguitätsintoleranz als Persönlichkeitsmerkmal eingeführt wurde (Ziegler/Titt 2022, 15). Die Psychologin Else Frenkel-Brunswick konzeptualisierte Ambiguitätsintoleranz 1949 als Kontinuum. Dieses reicht von einer hohen Toleranz gegenüber Ambiguität, also der Fähigkeit Koexistenzen sowohl positiver als auch negativer Merkmale in einem Objekt erkennen zu können, hin zu einer hohen Intoleranz gegenüber Ambiguität (Ziegler/Titt 2022, 16–17). Ambiguitätsintoleranz zeichnet sich gemäss Frenkel-Brunswick durch eine Tendenz aus, «to resort to black-white solutions [...] and to seek for unqualified and unambiguous over-all acceptance and rejection of other people» (Frenkel-Brunswick 1949, 115 zit. nach Ziegler/Titt 2022, 17). An ihre Arbeiten schlossen viele weitere psychologische Studien an, wobei deren Fokus heute eher auf Ambiguitätstoleranz denn -intoleranz liegt (Ziegler/Titt 2022, 15).

In den Kultur- und Islamwissenschaften hat Thomas Bauer mit seinem Buch «Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams» (2011) den Begriff der Ambiguität bzw. Ambiguitätstoleranz grösseren Kreisen bekannt gemacht. Er nimmt dabei aber eine Bedeutungsverschiebung vor. So geht es bei ihm nicht mehr um ein Persönlichkeitsmerkmal, sondern um ein kulturelles Phänomen, das heisst, um die Akzeptanz von Ambiguität in kulturellen Sinnzuschreibungssystemen (Bauer 2011, 26–

28). Wissenssoziologisch-diskursanalytisch ausgedrückt liegt für Bauer ein Phänomen kultureller Ambiguität vor, wenn in gesellschaftlichen symbolischen Sinnsystemen gleichzeitig mehrere Deutungen eines Phänomens nebeneinander stehen und akzeptiert werden, das heisst, wenn nicht nur eine Deutung Geltung beansprucht. Bauer betrachtet unter diesem Blickwinkel Ausschnitte der Kulturgeschichte des Islams.

Ambiguitätstoleranz spielt gegenwärtig insofern eine wichtige Rolle, als dass Pluralität für demokratische Gesellschaften charakteristisch ist (Foroutan 2021, 216–218). Die Erfahrung von Pluralität ist in demokratischen Gesellschaften folglich unvermeidlich. Das Individuum wird mit anderen Vorstellungen und Lebensentwürfen konfrontiert und ist beständig dazu gezwungen, aufgrund einer Vielzahl an Möglichkeiten Entscheidungen zu treffen (Becker 2022, 217–218). In Kapitel 5.1, in welchem die Verschränkung der unterschiedlichen Perspektiven im Zentrum steht, legen wir dar, wie andere Disziplinen durch andere Denkstile, Erkenntnisinteressen und Paradigmen Selbstverständlichkeiten aufbrechen, aber auch einen Gegenentwurf darstellen können, der die Nicht-Notwendigkeit der eigenen Perspektive aufzeigen kann. Das gilt insbesondere auch für plurale Gesellschaften, in denen durch die Existenz von Pluralität einzelne Überzeugungen und Vorstellungen relativiert und damit die Eindeutigkeit einzelner Positionen infrage gestellt wird (Becker 2022, 217).

Wenn Menschen jedoch wenig Ambiguitätstoleranz mitbringen, so kann Vieldeutigkeit bei diesen Menschen Irritationen auslösen (Foroutan 2021, 128). Der Umgang mit Pluralität kann daher immer auf zweierlei Weise geschehen: Das Individuum kann einerseits «beim Abwägen, Reflektieren und Auswählen von Alternativen» (Becker 2022, 221) gestärkt werden, andererseits kann Komplexität reduziert werden, zum Beispiel indem «ein starkes Fundament mit klaren Regeln, scharfen Innen-Außen-Grenzen und im Extremfall auch mit expliziten Feindbildern» verbunden wird (Becker 2022, 221). Komplexität kann so zum Beispiel durch einen Rückgriff auf Stereotypen – im Sinne von vereinfachenden Beschreibungen von Personen oder Gruppen – reduziert werden, weil dadurch Eindeutigkeit hergestellt wird (Foroutan 2021, 128–130). Infolgedessen kann der Anspruch von Eindeutigkeit zu einem gesellschaftlichen Problem werden, weil er ein *Otherring* sowie auch unüberbrückbare Differenzen befördert (Becker 2022, 229). Daher gelangt Patrick Becker zum Schluss, dass sich moderne Gesellschaften und einzelne Individuen «von Eindeutigkeiten in der Weltdeutung verabschieden und eine Ambiguitätstoleranz ent-

wickeln» müssen, «aufgrund derer verschiedenartige Optionen als im Prinzip gleichermaßen wertvoll anerkannt werden können» (Becker 2022, 217). Damit wird eine Akzeptanz bleibender Differenz unterschiedlicher Deutungen in den Mittelpunkt gestellt, Ambiguitätstoleranz aber auch als normative Voraussetzung für eine produktive gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit in demokratischen Gesellschaften geltend gemacht.

Im Hinblick auf Konflikte bedeutet dies, dass ambiguitätsintolerante Positionen Konflikttransformationen erschweren können, weil sie Konfliktgegenstände vor allem aus einer reduzierten Perspektive betrachten – eben «black-white» (Frenkel-Brunswick 1949, 115 zit. nach Ziegler/Titt 2022, 17). Auch dass auf eine aus Pluralität resultierende Überforderung mit einer Komplexitätsreduktion reagiert wird, die auf Stereotypen zurückgreift und Eindeutigkeiten befördert, kann Konflikttransformationen beeinträchtigen. Ambiguitätsintoleranz kann entsprechend zu verhärteten Positionen und Polarisierungen führen (Trucco 2021) und Kompromisse erschweren. In umgekehrter Weise kann Ambiguitätstoleranz einen wichtigen Beitrag zur Konflikttransformation leisten, weil sie andere Überzeugungen anerkennt, Perspektivenwechsel ermöglicht und Kompromisse fördert (siehe auch Kapitel 2.6). Ambiguitätstoleranz muss dann aber gleichermassen für alle Positionen in den Debatten gefordert werden – sowohl für die säkularen als auch für die theologisch-sozialethischen bzw. religiösen. Sie kann gestärkt werden, zum Beispiel über Bildung, das heisst, indem gelehrt wird, mit Alternativen umgegangen und aus vielfältigen Optionen reflektiert ausgewählt werden kann (Becker 2022, 221). Aus diesen Schlussfolgerungen lässt sich zudem ableiten, dass Ambiguitätstoleranz auch für den Dreischritt Konfliktanalyse – Konfliktdeutung – Konflikttransformation (siehe Kapitel 6.1) von Bedeutung ist. Gerade die Fähigkeit, in der Konfliktanalyse und -deutung unterschiedliche Aspekte eines Konflikts als gleichwertig wahrzunehmen, erscheint wichtig, um an Konflikte ausgewogen heranzutreten. Das heisst, dass auch diejenigen, die eine Konfliktanalyse, -deutung und -transformation durchführen, selbst Ambiguitätstoleranz mitbringen müssen und eine Selbstreflexion der eigenen Wahrnehmung und Position zwingend nötig ist.

5.4 Fazit

Die verschiedenen Zugänge und Perspektiven des Buches wurden in diesem Kapitel ins Gespräch gebracht. Abschliessend können folgende Ergebnisse festgehalten werden:

1. Ausgangspunkt bilden Überlegungen zu den Grundlagen, die einem Dialog zwischen theologischer Sozialethik und Soziologie zugrunde gelegt werden. Ein Austausch zu einem gemeinsamen Reflexionsgegenstand, der zu einer wechselseitigen Ergänzung und dadurch auch zu Wissenszuwachs führt, erfordert erstens, dass beide Disziplinen gleichwertig nebeneinander stehen. Zweitens werden auch Offenheit für die «Andersheit» der anderen Perspektive und Kontextualität im Sinne eines kontextuellen Verständnisses im Hinblick auf die eigene Disziplin als Bedingungen genannt. Auf diese Weise können andere Disziplinen zu Lerngelegenheiten werden, um die eigene Perspektive zu erweitern und dadurch auf Neues zu stossen.
2. Bezüge der theologisch-sozialethischen Positionen auf die bereits sozialwissenschaftlich analysierten Konflikte zeigen ein Spektrum an Ressourcen und Deutungsmöglichkeiten auf, welche für die Deutung und Transformation von Konflikten fruchtbar gemacht werden können. Der Fokus auf Konflikte als Zeichen erfordert zunächst, bei den Konflikten stehenzubleiben und diese differenziert wahrzunehmen. So müssen die hintergründigen Themen und Fragestellungen von Konflikten ebenso wie die Privilegien und Machtasymmetrien erfasst und reflektiert werden, die in Konflikten deutlich werden. Durch Konflikte werden Interaktionen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen sowie normative Grundlagen des Zusammenlebens ersichtlich. Die beiden wichtigsten Impulse einer theologisch-sozialethischen Konflikttransformation sind dabei Befreiung und Versöhnung. Befreiung umfasst Machtkritik und damit die Hinterfragung und Veränderung von Machtverhältnissen. Versöhnung zielt auf Ausgleich und Annäherung und erfordert eine Anerkennung von Gegnerinnen und Gegnern im Konflikt. Ausserdem zeigt sich anhand islambezogener Konflikte auch, dass Konstellationen von Akteurinnen und Akteuren eine grosse Rolle spielen. Daraus ergibt sich die Frage nach Strukturen, um gesellschaftliche Transformationen anstossen zu können. Advokatorische oder vermittelnde Interventionen in sozialen Konflikten können dabei eine neue Dynamik ermöglichen, müssen aber mit einem hohen Mass an Selbstreflexivität ausgeübt werden.

3. Die soziologische Reflexion macht zunächst die Setzungen des Ansatzes des gesamten Buchs sichtbar: Es wird eine postsäkulare Perspektive vertreten, die darauf abzielt, dass religiöse Deutungen in einer säkularisierten Gesellschaft anschlussfähig gehalten werden, weil diese als möglicher produktiver Beitrag zum Verständnis und zur Bewältigung von Konflikten verstanden werden. Solche religiösen Wirklichkeitsdeutungen greifen aus wissenssoziologisch-diskursanalytischer Perspektive auf ganz bestimmte Wissensformationen zurück und ringen gemeinsam mit anderen Deutungen in konflikthaften Aushandlungsprozessen um Deutungsmacht. Weiter erhebt das Buch den Anspruch, dass religiöse Akteurinnen und Akteure explizit als Subjekte an öffentlichen Debatten teilnehmen können sollen. Das wiederum bedeutet aus wissenssoziologisch-diskursanalytischer Sicht, dass ihnen legitimes Sprechen offen stehen soll, womit auch eine Betrachtung von Machtasymmetrien einhergeht. Anschliessend an diese Betrachtungen wird eine mögliche Voraussetzung für den gesellschaftlichen Umgang mit stark divergierenden Deutungen in Aushandlungsprozessen dargelegt, nämlich Ambiguitätstoleranz. Diese bedingt einerseits eine Akzeptanz bleibender Differenz unterschiedlicher Deutungen. Andererseits stellt Ambiguitätstoleranz eine normative Voraussetzung für die produktive gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit in demokratischen Gesellschaften dar, die für alle Positionen in den Debatten gefordert werden muss, seien es säkulare oder theologisch-sozialethische bzw. religiöse Positionen.

6. Ergebnisse und Ausblick

Abschliessend geht es nun zunächst darum, Erkenntnisse aus den vorausgehenden Kapiteln zu synthetisieren. Damit kommt ein Weg an ein Ende, der zu Beginn des Buches systematisch strukturiert und eingeführt (siehe Kapitel 1.3) und in den verschiedenen Kapiteln schrittweise umgesetzt wurde. Die Erkenntnisse werden in der Form eines allgemeinen Modells gebündelt, welches sich auf unterschiedliche soziale Konflikte anwenden lässt (6.1). Danach folgen einige Perspektiven zum Umgang mit und zur Transformation von Konflikten (6.2).

6.1 Ein Modell zur Analyse und Transformation sozialer Konflikte

Wenn im Folgenden Erkenntnisse in der Form eines Modells präsentiert werden, so vereinfacht dieses eine sehr komplexe Wirklichkeit und fokussiert sich zugleich auf bestimmte Aspekte. Das Modell kann nicht alle Aspekte der Konfliktodynamik berücksichtigen, sondern trifft eine Auswahl: «A model is not a mirror image of reality but merely makes salient certain aspects of reality.» (Shoemaker/Tankard/Lasorsa 2004, 110) Es setzt die verschiedenen Erkenntnisse und methodischen Schritte aus den vorausgehenden Kapiteln in ein Gesamtkonzept zusammen. Dieses soll auch eine Vorhersage im Hinblick auf verschiedene Konflikte und Anwendungsfelder ermöglichen (Shoemaker u. a. 2004, 114). Dabei ist das Modell nicht für alle denkbaren Konflikte geeignet, sondern für Konflikte im Rahmen demokratischer Gesellschaften (siehe Kapitel 2.2). Einerseits lenkt dies Konflikte in bestimmte Bahnen; andererseits enthebt das aber nicht davon, auch kritisch auf die Rahmung selbst und ihre Grenzen zu blicken, um diese gegebenenfalls weiterzuentwickeln. Das Modell wurde anhand von islambezogenen Konflikten entworfen. Diese sind jedoch dadurch gekennzeichnet, dass sie als Projektionsflächen für verschiedene andere Konflikte dienen, die etwa Fragen der Zuwanderung, von Geschlechterverhältnissen oder des gesellschaftlichen Umgangs mit Religion betreffen. Somit sind islambezogene Konflikte auch ein Beispiel dafür, wie vielfältige Konfliktgegenstände miteinander vermischt und aufeinander bezogen werden können. Ausserdem übernehmen islambezogene Konflikte teilweise auch eine

Ventil- oder Sündenbockfunktion, die auf asymmetrischen Machtverhältnissen beruht.

Das anschliessend präsentierte Modell kombiniert und synthetisiert sozialwissenschaftliche mit sozialetischen Zugängen, die parteiisch und normativ sind (siehe dazu etwa Gutiérrez in Kapitel 4.5). Im postsäkularen Sinne werden dabei auch kulturelle und religiöse Ressourcen und Deutungen einbezogen, die zum einen für bestimmte gesellschaftliche Gruppen bedeutsam sind, zum anderen aber auch für die gesamte Gesellschaft relevant sein können.

Das Modell umfasst drei Schritte, es knüpft damit an das eingangs eingeführte Modell Welchs zur Sozialethik an (siehe Kapitel 1.4) und berücksichtigt Erkenntnisse der Konfliktsoziologie sowie weitere methodische Elemente aus der Sozialethik und der Konflikt- und Friedensforschung (etwa Abu-Nimer 2001a). Dabei spielt insbesondere der Dreischritt «sehen – urteilen – handeln» eine zentrale Rolle. Es handelt sich dabei um eine abduktive Methode, die an die Deutung von geschichtlichen Ereignissen als «Zeichen der Zeit» (siehe Kapitel 5.2) anknüpft und diese methodisch umsetzt (Schmid 2013, 304). Der Dreischritt zielt darauf, zunächst die Lebensrealität wahrzunehmen, sie im Hinblick auf soziale, politische, ökonomische und kulturelle Kontexte zu verstehen und zu beurteilen, Veränderungsbedarf zu benennen und Schritte hin zu einer idealen Zielperspektive zu konkretisieren (Holbein-Munske 2020, 540). Dabei steht die «Subjektwerdung» (Holbein-Munske 2020, 540) der betroffenen Akteurinnen und Akteure im Zentrum, welche selbst diese Reflexion durchführen. Werturteile und Überzeugungen werden dabei auf die jeweilige Situation hin bezogen und aktualisiert (Holbein-Munske 2020, 547). Ein selbstreflexiver Umgang mit Machtstrukturen sowie das Sichtbarmachen von sonst oft überhörten Stimmen sind ebenfalls Bestandteil dieser Methode (Holbein-Munske 2020, 550).

Das im Folgenden präsentierte Modell umfasst also drei Schritte, welche jeweils unterschiedliche Teilaspekte umfassen. Es erweist sich insofern als richtungsgeleitet, als dass die Schritte zwar getrennt voneinander zu betrachten sind, aber aufeinander aufbauen und Erkenntnisse des jeweils vorausgehenden Schritts weiterführen. Im Sinne fortbestehender Konflikte bildet jede Konflikttransformation wieder einen Ausgangspunkt für eine neue Analyse, so dass das Modell nicht zu einem endgültigen Abschluss kommt (siehe Abbildung 7).

Schritt 1: Konfliktanalyse

Es geht in diesem Schritt darum, den Konflikt möglichst gut in seiner Vielschichtigkeit zu verstehen. Dies bildet ein Gegengewicht zu einer einseitigen, monokausalen Zuschreibung von Ursachen und Deutungen des Konflikts. Die Perspektive derjenigen, die die Konfliktanalyse durchführen, prägt bereits die Wahrnehmung des Konflikts. Daher erweist es sich als unverzichtbar, sich der eigenen Vorverständnisse, Wertungen und Überzeugungen bewusst zu werden und darüber zu reflektieren, wie unterschiedliche Perspektiven den Konflikt jeweils in einem anderen Licht erscheinen lassen können. Der Schritt der Konfliktanalyse ist empirisch und erfordert die Berücksichtigung von Materialien und Dokumenten zum Konflikt (wie etwa Stellungnahmen oder Medienberichte) sowie der Selbstpositionierungen der involvierten Akteurinnen und Akteure. Folgende Fragen stehen im Vordergrund (siehe Kapitel 3.2 bis 3.4):

- Welche Akteurinnen und Akteure (A) sind beteiligt und wie interagieren diese?
- Worin bestehen die Gegenstände (G) des Konflikts?
- Welche Dimensionen (D) des Konflikts – etwa Ressourcen, Werte, Identitäten, machtpolitische und andere Interessen – lassen sich rekonstruieren?
- Welchen Verlauf (V) nimmt der Konflikt und welche Dynamiken der Eskalation oder der Deeskalation werden dabei sichtbar?
- In welchem Rahmen (R) spielt sich der Konflikt ab und wie wirkt sich dieser Rahmen auf die Entwicklung und die Begrenzung des Konflikts aus?

Dabei erweist es sich als wichtig, unterschiedliche Mechanismen zu berücksichtigen, die sich in Konfliktodynamiken zeigen können. Dazu gehören auch Solidarisierungen, Dynamiken innerhalb von Konfliktparteien sowie das Phänomen, dass Konflikte als Projektionsfläche für weitere Konfliktgegenstände fungieren können.

Schritt 2: Konfliktdeutung

Hier geht es darum, zu urteilen und problematische sowie Potenziale in sich tragende Aspekte des Konflikts zu identifizieren – die also einerseits das Risiko einer unkontrollierten und risikoreichen Eskalation mit hohen Kollateralschäden, andererseits aber auch Anknüpfungspunkte für eine Konflikttransformation in sich bergen. Insofern nimmt dieser Schritt eine

Scharnierfunktion zwischen der Konfliktanalyse und der Konflikttransformation ein. Wie die Konfliktanalyse erfolgt auch die Konfliktdeutung aus einer bestimmten Perspektive, so dass darüber zu reflektieren ist, wie sich eigene ethische Überzeugungen und Wertmassstäbe zu denjenigen anderer Akteurinnen und Akteure verhalten und wie der Konflikt angesichts einer solchen Perspektivenvielfalt zu deuten ist. Folgende Fragen stehen bei diesem Schritt im Vordergrund (siehe Kapitel 4.4, 4.5 und 5.2):

- Welche Bewertungen und Prinzipien bringen die am Konflikt Beteiligten ein und wie lässt sich daran anknüpfen? (A)
- Wie ist der Konflikt aus Gerechtigkeitsperspektive zu beurteilen? (G)
- Wie sind die verschiedenen Dimensionen zu gewichten und welche Funktion kommt ihnen für verschiedene Akteurinnen und Akteure zu? (D)
- Welche Konfliktodynamiken sind als konstruktiv, welche als destruktiv zu bewerten? (V)
- Welche dringlichen Fragen, Ambivalenzen und Praxisimpulse lassen sich dem Konflikt entnehmen? (R)

Dadurch ergibt sich eine Gewichtung und Priorisierung, welche sich wiederum auf den nächsten Schritt auswirkt.

Schritt 3: Konflikttransformation

Hier geht es darum, Impulse aufzugreifen, wie der Konflikt das Verhältnis zwischen den Konfliktparteien transformiert. Sodann stellt sich die Aufgabe, Vorschläge zu entwickeln, wie der Konflikt konstruktiv gelenkt werden kann. Dieser Schritt knüpft eng an die beiden vorausgehenden Schritte und die durch diese aufgezeigte Konfliktodynamik an. Die breite und differenzierte Konfliktdeutung ermöglicht einen Ansatz der Transformation, der sich nicht auf die direkten Interaktionen zwischen den Konfliktparteien beschränkt, sondern auch Rahmenbedingungen des Konflikts berücksichtigt. Wie auch bei den vorausgehenden Schritten erweist sich die Selbstreflexion über eigene Positionierungen und deren Auswirkungen auf die Konflikttransformation als zentral. Folgende Fragen stehen bei dieser im Vordergrund (siehe Kapitel 4.4, 4.5, 4.6 und 5.2):

- Wie können sich die Interaktionen zwischen den Konfliktbeteiligten ändern und deren Beziehungen weiterentwickeln? Welche gemeinsamen Grundlagen und Handlungsperspektiven lassen sich aufzeigen? (A)
- Wie lassen sich die verschiedenen Konfliktgegenstände differenzieren und neu einschätzen? (G)

- Wie können die Ausgangsbedingungen für den Konflikt transformiert werden? Wie kann die Anerkennung von Pluralität und Differenz gestärkt werden? (D)
- Welche Gegendiskurse und alternativen Deutungen sind möglich und woran können diese anknüpfen? Welche weiteren Akteurinnen und Akteure können einbezogen werden und in welcher Rolle? (V)
- Wie kann der Konfliktrahmen umgestaltet und weiterentwickelt werden? (R)

Schliesslich ist hervorzuheben, dass Transformation nicht im Sinne von Lösung oder Beendigung des Konflikts verstanden werden soll, sondern auch zum Erhalt von dessen Dynamik und Impulsgeberfunktion beiträgt.

Es handelt sich zunächst um ein theoretisches Modell, das selbst noch keine Anwendung ist, sondern in unterschiedlichen Kontexten und im Hinblick auf verschiedene Konflikte weiter adaptiert werden muss. Das Modell bietet also Deutungsmöglichkeiten und Handlungsorientierung und gibt Impulse für eine Umsetzung. In der Anwendung erweist es sich als unverzichtbar, dass die beteiligten Akteurinnen und Akteure die Hauptrolle in der Konflikttransformation übernehmen und verschiedene Schritte gegebenenfalls gemeinsam mit Aussenstehenden erarbeiten. Wenn hierbei Forschende beteiligt sind, ist es zwingend erforderlich, dass sie die Konfliktparteien aus der Nähe kennen und nach Möglichkeit partizipativ mit diesen arbeiten. Dabei werden normative Deutungen in Handlungsmöglichkeiten umgesetzt. Insbesondere in Schritt 3 werden unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten vorgeschlagen, die dann gemeinsam mit den Akteurinnen und Akteuren priorisiert werden müssen.

	Konfliktanalyse	Konfliktdeutung	Konflikttransformation
A	Akteurinnen/Akteure? Interaktionen?	Bewertungen der Akteurinnen/Akteure? Anknüpfungsmöglichkeiten?	Weiterentwicklung von Beziehungen/Interaktionen? Gemeinsame Handlungs- perspektiven?
G	Konfliktgegenstände?	Beurteilung aus Gerechtigkeitsperspektive?	Differenzierung und Neu- einschätzung von Konflikt- gegenständen?
D	Dimensionen des Konflikts (z.B. Ressourcen, Werte, Identitäten)?	Gewichtung der Dimensionen? Funktion?	Transformation von Ausgangsbedingungen? Stärkung der Anerkennung von Pluralität und Differenz?
V	Konfliktverlauf? Eskalation oder Deeskalation?	Konstruktive oder destruktive Konfliktdynamiken?	Gegendiskurse, alternative Deutungen und Ein- bezug weiterer Akteurinnen/ Akteure?
R	Rahmen und seine Auswirkun- gen auf eine Begrenzung des Konflikts?	Dringliche Fragen, Ambi- valenzen und Praxisimpulse aus dem Konflikt?	Umgestaltung und Weiterentwicklung des Konfliktrahmens?
Kontextualisierung: eigene Vorverständnisse, Wertungen, Überzeugungen reflektieren, Verhältnis und Bezüge zu denjenigen der anderen / Sichtbarmachung marginalisierter Stimmen / Perspektivenvielfalt / Partizipation			

Abbildung 7: Modell zur Analyse und Transformation sozialer Konflikte

6.2 Zusammenfassende Perspektiven für den Umgang mit sozialen Konflikten

Anknüpfend an das Modell sowie die vorausgehenden Kapitel dieses Buches sollen nun noch einige Perspektiven für den Umgang mit sozialen Konflikten festgehalten werden, die auch in praktischen Handlungsfeldern zur Geltung kommen können:

- *Funktion und Potenziale von Konflikten:* Es erweist sich als wichtig, Konflikte als gesellschaftliche Realität anzunehmen und ihre Potenziale anzuerkennen. Die positive Funktion sozialer Konflikte besteht darin, zum Zusammenhalt der Gesellschaft und zur Weiterentwicklung von Normen und gesellschaftlichen Grundlagen beizutragen. Dabei können auch Dissens und kontroverse Konfliktaustragungen etwas Verbindendes zwischen den Konfliktparteien herstellen. Konflikten kann die Funktion zukommen, strittige Fragen, Ängste und Befürchtungen

zur Sprache zu bringen und damit auch sichtbar und diskutierbar zu machen.

- *Komplexität von Konflikten und Notwendigkeit einer differenzierten Analyse:* Anhand von islambezogenen Konflikten wurde die Komplexität sozialer Konflikte deutlich, die häufig eine Fülle von Dimensionen mit einer Tendenz zur Ausweitung umfassen. Dadurch werden Konflikte diffus und kaum verhandelbar. Daher ist es unerlässlich, Konflikte genau zu analysieren, zwischen verschiedenen Dimensionen zu unterscheiden und zu priorisieren sowie auch Kritik an unberechtigten Zuschreibungen zu üben. Eine gelingende Konfliktaustragung erfordert es, zu differenzieren und kontextualisieren, statt zu essentialisieren. Am Beispiel Islam wird auch deutlich, wie Konfliktgegenstände als unwandelbar und monolithisch konstruiert werden, wobei oft zu kurz kommt, wie vielschichtig diese Phänomene sind. Während soziale Konflikte zur Polarisierung neigen in der Logik von «entweder ... oder», besteht eine Transformationsmöglichkeit darin, dem eine differenzierende Logik von «sowohl ... als auch» entgegen zu setzen.
- *Herausforderungen von Konflikten und Konfliktkultur:* Der Fokus auf soziale Konflikte und ihre Potenziale erfordert die Bereitschaft auf Seiten aller Akteurinnen und Akteure, sich auf verschiedenen Ebenen den Herausforderungen von Konflikten zu stellen. Dies umfasst die Bereitschaft, sich mit den in Konflikten zum Ausdruck kommenden Fragen auseinanderzusetzen und zu einer gelingenden Konfliktaustragung beizutragen. Eine wichtige Rolle spielt dabei die von verschiedenen Gruppen, darunter auch religiöse Gemeinschaften, wie auch in der Gesellschaft insgesamt praktizierte interne Konfliktkultur, die mit zum Umgang mit Konflikten befähigt. Dabei ist zu überlegen, wo Konfliktscheue und Einheitsideale dies bremsen oder verhindern, da Konflikt nach aussen und innerer Konflikt oft miteinander verwoben sind.
- *Rolle von Akteurinnen und Akteuren in Konflikten:* Es ist unerlässlich, dass betroffene Subjekte in Konflikten selbst zu Wort kommen und die Konflikte nicht über sie hinweg ausgetragen werden. Dabei sind auch die unterschiedlichen Einschätzungen im Hinblick auf einen bestimmten Konflikt je nach Perspektive zu berücksichtigen. Indem Subjekte sichtbar werden, gewinnen sie auch einen neuen Platz als Akteurinnen und Akteure in der Gesellschaft. Sie erweisen sich als wichtige Protagonistinnen und Protagonisten für Gegendiskurse und Umdeutungen sowie das Durchbrechen von Klischees. Sie werden Teil des Agenda-

Settings, wenn es ihnen gelingt, eigene Themen einzubringen. Entgegen einer Tendenz zur Verallgemeinerung und Pauschalisierung in Konflikten tragen Einzelstimmen zu einer differenzierteren Sicht und zur Verschiebung der Definitionshoheit bei.

- *Orte und Möglichkeiten der Konfliktaustragung:* Foren und Orte der fairen Konfliktaustragung, teils unter Einbeziehung von vermittelnden Personen und Organisationen, spielen eine entscheidende Rolle. Auch Grundfragen des Selbstverständnisses der Gesellschaft müssen ihren Ort finden, da diese in (islambezogenen) Konflikten häufig mitverhandelt werden. Es besteht Bedarf, über Themen wie Säkularität, Gender, kulturelle Vielfalt und andere kontroverse Fragen eine Auseinandersetzung zu führen. Dabei erweisen sich geschützte Räume (*safe spaces*) als wichtig, in denen in einem weniger kontroversen Modus über bestimmte Themen diskutiert werden kann. Diese können im Sinne von *brave spaces* zu Räumen weiterentwickelt werden, in denen sich Kontroversen in geeigneter Form austragen lassen.
- *Vielfalt der Konfliktverläufe und -dynamiken:* Auch wenn sich Konfliktverläufe manchmal ähneln, gibt es hierfür kein vorgegebenes Muster. Die Vielfalt von Konfliktverläufen eröffnet auch die Möglichkeit, Konflikte zu gestalten und zu lenken. Gleichzeitig werden aber auch Grenzen etwa des Einwirkens lokaler Akteurinnen und Akteure auf übergreifende Konfliktstrukturen deutlich. Daher müssen übergreifende Strukturen und Rahmenbedingungen auf gesamtgesellschaftlicher Ebene mit in den Blick genommen werden. Konflikte erweisen sich oftmals als langwierige Prozesse mit Rückschlägen für verschiedene Beteiligte. So kommt es manchmal auch zu Verhärtungen und Blockaden. Veränderungen und Verschiebungen lassen sich manchmal erst längerfristig wahrnehmen, wenn sich etwa beobachten lässt, dass zunächst nur von Minderheiten vertretene Anliegen allmählich mehrheitsfähig werden.
- *Rolle von Religion und religiösen Ressourcen in Konflikten:* Religiöse und kulturelle Ressourcen spielen eine wichtige Rolle in sozialen Konflikten. Sie dienen Akteurinnen und Akteuren als Handlungsmotivation und Sinnhorizont, können aber auch auf einer breiteren gesellschaftlichen Ebene rezipiert werden. Sie können zur Verstärkung von Konflikten beitragen, haben aber auch Potenziale für Ausgleich und Transformationen. Diesen Ressourcen können sowohl kritisch-begrenzend als auch inspirierend wirken. So kann etwa Versöhnung den Fokus auf

den Beziehungsaspekt von Konfliktparteien verstärken und einen blinden Aktionismus im Konflikt verhindern.

- *Konflikttransformation durch Befreiung und Interventionen:* Konflikte bewirken Transformationen, indem sie sich auf unterschiedliche Bereiche der Gesellschaft auswirken. Sie erfordern aber auch Transformation im Sinne gezielt angestrebter Massnahmen und Veränderungsprozesse. Je nach Eskalationsstufe des Konfliktes können unterschiedliche Aktionen oder Interventionen gefragt sein. Für die Konflikttransformation spielt Befreiung eine zentrale Rolle, die darauf abzielt, asymmetrische Ausgangsbedingungen für den Konflikt zu hinterfragen und eine gerechte Verteilung zu stärken. Konflikttransformation erweist sich dabei als eine umfassende Aufgabe, welche alle Akteurinnen und Akteure betrifft. Dazu gehört auch die Möglichkeit, sich als dritte Kraft in einem Konflikt einzubringen und auf diese Weise zu Ausgleich und Verständigung beizutragen.
- *Kreuzung sozialer Kreise als Konflikttransformation:* Simmels Individualisierungsthese der Kreuzung sozialer Kreise kann als stabilisierender Faktor für soziale Konflikte verstanden werden. Konfliktlinien sind nicht per se desintegrativ, sondern nur dann, wenn sie parallel verlaufen, einzelne Identitäten stark betonen und Kontakte zu anderen Kreisen verhindern. Menschen lassen sich nicht auf ein Identitätsmerkmal wie Nationalität oder Religionszugehörigkeit reduzieren, weshalb hier einseitige Zuschreibungen aufzubrechen sind. Kreuzungsprozesse fördern aber nur dann den gesellschaftlichen Zusammenhalt, wenn sie auch über ökonomische Lagen hinweg stattfinden. Umgekehrt fördert soziale Ungleichheit Konflikte, so dass bei der Konflikttransformation auch materielle Dimensionen berücksichtigt werden müssen.
- *Fortbestehende Anstössigkeit von Konflikten und Möglichkeit von Kompromissen:* Transformation bedeutet aber nicht Beendigung des Konflikts, sondern sie verweist wieder auf den Konflikt, seine fortbestehende Anstössigkeit sowie seine noch uneingelösten Potenziale zurück. Insofern bleibt die Auseinandersetzung mit sozialen Konflikten eine kontinuierliche Aufgabe und die verschiedenen Schritte ihrer Analyse, Deutung und Transformation müssen im zirkulären Sinne stets von Neuem durchlaufen werden. Kompromisse erweisen sich als eine Möglichkeit der Konflikttransformation, da sie trotz fortbestehender Differenzen eine Einigung zwischen unterschiedlichen Akteurinnen und Akteuren

ermöglichen. Dabei ist jedoch kritisch zu unterscheiden, wo Kompromisse Gemeinsamkeiten herstellen oder umgekehrt Hierarchien verfestigen und damit wichtige Dimensionen von Konflikten ausblenden.

Diese Aspekte stehen stellvertretend für viele weitere, die sich den theoretischen und empirischen Erkundungen in diesem Buch entnehmen lassen. Geht man davon aus, dass Konflikte ein notwendiger Bestandteil des menschlichen Zusammenlebens sind, erweisen sich die Überlegungen zu bestimmten Kontexten, religiösen Deutungen und islambezogenen Konflikten als Platzhalter für zahlreiche andere Themen, Formen und Orte der Auseinandersetzung. Eine Anwendung darauf kann hier nicht mehr geleistet werden.

Insgesamt dienen die verschiedenen Überlegungen und Impulse dazu, einen konstruktiven Umgang mit Konflikten zu ermöglichen. Auf diese Weise kann wiederum der für die Konfliktaustragung so wichtige Rahmen gestärkt werden. Indem Dissens und gegensätzliche Stimmen ihren Platz bekommen, Asymmetrien berücksichtigt werden und Minderheiten Gehör finden, können sich die Potenziale sozialer Konflikte entfalten und kann sich die Gesellschaft selbst konfliktfähiger erweisen.

Literaturverzeichnis

- Aarøe, Lene / Brænder, Morten. / Loftis, Matthew W. 2022: Politicians' communication and audience engagement on Facebook: Is engagement with political content in politicians' Facebook posts contingent on negative sentiment? Paper presented at APSA conference 2022.
- Abu-Nimer, Mohammed 1999: *Dialogue, Conflict Resolution, and Change. Arab-Jewish Encounters in Israel*, Albany.
- Abu-Nimer, Mohammed 2001a: Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding, *Journal of Peace Research* 38, 685–704.
- Abu-Nimer, Mohammed 2001b: Education for Coexistence in Israel. Potential and Challenges, in: ders. (Hg.): *Reconciliation, Justice and Coexistence. Theory and Practice*, Lanham, 235–254.
- Abu-Nimer, Mohammed 2003: *Nonviolence and Peace Building in Islam. Theory and Practice*, Gainesville.
- Abu-Nimer, Mohammed 2023: Interreligious Peacebuilding: An Emerging Pathway for Sustainable Peace, in: Senehi, Jessica / Scott, Imani Michelle / Byrne, Sean / Matyók, Thomas G. (Hg.): *Routledge Handbook of Peacebuilding and Ethnic Conflict*, New York, 151–163.
- Abu-Nimer, Mohammed / Nasser, Ilham 2013: Forgiveness in the Arab and Islamic Contexts. Between Theology and Practice, *Journal of Religious Ethics* 41(3), 474–494.
- Abu-Nimer, Mohammed / Nasser, Ilham 2019: Reconciliation and forgiveness: Theoretical and research-based interactions, in: Butcher, Charity / Carter Hallward, Maia (Hg.): *Understanding International Conflict Management*, New York, 112–125.
- Abu-Nimer, Mohammed / Nasser, Ilham 2023: Considerations in education for forgiveness and reconciliation: lessons from Arab and Muslim majority contexts, *Journal for Peace Education* 20(1), 30–52.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. 2004: *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London.
- Abu Zaid, Nasr Hamid 2008: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, ausgewählt und übersetzt und mit einer Einleitung von Thomas Hildebrandt*, Freiburg i. Br.
- Abu Zaid, Nasr Hamid / Sezgin, Hilal 2008: *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*, Freiburg i. Br.
- Achermann, Alfredo 2016: Zulassungssystem für religiöse Betreuungspersonen. Pfarrerinnen, Priester, Imame und Rabbiner, *terra cognita* 28, 100–103.
- Adelt, Svenja 2014: *Kopftuch und Karriere. Kleidungspraktiken muslimischer Frauen in Deutschland*, Frankfurt a. M.

- Adomeit, Hannes / Krause, Joachim 2022: Der neue (Kalte?) Krieg. Das russische Ultimatum vom Dezember 2021 und die Folgen für die westliche Allianz, *Sirius* 6(2), 129–149.
- Ahmed, Leila 1992: *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven.
- Ahmed, Leila 2011: *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*, New Haven.
- Ahmed, Saifuddin / Matthes, Jörg 2017: Media representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A meta-analysis, *International Communication Gazette* 79(3), 219–244.
- Ahmed, Shahab 2015: *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton.
- Akhtar, Shabbir 2011: *Islam as a Political Religion. The Future of an Imperial Faith*, Abingdon.
- Al Ghouz, Abdelkader 2015: Vernunft und Kanon in der zeitgenössischen arabisch-islamischen Philosophie. Zu Muḥammad 'Ābed al-Ġābirīs (1936–2010) rationalistischer Lesart des Kulturerbes in seinem Werk «Kritik der arabischen Vernunft», Würzburg.
- al-Hassan Diaw, Moussa 2021: Das muslimische Kopftuch, nur ein Stück Stoff? Sozialpolitische muslimische Akteure und der Staat – ein Vergleich, in: Ulvi Karagedik / Ebrahim, Ranja (Hg.): *Kopftuch(verbot): Rechtliche, theologische, politische und pädagogische Perspektiven*, Wiesbaden, 315–337.
- al-Jabri, Muhammad Abid 2009a: *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, London.
- al-Jabri, Muhammad Abid 2009b [1986]: *Naqd al-‘aql al-‘arabī II [Kritik der arabischen Vernunft II]. Bunya al-‘aql al-‘arabī [Struktur der arabischen Vernunft]*, Beirut.
- Ali, Ausaf 1995: An Essay on Public Theology, *Islamic Studies* 34(1), 67–89.
- Allenbach, Brigit 2016: Do Muslim Girls Really Need Saving? Boundary-Making and Gender in Swiss Schools, in: Hunner-Kreisel, Christine / Bohne, Sabine (Hg.): *Childhood, Youth and Migration. Connecting Global and Local Perspectives*, Cham, 31–47.
- Allenbach, Brigit / Müller, Monika 2017: Doing gender in religiösen Organisationen von Zugewanderten in der Schweiz: Inkorporation und vielfältige Zugehörigkeit, in: Sammet, Kornelia / Benthaus-Apel, Friederike / Gärtner, Christel (Hg.): *Religion und Geschlechterordnungen*, Wiesbaden, 273–292.
- Allievi, Stefano 2010: Mosques in Europe: real problems and false solutions, in: ders. (Hg.): *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London, 13–51.
- Amir-Moazami, Shirin 2007: *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld.

- Amir-Moazami, Schirin 2018: Epistemologien der «muslimischen Frage» in Europa, in: dies. (Hg.): *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, Bielefeld, 91–123.
- Ammann, Max / Pahud de Mortanges, René 2019: *Religion in der politischen Arena. Eine Auswertung parlamentarischer Vorstösse auf kantonaler Ebene*, Fribourg.
- Angehrn, Emil 1994: Die Angst vor dem Fremden. Zur Dialektik von Selbstsein und Andersheit, in: Rauchfleisch, Udo (Hg.): *Fremd im Paradies. Migration und Rassismus*, Basel, 27–60.
- Appiah, Kwame Anthony 2019: *Identitäten. Die Fiktionen der Zugehörigkeit*, München.
- Appleby, R. Scott 2000: *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham.
- Appleby, R. Scott 2002: Religion as an Agent of Conflict Transformation and Peacebuilding, in: Crocker, Chester A. / Hampson, Fen Osler / Aall, Pamela (Hg.): *Turbulent Peace. The Challenges of Managing International Conflict*, Washington, 821–840.
- Aquino, María Pilar 1993: *Our Cry for Life. Feminist Theology from Latin America*, Maryknoll.
- Arao, Brian / Clemens, Kristi 2013: From safe spaces to brave spaces, in: Landreman, Lisa (Hg.): *The Art of Effective Facilitation. Reflections from Social Justice Educators*, Sterling, 135–150.
- Arens, Edmund 2014: Amerikas bester Theologe? Ein Portrait des Ethikers Stanley Hauerwas, *Herder-Korrespondenz* 68(5), 255–259.
- Asad, Talal 2003: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford.
- Asad, Talal 2009: The Idea of an Anthropology of Islam, *Qui parle* 17(2), 1–30.
- Attia, Iman 2018: Diskursive Interventionen in westliche Kopftuchmonologe, in: Ceylan, Rauf / Uslucan, Haci-Halil (Hg.): *Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora. Sozialpsychologische und religionssoziologische Annäherungen an das Diskursfeld Islam in Deutschland*, Wiesbaden, 141–155.
- Aubert, Vilhelm 1972: Interessenkonflikt und Wertkonflikt. Zwei Typen des Konflikts und der Konfliktlösung, in: Bühl, Walter L. (Hg.): *Konflikt und Konfliktstrategie. Ansätze zu einer soziologischen Konflikttheorie*, München, 178–205.
- Austin, Beatrix / Gießmann, Hans J. 2019: Frieden und Konflikttransformation, in: Gießmann, Hans J. / Rinke, Bernhard (Hg.): *Handbuch Frieden*, 2. Auflage, Wiesbaden, 449–460.
- Badawia, Tarek 2017: Religiosität im Sinne sozialer Gerechtigkeit: sozialetische Grundzüge einer muslimischen Wohlfahrt, in: Ceylan, Rauf / Kiefer, Michael

- (Hg.): Ökonomisierung und Säkularisierung. Neue Herausforderungen der konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland, Wiesbaden, 347–365.
- Barras, Amélie 2021: Formalizing Secularism as a Regime of Restrictions and Protections: The Case of Quebec (Canada) and Geneva (Switzerland), *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne Droit Et Société* 36(2), 283–302.
- Bassiouni, Mahmoud 2014: Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität, Frankfurt a. M.
- Bauer, Thomas 2011: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin.
- Baumann, Martin 1999: Religion und umstrittener öffentlicher Raum. Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, 187–204.
- Baumann, Martin 2012: Umstrittene Sichtbarkeit: Immigranten, religiöse Bauten und lokale Anerkennung, in: Strausberg, Michael (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin, 365–377.
- Baumann, Martin / Tunger-Zanetti, Andreas 2011: Wenn Religionen Häuser bauen. Sakralbauten, Kontroversen und öffentlicher Raum in der Schweizer Demokratie, in: Baumann, Martin / Neubert, Frank (Hg.): *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*, Zürich, 151–188.
- Baumgart-Ochse, Claudia 2017: Religion und internationale Politik, in: Sauer, Frank / Masala, Carlo (Hg.): *Handbuch Internationale Beziehungen*, Wiesbaden, 1149–1172.
- Baumgartner, Alois 1979: Max Scheler und der deutsche Sozialkatholizismus (1916–1921), *JCSW* 20, 39–57.
- Beck, Christian 2003: Anwaltschaft. Begriff und ethischer Auftrag am Beispiel der Caritas-Schuldnerberatung, Freiburg i. Br.
- Becka, Michelle 2020: Welcher (V)Erkenntnisgewinn? Postkolonialismus und Christliche Sozialethik, *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61, 137–160.
- Becka, Michelle / Emunds, Bernhard / Eurich, Johannes / Kubon-Gilke, Gisela / Meireis, Torsten / Möhring-Hesse, Matthias (Hg.) 2020: *Sozialethik als Kritik*, Baden-Baden.
- Becker, Patrick 2022: Abnehmende Ambiguitätstoleranz in der Religion? Zur Politisierung von Überzeugungen in der Moderne, in: Deibl, Marianne / Mairinger, Katharina (Hg.): *Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion*, Wien, 215–232.
- Bedford-Strohm, Heinrich 2008: Poverty and Public Theology: Advocacy of the Church in Pluralistic Society, *International Journal of Public Theology* 2, 144–162.
- Bedford-Strohm, Heinrich 2012: Öffentliche Theologie als Theologie der Hoffnung, *International Journal of Orthodox Theology* 3(1), 38–50.

- Bedford-Strohm, Heinrich 2014: Existenz in der Perspektive kommunikativer Freiheit. Schlaglichter zum wissenschaftlichen Werk Wolfgang Hubers und seiner öffentlichen Bedeutung, in: Bedford-Strohm, Heinrich / Nolte, Paul / Sachau, Rüdiger (Hg.): Kommunikative Freiheit. Interdisziplinäre Diskurse mit Wolfgang Huber, Leipzig, 11–16.
- Behloul, Samuel 2009: Islam-Diskurs nach 9/11. Die Mutter aller Diskurse? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis, in: Müller, Wolfgang (Hg.): Christentum und Islam. Pladoyer für den Dialog, Zürich, 229–268.
- Bell, Daniel 1980: *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960–1980*, Cambridge.
- Belt, David 2009: Islamism in popular Western discourse, *Policy Perspectives* 6(2), 1–20.
- Benzine, Rachid 2012: *Islam und Moderne. Die neuen Denker*, Berlin.
- Berger, Peter L. 2015: *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003 [1966]: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, 19. Auflage, Frankfurt a. M.
- Berghahn, Sabine 2008: Regelungsregime zum islamischen Kopftuch in Europa: Standard und Abweichung, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 37(4), 435–450.
- Bergier, Jean-François 1992: *Europe et les Suisses. Impertinences d'un historien*, Genf.
- Bernhardt, Reinhold 2005: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich.
- Betz, Hans-Georg / Meret, Susi 2009: Revisiting Lepanto: The Political Mobilization against Islam in Contemporary Western Europe, *Patterns of Prejudice* 43(3–4), 313–334.
- Bevans, Stephen Bennett 2019: Robert J. Schreiter: Doing Theology in «Second Modernity», *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 3(1–2), 10–29.
- BFS 2018: *Gemeinden und Kantone mit Stimm- und Wahlrecht für Ausländer*. www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/migration-integration/integrationindikatoren/indikatoren/gemeinde-kantone-recht.html
- BFS 2023a: *Religion 2021. Bild gi-d-01.08.02-2023a*. www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen.assetdetail.23925665.html
- BFS 2023b: *Religionszugehörigkeit nach Nationalität, 2017–2021 kumuliert. Ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren. Tabelle su-d-01.08.02.03*. www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.assetdetail.24311604.html
- BFS 2023c: *Religionszugehörigkeit nach verschiedenen soziodemografischen Merkmalen in der Schweiz. Ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren. Tabelle*

- su-d-40.02.01.08.26-2021. www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/tabellen.assetdetail.23985055.html
- Bielefeldt, Heiner 2007: Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld.
- Biermann, André 2014: Das diskursive Verschwinden der Religionsfreiheit. Der Moscheebau zu Köln-Ehrenfeld im Spiegel der politischen Kultur, Wiesbaden.
- Bingemer, Maria Clara 2016: Latin American Theology. Roots and Branches, Maryknoll.
- Birt, Jonathan 2006: Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11, *The Muslim World* 96, 687–705.
- Bitter, Jean-Nicolas / Mason, Simon J. A. / Schaeublin, Emanuel / Ullmann, Angela 2022: Mediation Space. Addressing Obstacles Stemming from World-view Differences to Regain Negotiation Flexibility, Zürich.
- Bleyer, Bernhard 2009: Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie, Regensburg.
- Blumer, Herbert 1954: What is Wrong with Social Theory? *American Sociological Review* 19(1), 3–10.
- Bonacker, Thorsten 2007: Postnationale Konflikte und der Wandel des Politischen. Ein Beitrag zur Soziologie der Internationalen Beziehungen, *CSS Working Papers* 4, 1–18.
- Bonacker, Thorsten 2013: Konflikttheorien, in: Kneer, Georg / Schroer, Markus (Hg.): *Handbuch Soziologische Theorien*, Wiesbaden, 179–197.
- Bonacker, Thorsten / Imbusch, Peter 2010: Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung, in: Imbusch, Peter / Zoll, Ralph (Hg.): *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, 5. Auflage, Wiesbaden, 67–142.
- Bosančić, Saša 2018: Self-positioning of semi-skilled workers. Analysing subjectification processes with SKAD, in: Keller, Reiner / Hornidge, Anna-Katharine / Schünemann, Wolf J. (Hg.): *The Sociology of Knowledge Approach to Discourse. Investigating the Politics of Knowledge and Meaning-making*, London / New York, 186–201.
- Bosančić, Saša 2022: Von «starken» und «schwachen» Subjekten. Subjektivierungsforschung zwischen interpretativen und differenztheoretischen Perspektiven, in: ders. / Brodersen, Folke / Pfahl, Lisa / Schürmann, Lena / Spies, Tina / Traue Boris (Hg.): *Following the Subject. Grundlagen und Zugänge empirischer Subjektivierungsforschung – Foundations and Approaches of Empirical Subjectivation Research*, Wiesbaden, 45–72.
- Bosančić, Saša / Brodersen, Folke / Pfahl, Lisa / Schürmann, Lena / Spies, Tina / Traue, Boris 2022: Subjektivierungsforschung als Gesellschaftsanalyse. Eine Einführung, in: dies. (Hg.): *Following the Subject. Grundlagen und Zugänge empirischer Subjektivierungsforschung – Foundations and Approaches of Empirical Subjectivation Research*, Wiesbaden, 1–21.

- Bosco, Robert M. 2014: Securing the sacred. Religion, national security, and the Western state, Ann Arbor.
- Botes, Johannes 2003: Conflict Transformation. A Debate over Semantics or a Crucial Shift in the Theory and Practice in the Peace and Conflict Studies, *International Journal of Peace Studies* 8(2), 1–27.
- Boulding, Kenneth E. 1962: Conflict and Defense. A General Theory, Lanham.
- Boulding, Kenneth E. 1977: Twelve Friendly Quarrels with Galtung, *Journal of Peace Research* 14, 75–86.
- Boydston, Amber E. 2013: Making the News. Politics, the Media, and Agenda Setting, Chicago.
- Braun, Andreas 2021: Strukturelle Gewalt – ein analytisch überschätzter Begriff, *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 10, 5–35.
- Breuer, Franz 2003: Subjekthaftigkeit der sozial-/wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit und ihre Reflexion: Epistemologische Fenster, methodische Umsetzungen, *Forum Qualitative Sozialforschung* 4(2), Art. 25, 44 Absätze.
- Breuer, Franz / Roth, Wolff-Michael 2003: Subjectivity and Reflexivity in the Social Sciences: Epistemic Windows and Methodical Consequences, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 4(2), Art. 25, 30 Absätze.
- Brewer, Marilynn B. / Pierce, Kathleen. P. 2005: Social identity, complexity and out-group tolerance, *Personality and Social Psychology Bulletin* 31, 428–437.
- Brocic, Milos / Silver, Daniel 2021: Simmel's American Legacy Revisited, in: Fitzi, Gregor (Hg.): *The Routledge International Handbook of Simmel Studies*, Abingdon, 353–371.
- Brown, Wendy 2008: Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire, Princeton.
- Brubaker, Rogers 2017: Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective, *Ethnic and Racial Studies* 40(8), 1191–1226.
- Bühl, Walter L. 1972: Einleitung: Entwicklungslinien der Konfliktsoziologie, in: ders. (Hg.): *Konflikt und Konfliktstrategie. Ansätze zu einer soziologischen Konflikttheorie*, München, 9–64.
- Bundesgesetz über die Ausländerinnen und Ausländer und über die Integration (AIG) 2005: SR 142.20. www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2007/758/de
- Bundesrat 2021: Professionalisierungsanreize für religiöse Betreuungspersonen. Bericht des Bundesrates in Erfüllung des Postulates 16.3314 Ingold vom 27. April 2016, Bern.
- Burchardt, Marian 2023: Religion in einer entzauberten Welt. *Ein säkulares Zeitalter* von Charles Taylor, in: Farzin, Sina / Laux, Henning (Hg.): *Soziologische Gegenwartsdiagnosen* 3, Wiesbaden, 95–107.
- Burkhardt, Steffen 2015: Medienskandale. Zur moralischen Sprengkraft öffentlicher Diskurse, 2., überarbeitete und ergänzte Auflage, Köln.

- Butler, Judith 2020: *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*, Berlin.
- Cadorete, Curt 1988: *From the Heart of the People. The Theology of Gustavo Gutiérrez*, Oak Park.
- Cady, Linell E. 2014: Public Theology and the Postsecular Turn, *International Journal of Public Theology* 8, 292–312.
- Calderini, Simonetta 2021: *Women als Imams. Classical Islamic Sources and Modern Debates on Leading Prayer*, London.
- Casanova, José 1994: *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Cavanaugh, William T. 2009: *The myth of religious violence. Secular ideology and the roots of modern conflict*, New York.
- Cesari, Jocelyne 2012: Securitization of Islam in Europe, *Die Welt des Islams* 52, 430–449.
- Ceylan, Rauf 2021: *Imame in Deutschland, aktualisierte und erweiterte Neuauflage*, Freiburg i. Br.
- Chaiken, Shelly / Trope, Yaacov 1999: *Dual-Process Theories in Social Psychology*, New York.
- Collins, Randall 2010: *Konflikttheorie. Ausgewählte Schriften*, Wiesbaden.
- Collins, Randall 2022: *Explosive Conflict. Time-dynamics of Violence*, Abingdon.
- Coser, Lewis A. 1972 [1956]: *The Functions of Social Conflict*, Glencoe.
- Coser, Lewis A. 2009: *Theorie sozialer Konflikte*, Wiesbaden.
- Dabashi, Hamid 2008: *Islamic Liberation Theology. Resisting the Empire*, Abingdon.
- Dahinden, Urs / Koch, Carmen / Wyss, Vinzenz / Keel, Guido 2011: Representation of Islam and Christianity in the Swiss Media, *Journal of Empirical Theology* 24, 197–208.
- Dahrendorf, Ralf 1957: *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart.
- Dahrendorf, Ralf 1972: *Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft*, München / Zürich.
- Dahrendorf, Ralf 1974: *Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie*, München / Zürich.
- Dahrendorf, Ralf 1994: *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik und Freiheit*, München.
- Dallmann, Hans-Ulrich 2002: *Das Recht, verschieden zu sein. Eine sozioethische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration*, Gütersloh.
- Day, Katie / Kim, Sebastian 2017: Introduction, in: Kim, Sebastian / Day, Katie (Hg.): *A Companion to Public Theology*, Leiden, 1–21.
- Dehbi, Asmaa 2023: Unmosqued – Warum sich muslimische Frauen aus Moscheen zurückziehen, *FAMA* 39(3), 10–12.

- Demichelis, Marco 2014: Islamic Liberation Theology. An Inter-Religious Reflection between Gustavo Gutierrez, Farid Esack and Ḥamid Dabāṣī, *Oriente Moderno* 94, 125–147.
- Deutsch, Morton 2011: Constructive Conflict Management for the World Today, *International Journal of Conflict Management* 5, 111–129.
- Dorrien, Gary 2009: Social Ethics in the Making. Interpreting an American Tradition, Malden.
- Dörre, Klaus / Rosa, Hartmut / Becker, Karina / Bose, Sophie / Seyd, Benjamin (Hg.) 2019: Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie, Wiesbaden.
- Døving, Cora Alexa 2014: Position and Self Understanding of Sunni Muslim Imams in Norway, *Journal of Muslims in Europe* 3, 209–233.
- Drews, Axel / Gerhard, Ute / Link, Jürgen 1985: Moderne Kollektivsymbolik – Eine diskurstheoretisch orientierte Einführung mit Auswahlbibliografie, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 1. Sonderheft Forschungsreferate, 256–375.
- Dubiel, Helmut 1995: Gehegte Konflikte, *Merkur* 49, 1096–1106.
- Dubiel, Helmut 1997: Unversöhnlichkeit und Demokratie, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Was hält die Gesellschaft zusammen?, Frankfurt a. M., 425–444.
- Dubiel, Helmut 1999: Integration durch Konflikt?, in: Friedrichs, Jürgen / Jagodzinski, Wolfgang (Hg.): Soziale Integration, Opladen, 132–143.
- Dunne, Katie 2022: Public theology in the Catholic tradition, in: Hübenthal, Christoph / Alpers, Christiane (Hg.): T&T Clark handbook of public theology, Edinburgh, 147–162.
- Durkheim, Emile 1960 [1893]: The Division of Labor in Society, Glencoe.
- Düwell, Marcus 2006: Kompromiss, in: ders. / Hübenthal, Christoph / Werner, Micha H. (Hg.): Handbuch Ethik, 2. aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart, 415–420.
- Düzgün, Şaban Ali 2017: Kimliksiz Hakikatler [Wahrheiten ohne Identität], 2. Auflage, Ankara.
- Düzgün, Şaban Ali 2018a: Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar [Religion und religiöse Menschen in der zeitgenössischen Welt], 3. Auflage, Ankara.
- Düzgün, Şaban Ali 2018b: Sosyal Teoloji. İnsanın Yeryüzü Serüveni [Soziale Theologie. Das Abenteuer des Menschen auf der Erde], 2. Auflage, Ankara.
- Düzgün, Şaban Ali 2019: Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan [Der Mensch am Fusse eines steilen Abhangs], 4. Auflage, Ankara.
- Düzgün, Şaban Ali 2021: Tanrı'nın Gözbebeği İnsan [Der Mensch – Augapfel Gottes], Ankara.
- Eagly, Alice H. / Chaiken, Shelly 1993: The Psychology of Attitudes, Fort Worth.
- El-Mafaalani, Aladin 2018: Das Integrationsparadox. Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt, Köln.
- Elias, Norbert 1969 [1939]: Über den Prozess der Zivilisation, Frankfurt a. M.

- Elibol, Zeynep 2009: Politisierter Stoff. Perspektiven zwischen Selbstbestimmung und Fremdzuschreibung, in: Sauer, Birgit / Strasser, Sabine (Hg.): Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus, Wien, 172–186.
- Ellethy, Yaser 2015: Islam, Context, Pluralism and Democracy. Classical and Modern Interpretations, Abingdon.
- Engelhardt, Jan Felix 2017: Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin, Wiesbaden.
- Engl, Lorenz 2018: Die staatliche Finanzierung von Religionsgemeinschaften, *sui-generis*, 272–284.
- Engineer, Ashgar Ali 1990: Islam and Liberation Theology. Essays on Liberative Elements in Islam, New Delhi.
- Entman, Robert M. 2003: Cascading Activation: Contesting the White House's Frame After 9/11, *Political Communication* 20, 415–432.
- Esack, Farid 1997: Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression, 2. Auflage, Oxford.
- Esack, Farid 2002a: An Islamic View of Conflict and Reconciliation in the South African Situation, in: Gort, Jerald / Vroom, Hendrik (Hg.): Religion, Conflict and Reconciliation, Amsterdam, 290–297.
- Esack, Farid 2002b: On Being a Muslim. Finding a religious path in the world today, Oxford.
- Esack, Farid 2003: In Search of Progressive Islam Beyond 9/11, in: Safi, Omid (Hg.): Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism, Oxford, 78–97.
- Esack, Farid 2006: The Contemporary Democracy and the Human Rights Project for Muslim Societies. Challenges for the Progressive Muslim Intellectual, in: Said, Abdul Aziz / Abu-Nimer, Mohammed / Sharify-Funk, Meena (Hg.): Contemporary Islam. Dynamic not Static, Abingdon, 117–128.
- Esack, Farid 2012: Unterwegs zu einer islamischen Befreiungstheologie, in: von Stosch, Klaus / Tatari, Muna (Hg.): Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, Paderborn, 17–42.
- Eser Davolio, Miryam / Adili, Kushtrim / Rether, Ayesha / Brüesch, Nina 2021: Die Rolle muslimischer Betreuungspersonen und islamischer Gemeinschaften bei der Prävention islamistischer Radikalisierung unter besonderer Berücksichtigung der Aus- und Weiterbildung von Imamen in der Schweiz. Studie im Auftrag des Bundesamts für Justiz und des Staatssekretariats für Migration, Zürich.
- Ess, Josef van 2012: Dschihad gestern und heute, Berlin.
- Ettinger, Patrik 2018: Qualität der Berichterstattung über Muslime in der Schweiz, Bern.
- Ettinger, Patrik / Imhof, Kurt 2011: Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz. Schlussbericht NFP 58, Zürich.

- Eyadat, Zayed / Corrao, Francesca M. / Hashas, Mohammed 2018: Islam, State, and Modernity. Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World, New York.
- Fawzi, Nayla 2020: Die Bedeutung der Medien im Policy-Prozess, in: Borucki, Isabelle / Kleinen-von KönigsLöw, Katharina / Marschall, Stefan / Zerback, Thomas (Hg.): Handbuch Politische Kommunikation, Wiesbaden, 237–250.
- Faziou, Nabil 2016: Gerechtigkeit im islamischen politischen Denken. Eine aktuelle Auseinandersetzung, in: Dhoub, Sarhan (Hg.): Gerechtigkeit in transkultureller Perspektive, Weilerswist, 103–135.
- Fehmel, Thilo 2014a: Konflikte erster und zweiter Ordnung in Europa, *Leviathan* 42(1), 115–136.
- Fehmel, Thilo 2014b: Konflikttheorie und Gesellschaftsbildung. Europäische Integration durch soziale Konflikte, Leipzig.
- Fenner, Dagmar 2008: Ethik, Tübingen.
- Fergusson, David 1998: Community, Liberalism and Christian Ethics, New York.
- Fischer, Johannes / Gruden, Stefan / Imhof, Esther / Strub, Jean-Daniel 2008: Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, 2. Auflage, Stuttgart.
- Fleck, Christian 2013: Lewis A. Coser – A Stranger within More Than One Gate, *Czech Sociological Review* 49(6), 951–968.
- Flick, Uwe 2012: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, 5. Auflage, Reinbek bei Hamburg.
- Foroutan, Naika 2021: Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie, 2., unveränderte Auflage, Bielefeld.
- Forst, Rainer 2003: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M.
- Fox, Jonathan 2018: An Introduction to Religion and Politics. Theory and Practice, Abingdon.
- Fox, Jonathan / Akbaba, Yasemin 2015: Securitization of Islam and religious discrimination: Religious minorities in Western democracies, 1990–2008, *Comparative European Politics* 13(2), 175–197.
- Francis, Diana 2010: From Pacification to Peacebuilding. A Call to Global Transformation, London.
- Fraser, Nancy 2003: Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung, in: dies. / Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt a. M., 13–128.
- Frazer, Owen / Friedli, Richard 2015: Approaching Religion in Conflict Transformation: Concepts, Cases and Practical Implications, Center for Security Studies (CSS), Zürich.

- Frégosi, Franck 2004: L'imam, le conférencier et le juriconsulte: Retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France, *Archives de sciences sociales des religions* 49(125), 131–146.
- Frenkel-Brunswick, Elke 1949: Intolerance of ambiguity as an emotional perceptual personality variable, *Journal of personality* 18(1), 108–143.
- Frölund Thomsen, Jens Peter 2012: How does intergroup contact generate ethnic tolerance? The contact hypothesis in a Scandinavian context, *Scandinavian Political Studies* 35, 159–178.
- Fülling, Hanna 2019: Religionspolitik vor den Herausforderungen der Pluralisierung, Berlin.
- Fürlinger, Ernst 2013: Moscheebaukonflikte in Österreich. Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter, Göttingen.
- Gabriel, Karl 2015: Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach?, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M., 211–236.
- Gadamer, Hans-Georg 1990: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
- Galtung, Johan 1969: Violence, Peace, and Peace Research, *Journal of Peace Research* 6(3), 167–191.
- Galtung, Johan 1990: Cultural Violence, *Journal of Peace Research* 27, 291–305.
- Galtung, Johan 1995: Conflict Resolution as Conflict Transformation: The First Law of Thermodynamics Revisited, in: Rupesinghe, Kumar (Hg.): *Conflict Transformation*, New York, 51–64.
- Galtung, Johan 1996: Conflict Transformations, in: ders.: *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*, London, 89–102.
- Galtung, Johan 2007a: Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Münster.
- Galtung, Johan 2007b: Introduction: peace by peaceful conflict transformation – the TRANSCEND approach, in: Webel, Charles / Galtung, Johann (Hg.): *Handbook of Peace and Conflict Studies*, London, 14–32.
- Galtung, Johan / Ruge, Mari Holmboe 1965: The Structure of Foreign News. The Presentation of the Congo, Cuba and Cyprus Crises in Four Norwegian Newspapers, *Journal of Peace Research* 2(1), 64–91.
- Gamson, William A. 1992: *Talking Politics*, Cambridge.
- García-Perdomo, Víctor / Salaverría, Ramón / Brown, Danielle K. / Harlow, Summer 2018: To share or not to share. The influence of news values and topics on popular social media content in the United States, Brazil, and Argentina, *Journalism Studies* 19(8), 1180–1201.
- Geden, Oliver 2007: *Rechtspopulismus: Funktionslogiken – Gelegenheitsstrukturen – Gegenstrategien*, Berlin.

- Geiß, Stefan / Weber, Mathias / Quiring, Oliver 2017: Frame Competition After Key Events: A Longitudinal Study of Media Framing of Economic Policy After the Lehman Brothers Bankruptcy 2008–2009, *International Journal of Public Opinion Research* 29(3), 471–496.
- Geitzhaus, Philipp / Lis, Julia 2017: Ambivalente Subjekte – Befreiungstheologie und Nachfolgepraxis im Neoliberalismus, in: Gmainer-Pranzl, Franz / Lassak, Sandra / Weiler, Birgit (Hg.): *Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse*, Innsbruck / Wien, 155–174.
- Gessler, Philipp 2012: Wolfgang Huber. Ein Leben für Protestantismus und Politik, Freiburg i. Br.
- Ghaly, Mohammed 2017: The Journal of Islamic Ethics. A Pressing Demand and a Promising Field, *Journal of Islamic Ethics* 1, 1–5.
- Gharaibeh, Mohammad 2014: Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten, in: Schmid, Hansjörg / Dziri, Amir / Gharaibeh, Mohammad / Middelbeck-Varwick, Anja (Hg.): *Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam*, Regensburg, 60–77.
- Giegel, Hans-Joachim 1998: Gesellschaftstheorie und Konfliktsoziologie, in: ders. (Hg.): *Konflikt in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M., 9–28.
- Giesen, Bernhard 1993: Die Konflikttheorie, in: Endurweit, Günter (Hg.): *Moderne Theorien der Soziologie. Strukturell-funktionale Theorie, Konflikttheorie, Verhaltenstheorie*, Stuttgart, 87–134.
- Giesen, Bernhard 1999: Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2, Frankfurt a. M.
- Gill, Robin 1990: Sociologists and Theologians: A Comparison, *Sociological Focus* 23(3), 167–175.
- Gillin, Joel 2023: A postsecular agonism? Religion and metaphysics in Chantal Mouffe, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 77(1), 4–21.
- Glasl, Friedrich 2013: *Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater*, 11. Auflage, Bern.
- Gmainer-Pranzl, Franz / Lassak, Sandra / Weiler, Birgit (Hg.) 2017: *Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse*, Innsbruck.
- Göle, Nilüfer 2015: *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris.
- González-Montes, Adolfo 1984: Die Armen als heilsgeschichtliches Subjekt, in: Klinger, Elmar / Zerfuß, Rolf (Hg.): *Die Basisgemeinden. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*, Würzburg, 83–97.
- Gonzalez, Philippe 2015: Quand la droite nationaliste montre les minarets: la médiatisation ambiguë d'une initiative populaire en Suisse, *Canadian Journal of Communication* 40, 67–85.
- Goppel, Anna / Mieth, Corinna / Neuhäuser, Christian (Hg.) 2016: *Handbuch Gerechtigkeit*, Stuttgart.

- Greinacher, Norbert 1985: Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation, Zürich / Einsiedeln / Köln.
- Gruber, Judith 2018: Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: Nehring, Andreas / Wiesgickl, Simon (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart, 23–37.
- Gurminder, Bhambra K. 2007: Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination, Basingstoke.
- Gustafson, James M. 2013: The Sectarian Temptation. Reflections on Theology, the Church and the University, CTSA Proceedings 40, 83–94.
- Gutiérrez, Gustavo 1973: Theologie der Befreiung, München / Mainz.
- Gutiérrez, Gustavo 1984: Die historische Macht der Armen, München / Mainz.
- Gutiérrez, Gustavo 1988: Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob, München / Mainz.
- Gutiérrez, Gustavo 1990a [1986]: La verdad los hará libres. Confrontaciones, 3. überarbeitete Auflage, Lima.
- Gutiérrez, Gustavo 1990b: The Truth Shall Make You Free. Confrontations, New York.
- Gutiérrez, Gustavo 1992: Theologie der Befreiung, 10. Auflage, München / Mainz.
- Gutiérrez, Gustavo 2009: Nachfolge Jesu und Option für die Armen, in: Delgado, Mariano (Hg.): Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, Fribourg, 27–42.
- Habermas, Jürgen 2001: Glaube und Wissen. Dankesrede, in: Börsenverein des deutschen Buchhandels (Hg.): Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001: Jürgen Habermas, 9–15.
- Habermas, Jürgen 2009: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen 2010: Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft. J. Habermas interviewt von E. Mendieta, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58(1), 3–16.
- Hadj-Abdou, Leila 2012: Geschlechtergleichheit oder Recht auf kulturelle Differenz? Die Politisierung der Frage von Geschlechtergleichheit, eine Herausforderung für egalitäres Denken, in: Hausbacher, Eva / Klaus, Elisabeth / Poole, Ralph / Brandl, Ulrike / Schmutzhart, Ingrid (Hg.): Migration und Geschlechterverhältnisse, Wiesbaden, 41–61.
- Hadj-Abdou, Leila / Woodhead, Linda 2012: Muslim Women's Participation in the Veil Controversy. Austria and the UK Compared, in: Rosenberger, Sieglinde / Sauer, Birgit (Hg.): Politics, Religion and Gender. Framing and Regulating the Veil, London, 186–204.
- Hadj-Abdou, Leila / Gresch, Nora / Rosenberger, Sieglinde / Sauer Birgit 2012: Hijabophobia Revisited: Kopftuchdebatten und -politiken in Europa. Ein

- Überblick über das Forschungsprojekt VEIL, in: Hausbacher, Eva / Klaus, Elisabeth / Poole, Ralph / Brandl, Ulrike / Schmutzhart, Ingrid (Hg.): *Migration und Geschlechterverhältnisse*, Wiesbaden, 198–212.
- Hafez, Kai 2002: *Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung*, Bd. 2: *Das Nahost- und Islambild in der deutschen überregionalen Presse*, Baden-Baden.
- Haker, Hille 2019: *Homeland Theology? Decolonizing Christianity and the Task of Public Theology*, in: Baldwin, Jennifer (Hg.): *Taking it to the Streets. Public Theologies of Activism and Resistance*, Lanham, 163–178.
- Hall, Stuart 2019 [1992]: *The West and the Rest: Discourse and Power*, in: Morley, David (Hg.): *Stuart Hall. Essential Essays*, Bd. 2. *Identity and Diaspora*, Durham / London, 141–184.
- Hanafi, Hasan 2002: *Alternative Conceptions of Civil Society. A Reflective Islamic Approach*, in: Hashmi, Sohail (Hg.): *Political Ethics. Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Princeton / Oxford, 56–75.
- Hänggli, Regula 2020: *The Origin of Dialogue in the News Media*, London.
- Hänggli, Regula / Beck, Daniel 2023: *A comparative analysis of reporting on Islam between 2018–2020: Characteristics of institutionally and event-driven debates*, Fribourg: Universität Freiburg, Departement für Kommunikationswissenschaft und Medienforschung (noch unveröffentlicht).
- Hänggli, Regula / Trucco, Noemi 2022: *Bad guy or good guy? The framing of an imam*, *Studies in Communication Sciences* 22(3), 437–456.
- Hänggli, Regula / van der Wurff, Richard 2019: *Quality of public debates*, in: Bernhard, Laurent / Fossati, Falvia / Hänggli, Regula / Kriesi, Hanspeter (Hg.): *Debating Unemployment Policy. Political Communication and the Labour Market in Western Europe*, Cambridge, 257–286.
- Harris, Christopher 2004: *Displacements and Reinstatements: the relations between sociology and theology considered in their changing intellectual context*, in: Martin, David / Mills, John Orme / Pickering, William Stuart Frederick (Hg.): *Sociology and Theology. Alliance and Conflict*, Leiden / Boston, 23–46.
- Hasenclever, Andreas 2013: *Krieg auf Erden und Frieden vom Himmel: Überlegungen zur Instrumentalisierungsprophylaxe für Religionen*, in: Mokrosch, Reinhold / Held, Thomas / Czada, Roland (Hg.): *Religionen und Weltfrieden. Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften*, Stuttgart, 218–230.
- Hasenclever, Andreas 2018: *Taking Religion Back Out. On the Secular Dynamics of Armed Conflicts and the Potential of Religious Peace-Making*, in: Joas, Hans (Hg.): *David Martin and the Sociology of Religion*, New York, 123–146.
- Hasenclever, Andreas / De Juan, Alexander 2008: *Kriegstreiber und Friedensengel – Die ambivalente Rolle von Religionen in politischen Konflikten*, in: Dingel, Irene / Tietz, Christiane (Hg.): *Das Friedenspotential von Religionen*, Göttingen, 101–118.

- Hasenclever Andreas / Rittberger, Volker 2000: Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict, *Millennium: Journal of International Studies* 29(3), 641–674.
- Hashas, Mohammed / de Ruiter, Jan Jaap / Vinding, Niels Valdemar (Hg.) 2018: *Imams in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, Amsterdam.
- Hashas, Mohammed / de Ruiter, Jan Jaap / Vinding, Niels Valdemar / Hajji, Khalid 2018: *Imams in Western Europe. Developments, transformations, and institutional challenges*, in: Hashas, Mohammed / de Ruiter, Jan Jaap / Vinding, Niels Valdemar (Hg.): *Imams in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, Amsterdam, 19–37.
- Hauerwas, Stanley 1980: The Church in a Divided World. The Interpretative Power of the Christian Story, *The Journal of Religious Ethics* 8(1), 55–82.
- Hauerwas, Stanley 1985a: Pacifism: Some Philosophical Considerations, *Faith and Philosophy* 2(2), 99–104.
- Hauerwas, Stanley 1985b: Peacemaking, *The Furrow* 36(10), 605–612.
- Hauerwas, Stanley 1995: Preaching as though we had Enemies, *First Things* 58(5), 45–49.
- Hauerwas, Stanley 2000: Why Time Cannot and Should Not Heal the Wounds of History But Time Has Been and Can Be Redeemed, *Scottish Journal of Theology* 53(1), 33–49.
- Hauerwas, Stanley 2013: Which Church? What Unity? Or, an Attempt to Say what I may think about the Future of Christian Unity, *Pro Ecclesia* 22(3), 263–280.
- Heimbach-Steins, Marianne 2002: Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik – Eine programmatische Skizze, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 43, 46–64.
- Heimbach-Steins, Marianne 2011: *Christliche Sozialethik für die Welt von heute, Kirche und Gesellschaft* 380.
- Heimbach-Steins, Marianne / Becka, Michelle / Frühbauer, Johannes J. / Kruip, Gerhard (Hg.) 2022: *Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch*, Regensburg.
- Heiss, Raffael / Schmuck, Desiree / Matthes, Jörg 2019: What drives interaction in political actors' Facebook posts? Profile and content predictors of user engagement and political actors' reactions, *Information, Communication & Society* 22(10), 1497–1513.
- Herbert, David E. J. 2006: Islam and Reconciliation. A Hermeneutical and Sociological Approach, in: Tombs, David / Liechty, Joseph (Hg.): *Explorations in Reconciliation. New Directions in Theology*, New York, 34–56.
- Hernández Aguilar, Luis Manuel 2017: Suffering Rights and Incorporation. The German Islam Conference and the integration of Muslims as a discursive means of their racialization, *European Societies* 19(5), 623–644.

- Hernández Pico, Juan 1996: Revolution, Gewalt und Frieden, in: Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 2, Luzern, 1245–1267.
- Heyden, Katharina / Mona, Martino 2021: Coping with Religious Conflicts – Introducing a New Concept in Conflict Research, *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 5, 371–390.
- Hildebrand, Marius 2017: Rechtspopulismus und Hegemonie. Der Aufstieg der SVP und die diskursive Transformation der politischen Schweiz, Bielefeld.
- Hilpert, Konrad 1991: Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf.
- Hintersteiner, Norbert / Pranger, Jan Hendrik 2019: Honouring Robert J. Schreiter's Contributions to Intercultural Theology, *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 3(1–2), 1–9.
- Hirschman, Albert 1994: Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft?, *Leviathan* 22(2), 293–304.
- Hobbes, Thomas 2008 [1651]: *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [*Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*], Oldenburg.
- Hodge, David R. 2005: Social Work and the House of Islam: Orienting Practitioners to the Beliefs and Values of Muslims in the United States, *Social Work* 50(2), 162–173.
- Hofheinz, Marco 2014: «Er ist unser Friede». Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder, Paderborn.
- Hoff, Gregor Maria 2021: Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie, Bd. 2/1: Der theologische Raum der Gründe, Ostfildern.
- Hohage, Christoph 2013: Moschee-Konflikte. Wie überzeugungsbasierte Koalitionen lokale Integrationspolitik bestimmen, Wiesbaden.
- Höhn, Hans-Joachim 2006: S[ozio]logie] u[nd] Theologie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, durchgesehene Ausgabe der 3. Auflage 1993–2001, 801.
- Höhn, Hans-Joachim 2007: *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn.
- Höhn, Hans-Joachim 2013: Soziologie in der Theologie – oder: Der Blick von außen auf den Blick von außen, in: Kreutzer, Ansgar / Gruber, Franz (Hg.): *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg / Basel / Wien, 56–72.
- Höhn, Hans-Joachim 2014: Postsäkulare Gesellschaft?, in: Schmidt, Thomas M. / Pitschmann, Annette (Hg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, 151–163.
- Höhne, Florian 2015: *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundlagen*, Leipzig.
- Holbein-Munske, Christof 2020: Kritisch-emanzipatorische religiöse Bildung in der Christlichen Arbeiterjugend: Reflexionen am Beispiel der Methode «Sehen, Urteilen, Handeln», in: Gärtner, Claudia / Herbst, Jan-Hendrik

- (Hg.): Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und Politischer Bildung, Wiesbaden, 537–556.
- Honneth, Axel 2003a [1992]: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M.
- Honneth, Axel 2003b: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Fraser, Nancy / Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt a. M., 129–224.
- Huber, Wolfgang 1971: Theologische Probleme der Friedensforschung, Evangelische Theologie 31, 559–575.
- Huber, Wolfgang 1980a: Konflikt, in: Schober, Theodor / Honecker, Martin / Dahlhaus, Horst (Hg.): Evangelisches Soziallexikon, 7., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart, 743–745.
- Huber, Wolfgang 1980b: Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden. Vier Kapitel ökumenische Theologie, München.
- Huber, Wolfgang 1982: Feindschaft und Feindesliebe. Notizen zum Problem des »Feindes« in der Theologie, Zeitschrift für evangelische Ethik 26(2), 128–158.
- Huber, Wolfgang 1987a: Protestantismus und Protest. Zum Verhältnis von Ethik und Politik, Hamburg.
- Huber, Wolfgang 1987b: Versöhnung beginnt, wo Verdrängung endet. Über den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden, Neue Stimme 7, 7–12.
- Huber, Wolfgang 1990a: Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung, München.
- Huber, Wolfgang 1990b: Konflikt und Versöhnung, in: Assmann, Jan / Harth, Dietrich (Hg.): Kultur und Konflikt, Frankfurt a. M., 49–71.
- Huber, Wolfgang 1991 [1973]: Kirche und Öffentlichkeit, 2. Auflage, München.
- Huber, Wolfgang 1993a: Toward an Ethics of Responsibility, The Journal of Religion 73(4), 573–591.
- Huber, Wolfgang 1993b: Vorwort, in: Birch, Bruce C. / Rasmussen, Larry L. (Hg.): Bibel und Ethik im christlichen Leben, Gütersloh, 9–12.
- Huber, Wolfgang 1999: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, 2. Auflage, Gütersloh.
- Huber, Wolfgang 2002: Religionen: Friedensstifter oder Brandstifter, in: Nagel, Eckhard / Von Vietinghoff, Eckhart (Hg.): Sind wir zum Frieden fähig?, Hannover, 65–78.
- Huber, Wolfgang 2006: Gerechtigkeit und Recht. Grundlagen christlicher Rechtsethik, 3., überarbeitete Auflage, Gütersloh.
- Huber, Wolfgang 2011: Ethik im Pluralismus. Festvortrag zu Ehren von Trutz Rendtorff an seinem 80. Geburtstag, Zeitschrift für Evangelische Ethik 55(3), 168–178.
- Huber, Wolfgang / Reuter, Hans-Richard 1990: Friedensethik, Stuttgart.
- Hübenthal, Christoph / Alpers, Christine 2022: Introduction, in: dies. (Hg.): T&T Clark handbook of public theology, Edinburgh, 1–10.

- Hübsch, Khola Maryam 2014: Unter dem Schleier die Freiheit. Was der Islam zu einem wirklich emanzipierten Frauenbild beitragen kann, Ostfildern.
- Huda, Qamar-ul (Hg.) 2010: Crescent and Dove. Peace and Conflict Resolution in Islam, Washington.
- Hünemann, Peter 2006: Die Zeichen der Zeit – wesentliche Elemente einer geschichtlichen Theologie im Dritten Jahrtausend, in: ders. (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br., 584–593.
- Huntington, Samuel P. 1993: The Clash of Civilizations, *Foreign Affairs* 72, 22–49.
- Huntington, Samuel P. 1996: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York.
- Hüttermann, Jörg 2006: Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole, Weinheim.
- Hüttermann, Jörg 2018: Figurationsprozesse der Einwanderungsgesellschaft. Zum Wandel der Beziehungen zwischen Alteingesessenen und Migranten in deutschen Städten, Bielefeld.
- Ibrahim, Azhar 2014: The need for discoursing social theology in Muslim Southeast Asia, *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 4(1), 1–23.
- Imbusch, Peter 2010: Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien – Ein Überblick, in: ders. / Zoll, Ralph (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung, 5. Auflage, Wiesbaden, 143–178.
- Jäger, Margarete / Jäger, Siegfried 2007: Deutungskämpfe. Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse, Wiesbaden.
- Joas, Hans 1999: Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M.
- Joas, Hans 2000: Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Weilerswist.
- Joas, Hans 2012: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, 3. Auflage, Frankfurt a. M.
- Joas, Hans / Knöbl, Wolfgang 2004: Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Frankfurt a. M.
- Johansen, Birgitte / Spielhaus, Riem 2012: Counting Deviance: Revisiting a Decade's Production of Surveys among Muslims in Western Europe, *Journal of Muslims in Europe* 1, 81–112.
- Joosub, Noorjehan / Ebrahim, Sumayya 2020: Decolonizing the hijab: An interpretive exploration by two Muslim psychotherapists, *Feminism & Psychology*, 1–18.
- Jouanneau, Solenne 2013: Les Imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle, Marseille.
- Jouanneau, Solenne 2018: The reinvented role of imams in French society, in: Hashas, Mohammed / de Ruiter, Jan Jaap / Vinding, Niels Valdemar (Hg.): Imams in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges, Amsterdam, 143–163.

- Kadayifci-Orellana, S. Ayse 2009: Ethno-Religious Conflicts: Exploring the Role of Religion in Conflict Resolution, in: Bercovitch, Jacob / Kremenyuk, Victor / Zartman, I. William (Hg.): *The SAGE Handbook of Conflict Resolution*, 264–280.
- Kadayifci-Orellana, S. Ayşe 2015: Peacebuilding in the Muslim World, in: Appleby, R. Scott / Omer, Atalia / Little, David (Hg.): *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, Oxford, 430–469.
- Kadayifci-Orellana, Ayşe / Sharify-Funk, Meena 2010: Muslim Women Peacemakers as Agents of Change, in: Huda, Qamar-ul (Hg.): *Crescent and Dove. Peace and Conflict Resolution in Islam*, Washington, 179–204.
- Kalin, Ibrahim 2005: Islam and Peace: A Survey of the Sources of Peace in Islamic Tradition, *Islamic Studies* 44(3), 327–362.
- Kanitz, Juliane 2017: Das Kopftuch als Visitenkarte. Eine qualitative Fallstudie zu Stil- und Ausdrucksformen Berliner Musliminnen, Wiesbaden.
- Karakoç, Betül 2020: Imamin, Migrantin, Wanderin. Weibliche Repräsentanz und Religion im transnationalen Raum Deutschland – Türkei, in: Kulaçatan, Meltem / Behr, Harry Harun (Hg.): *Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität*, Bielefeld, 253–284.
- Kawla, Nina 2013: Das Konzept «Islam». Eine diskursanalytische Untersuchung, Berlin.
- Kaya, Meral 2012: Geschlecht im Schweizer Migrationsdiskurs. Die postkoloniale Konstruktion der «unterdrückten Muslimin» und die rassistische Verwendung des Schleiers, in: Purtschert, Patricia / Lüthi, Barbara / Falk, Francesca / Randeria, Shalini (Hg.): *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*, Bielefeld, 117–132.
- Keller, Reiner 2011: *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*, 3. Auflage, Wiesbaden.
- Keller, Reiner 2018: The sociology of knowledge approach to discourse. An introduction, in: ders. / Hornidge, Anna-Katharine / Schünemann, Wolf J. (Hg.): *The Sociology of Knowledge Approach to Discourse. Investigating the Politics of Knowledge and Meaning-making*, London / New York, 16–47.
- Keller, Reiner / Bosančić, Saša 2018: Wissenssoziologische Diskursanalyse und die Analyse sozialen Wandels. Das Beispiel öffentlicher Debatten über Abfall in Deutschland und Frankreich, in: Akreml, Leila / Baur, Nina / Knoblauch, Hubert / Traue, Boris (Hg.): *Handbuch Interpretativ forschen*, Weinheim, 886–916.
- Kepplinger, Hans Mathias / Ehlig, Simone Christine 2006: Predicting news decisions. An empirical test of the two-component theory of news selection, *Communications* 31(1), 25–43.

- Kepplinger, Hans Mathias / Habermeier, Johanna 1995: The impact of key events on the presentation of reality, *European Journal of Communication* 10(3), 371–390.
- Kern, Bruno 1992: Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz.
- Kern, Bruno 2013: Theologie der Befreiung, Tübingen.
- Kernell, Samuel 1997: *Going Public: New Strategies of Presidential Leadership*, Washington.
- Kessner, Iris 2004: Christen und Muslime, Nachbarn in Deutschland. Ein Beitrag zu einer interkulturellen Hermeneutik, Gütersloh.
- Keupp, Heiner u. a. 1999: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg.
- Khorchide, Mouhanad / Karimi, Milad / von Stosch, Klaus (Hg.) 2014: Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalam, Münster.
- Kim, Sebastian 2017: Public Theology in the History of Christianity, in: ders. / Day, Katie (Hg.): *A Companion to Public Theology*, Leiden, 40–66.
- Kippenberg, Hans Gerhard 2008: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München.
- Kippenberg, Hans Gerhard 2015: Zur Kontingenz religiösen Gewalthandelns, in: Lederhilger, Severin J. (Hg.): *Gewalt im Namen Gottes. Die Verantwortung der Religionen für Krieg und Frieden*, Frankfurt a. M., 61–82.
- Klein, Julie Thompson 2021: *Beyond Interdisciplinarity. Boundary Work, Communication, and Collaboration*, New York.
- Klinger, Elmar 2013: Gustavo Gutiérrez (geb. 1928), in: Hoff, Gregor Maria / Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*, Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart, 375–389.
- Klinkhammer, Gritt 2000: Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Frauen der zweiten Generation in Deutschland, Marburg.
- Klother, Klaus 2010: Charakter – Tugend – Gemeinschaft. Grundlegung christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas, Fribourg.
- Koch, Bernhard 2019: Friedensethik, in: Gießmann, Hans-Joachim / Rinke, Bernhard (Hg.): *Handbuch Frieden*, 2., überarbeitete Auflage, Wiesbaden, 147–162.
- Kollmorgen, Raj / Merkel, Wolfgang / Wagener Hans-Jürgen 2015: Transformation und Transformationsforschung: Zur Einführung, in: dies. (Hg.): *Handbuch Transformationsforschung*, Wiesbaden, 11–27.
- Körner, Felix 2019: Glaube in Gesellschaft. Ankaraner Stimmen zur Politischen Theologie, Freiburg i. Br.
- Korpi, Walter 1983: *The Democratic Class Struggle*, London.

- Kreutzer, Ansgar / Gruber, Franz 2013: Einleitung der Herausgeber, in: dies. (Hg.): Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg / Basel / Wien, 17–22.
- Kreutzer, Ansgar / Trawöger, Sibylle 2013: Distanziert oder involviert? Beobachter- und Teilnehmerperspektive im Verhältnis von Theologie und Soziologie, in: Kreutzer, Ansgar / Gruber, Franz (Hg.): Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg / Basel / Wien, 23–55.
- Kriesi, Hanspeter 2005: Direct Democratic Choice. The Swiss Experience, Lanham.
- Kristenson, Olle 2009: Pastor in the Shadow of Violence. Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in the 1980s and 1990s, Uppsala.
- Kromminga, Jan-Henning 2022: Der Westen als Wir-Gruppe im «Kampf der Kulturen». Diskursanalysen zu sprachlichen Konstruktionen der sozialen Welt, Berlin / Boston.
- Kruip, Gerhard / Wittenbrink, Edith 2021: Eine Entwicklung der Befreiungstheologie? Zu den Unterschieden zwischen der ersten Auflage und der überarbeiteten Neuauflage der *Theologie der Befreiung* von Gustavo Gutiérrez, in: Becka, Michelle / Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): Gustavo Gutiérrez. Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines Klassikers, Innsbruck, 87–114.
- Krysmanski, Hans-Jürgen 1971: Soziologie des Konflikts. Materialien und Modelle, Reinbek.
- Kügelgen, Anke von 1994: Averroes und die Arabische Moderne, Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden / New York / Köln.
- Kühn, Peter 2008: Das Kopftuch im Diskurs der Kulturen, Nordhausen.
- Kunnummal, Ashraf / Esack, Farid 2021: Traveling Islamophobia in the Global South: Thinking Through the Consumption of Malala Yousafzai in India, *Journal for the Study of Religion* 34(1), 1–26.
- Kuppinger, Petra 2014: Mosques and Minarets: Conflict, Participation, and Visibility in German Cities, *Anthropological Quarterly* 87(3), 793–818.
- Kurnaz, Serdar 2022: The *maqāṣid-cum-maṣlaḥa* Approach as Theological Basis for Islamic Social Work: A Critical Analysis and an Alternative Proposal, in: Schmid, Hansjörg / Sheikhzadegan, Amir (Hg.): Exploring Islamic Social Work. Between Community and the Common Good, Cham, 137–150.
- Kymlicka, Will 1995: Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford.
- Laborde, Cécile 2008: Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy, Oxford.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal 2001: Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, 2. Auflage, London.
- Lathion, Stéphane 2010a: Switzerland, in: Nielsen, Jørgen S. / Akgönül, Samim / Alibašić, Ahmet / Maréchal, Brigitte / Moe, Christian (Hg.): Yearbook of Muslims in Europe, Bd. 2, 511–520.

- Lathion, Stéphane 2010b: The impact of the minaret vote in Switzerland, in: Allievi, Stefano (Hg.): *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, London, 217–232.
- Lawrence, Regina G. 2023 [2000]: *The Politics of Force. Media and the Construction of Police Brutality*, 2. Auflage, New York.
- Lederach, John Paul 1995a: Conflict Transformation in Protracted Internal Conflicts: The Case for a Comprehensive Framework, in: Rupesinghe, Kumar (Hg.): *Conflict Transformation*, New York, 201–222.
- Lederach, John Paul 1995b: *Preparing for Peace. Conflict Transformation across Cultures*, Syracuse.
- Lee, Hak Joon 2022: Public Theology and Social Ethics, in: Hübenthal, Christoph / Alpers, Christine (Hg.): *T&T Clark handbook of public theology*, Edinburgh, 247–263.
- Leggewie, Claus 2009: Warum es Moscheebaukonflikte gibt und wie man sie bearbeiten kann, in: Beinhauer-Köhler, Bärbel / Leggewie, Claus (Hg.): *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München, 117–233.
- Leggewie, Claus 2018: Von der Lösung zum Problem? Eskalation von Moscheekonflikten und Aussichten eines ‘Islams im Westen’, in: Gerster, Daniel / von Melis, Viola / Willems, Ulrich (Hg.): *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, Freiburg i. Br., 297–313.
- Lehmann, Karsten 2016: Komplexität und Dynamik des Verhältnisses zwischen Religionen, Frieden und Konflikt. Zu den Potenzialen einer kulturwissenschaftlichen Religionskonzeption in der Friedens- und Konfliktforschung, in: Werkner, Ines-Jacqueline (Hg.): *Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff*, Baden-Baden, 119–140.
- Lenski, Gerhard 1966: *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, New York.
- Lenzin, Rifa’at 2015: Moscheebau und Moscheebaukonflikte in der Schweiz aus muslimischer Sicht, in: Bernhardt, Reinhold / Furlinger, Ernst (Hg.): *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Zürich, 113–123.
- Les Foulards Violets 2019: *Féministes tant qu’il le faudra*. <https://lesfoulardsviolets.org/xnos-revendicationsx/>.
- Lesch, Walter 2020a: Ambivalenzen im Verhältnis von Populismus und Christentum – Kontroversen und theologische Klärungsversuche, in: Fleck, Marina / Hirschmüller, Tobias / Hoffmann, Thomas (Hg.): *Populismus – Kontroversen und Perspektiven*, München, 187–205.
- Lesch, Walter 2020b: Konturen einer anti-identitären Sozialethik, *Ethik und Gesellschaft* 1, 1–22.

- Libanio, Joao B. 1997: 25 Jahre Theologie der Befreiung. Ein Überblick über die Entwicklungen in der systematischen Theologie und Spiritualität, in: Betancourt-Fornet, Raúl (Hg.): Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Bd. 1: Bilanz der letzten Jahre (1968–1993), Mainz, 31–61.
- Liebert, Wolf-Andreas 2002: Wissenstransformationen. Handlungssemantische Analysen von Wissenschafts- und Vermittlungstexten, Berlin.
- Liedhegener, Antonius 2016: Das Feld der «Religionspolitik» – ein explorativer Vergleich der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz seit 1990, in: ders. / Pickel, Gert (Hg.): Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche, Wiesbaden, 277–307.
- Liedhegener, Antonius / Pickel, Gert 2016: Religionspolitik in Deutschland – ein Politikbereich gewinnt neue Konturen. Einleitung, in: dies. (Hg.): Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche, Wiesbaden, 3–22.
- Lienemann, Wolfgang 2009: Argumente für ein Minarett-Verbot? Eine kritische Analyse, in: Tanner, Mathias / Müller, Felix / Mathwig, Frank / Lienemann, Wolfgang (Hg.): Streit um das Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich, 123–139.
- Linde, Gesche 2009: «Religiös» oder «säkular»? Zu einer problematischen Unterscheidung bei Jürgen Habermas, in: Wenzel, Knut / Schmidt, Thomas M. (Hg.): Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg i. Br., 153–202.
- Lindemann, Anaïd 2021: Discrimination against Veiled Muslim Women in Switzerland: Insights from Field Experts, *Religions* 12, Art. 500.
- Lindemann, Gesa 2020: Die Ordnung der Berührung. Staat, Gewalt und Kritik in Zeiten der Coronakrise, Weilerswist.
- Linder, Wolf / Bolliger, Christian / Zürcher, Regula 2008: Gespaltene Schweiz – geeinte Schweiz, Baden.
- Linder, Wolf / Mueller, Sean 2017: Schweizerische Demokratie. Institutionen, Prozesse, Perspektiven, Bern.
- Linder, Wolf / Mueller, Sean 2021: Swiss Democracy. Possible Solutions to Conflict in Multicultural Societies, 4. Auflage, Cham.
- Link, Jürgen 1992: Normalismus. Konturen eines Konzepts, *kultuRRRevolution* 27, 50–70.
- Liszt, Franz von 1905: Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge, Berlin.
- Little, Adrian / Maddison, Sarah 2017: Reconciliation, Transformation, Struggle: An Introduction, *International Political Science Review* 38(2), 145–154.
- Livingston, Steven / Bennett, Lance W. 2003: Gatekeeping, Indexing, and Live-Event News: Is Technology Altering the Construction of News?, *Political Communication* 20, 363–380.

- Lohmann, Friedrich 2017: Die friedensethische Bedeutung der Kategorie Gerechtigkeit, in: Werkner, Ines-Jacqueline / Ebeling, Klaus (Hg.): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden, 151–161.
- Luhmann, Niklas 1987: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M.
- MacIntyre, Alasdair 1988: Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame, Indiana.
- Maddison, Sarah 2015: Relational Transformation and Agonistic Dialogue in Divided Societies, *Political Studies* 63, 1014–1030.
- Maddison, Sarah 2017: Can We Reconcile? Understanding the Multi-level Challenges of Conflict Transformation, *International Political Science Review* 38(2), 155–168.
- Mahmood, Saba 2009: Religious Reason and Secular Affect. An Incommensurable Divide?, in: Asad, Talal / Brown, Wendy / Butler, Judith / Mahmood, Saba (Hg.): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, 64–100.
- Mahmood, Saba 2017: Secularism, sovereignty, and religious difference: A global genealogy?, *Environment and Planning D: Society and Space* 35(2), 197–209.
- Malik, Kenan 2017: Das Unbehagen in den Kulturen. Eine Kritik des Multikulturalismus und seiner Gegner, Frankfurt a. M.
- Mamdani, Mahmood 2004: Good Muslim, bad Muslim. America, the Cold War, and the roots of terror, New York.
- Mandry, Christof 2009: Europa als Wertegemeinschaft. Eine theologisch-ethische Studie zum politischen Selbstverständnis der Europäischen Union, Baden-Baden.
- Martin, David / Mills, John Orme / Pickering, William S. F. (Hg.) 2004: *Sociology and Theology. Alliance and Conflict*, Leiden / Boston.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich 1977 [1848]: Manifest der Kommunistischen Partei, in: dies.: *Werke*, Bd. 4, Berlin, 459–493.
- Mato, Daniel 2000: Not «Studying the Subaltern,» but Studying with «Subaltern» Social Groups, or, at Least, Studying the Hegemonic Articulations of Power, *Nepantla: Views from South* 1(3), 479–502.
- Mayer, Lotta 2015: *Konfliktdynamiken – Kriegsdynamiken. Zur Konstitution und Eskalation innergesellschaftlicher Konflikte*, Bielefeld.
- McGoldrick, Dominic 2006: *Human Rights and Religion. The Islamic Headscarf Debate in Europe*, Oxford.
- McGovern, Arthur F. 1989: *Liberation Theology and Its Critics. Toward an Assessment*, Maryknoll.
- Merton, Robert K. 1968: *Social Theory and Social Structure*, New York.
- Messmer, Heinz 2003: *Der soziale Konflikt. Kommunikative Emergenz und soziale Reproduktion*, Stuttgart.

- Miall, Hugh 2004: Conflict Transformation. A Multi-Dimensional Task, in: Berghof Handbook on Conflict Transformation. <https://berghof-foundation.org/library/conflict-transformation-a-multi-dimensional-task>.
- Mills, C. Wright 1959: The Sociological Imagination, Oxford.
- Mitchell, Christopher 2002: Beyond Resolution: What Does Conflict Transformation Actually Transform?, *Peace and Conflict Studies* 9(1), 1–23.
- Möhring-Hesse, Matthias 2013: Horch, was kommt von draußen 'rein? Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an *Gaudium et spes*, in: Vogt, Markus (Hg.): Theologie der Sozialethik, Freiburg i. Br., 63–91.
- Monjezi Brown, Indre 2009: Muslimische Frauen und das Kopftuch – Hijab und Islamischer Feminismus, in: Berghahn, Sabine / Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Bielefeld, 437–463.
- Mouffe, Chantal 2013: *Agonistics. Thinking the World Politically*, London.
- Müller, Dominik 2017: «Aber Hocam ...» – Imame und die Aushandlung islamischer Autorität im Alltag von Schweizer Moscheen. *Zeitschrift für Ethnologie* 142, 67–92.
- Müller, Hadwig 1998: Kontextualität als normative Kategorie in der Praktischen Theologie: Plädoyer für die Weiterführung einer Debatte, in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien*, 136–154.
- Müller, Harald 1998: Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt a. M.
- Nachtwey, Oliver 2016: Gibt es einen neuen sozialen Konflikt? Einige sozial-theoretische Überlegungen, in: Bude, Heinz / Staab, Philipp (Hg.): *Kapitalismus und Ungleichheit. Neue Verwerfungen*, Frankfurt a. M., 239–260.
- Nasser, Ilham / Abu-Nimer, Mohammed 2012: Perceptions of Forgiveness Among Palestinian Teachers in Israel, *Journal of Peace Education* 7(1), 1–15.
- Nasser, Ilham / Abu-Nimer, Mohammed / Mahmoud, Ola 2014: Contextual and pedagogical considerations in teaching for forgiveness in the Arab world, *Compare* 44(1), 32–52.
- Neidhardt, Friedhelm 1994: Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen, in: ders. (Hg.): *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*, Kölner Zeitschrift Sonderheft 34, Opladen, 7–41.
- Neidhardt, Friedhelm 2000: Öffentlichkeit und Politik. Vier öffentliche Vorlesungen im Rahmen der Georg-Simmel-Gastprofessur der Humboldt-Universität zu Berlin.
- Nguyen, Martin 2020: Faith-Rooted Thinking on Matters of Public Concern: A Muslim Response to William L. Sachs, *Anglican Theological Review* 102(2), 283–288.
- Nollert, Michael 2010: Kreuzung sozialer Kreise. Auswirkungen und Wirkungsgeschichte, in: Stegbauer, Christian / Häußling, Roger (Hg.): *Handbuch Netzwerkforschung*, Wiesbaden, 159–167.

- Nollert, Michael 2022: Social Cohesion through outside threats and multiple identities: Simmel's legacy in the analysis of social conflicts, in: Caetano, Pedro (Hg.): *Simmel and Beyond. The Contemporary Relevance of Simmel's Thought*, London / New York, 76–92.
- Nolte, Paul 2014: Theologen, Intellektuelle und soziale Bewegungen. Wolfgang Huber in der Geschichte der Bundesrepublik bis 1989, in: Bedford-Strohm, Heinrich / Nolte, Paul / Sachau, Rüdiger (Hg.): *Kommunikative Freiheit. Interdisziplinäre Diskurse mit Wolfgang Huber*, Leipzig, 17–36.
- O'Brien, Peter 2016: *The Muslim Question in Europe. Political Controversies and Public Philosophies*, Philadelphia.
- Özsoy, Ömer 2014: Das Unbehagen der Koranexegese: Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen, *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 1, 29–68.
- Pahud de Mortanges, René / Süess, Raimund 2020: *Muslime und schweizerisches Recht. Ein Ratgeber für Experten und Laien*, Zürich.
- Palombo, Matthew 2014: The Emergence of Islamic Liberation Theology in South Africa, *Journal of Religion in Africa* 44(1), 28–61.
- Park, Robert E. 1928: Human Migration and the Marginal Man, *American Journal of Sociology* 33(6), 881–893.
- Parkin, Frank 1979: *Marxism and Class Theory. A Bourgeois Critique*, New York.
- Parsons, Talcott 1937: *The Structure of Social Action*, New York.
- Peetz, Katharina 2022: *Erzählte Versöhnung. Narrative Ethik und christliche Glaubenspraxis in Ruanda nach dem Genozid*, Basel.
- Peter, Frank 2018: Training of Imams and the Fight against Radicalization, *IE-Med Mediterranean Yearbook*, 342–345.
- Peter, Frank 2021: *Islam and the Governing of Muslims in France. Secularism without Religion*, London.
- Pfündel, Katrin / Sticks, Anja / Tanis, Kerstin 2021: *Muslimisches Leben in Deutschland 2020. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, Nürnberg.
- Philipp, Thorsten 2021: Interdisziplinarität, in: Schmohl, Tobias / Philipp, Thorsten (Hg.): *Handbuch Transdisziplinäre Didaktik*, Bielefeld, 163–173.
- Philpott, Daniel 2012: *Just and Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation*, Oxford.
- Pickel, Gert / Pickel, Susanne 2019: Der «Flüchtling» als Muslim – und unerwünschter Mitbürger?, in: Hidalgo, Oliver / Pickel, Gert (Hg.): *Flucht und Migration in Politik und Religion*, Wiesbaden, 279–323.
- Pickering, William Stuart Frederick 2004: Theodicy and Social Theory: an exploration of the limits of collaboration between sociologist and theologian, in: Martin, David / Mills, John Orme / Pickering, William Stuart Frederick (Hg.): *Sociology and Theology. Alliance and Conflict*, Leiden / Boston, 61–84.
- Piguet, Étienne 2019: *Asile et réfugiées. Repenser la protection*, Lausanne.
- Plessner, Helmut 2002 [1924]: *Grenzen der Gemeinschaft*, Frankfurt a. M.

- Plüss, David 2013: Kopftuch, Turban und Salutistenmütze. Die Aussenwahrnehmung religiöser Kleidersymbolik im öffentlichen Raum, in: Glavac, Monika / Höpflinger, Anna-Katharina / Pezzoli-Olgati, Daria (Hg.): *Second Skin. Körper, Kleidung, Religion*, Göttingen, 5–15.
- Polanyi, Karl 1957: *The Great Transformation. The political and economic origins of our time*, Boston.
- Poole, Elizabeth / Richardson, John E. (Hg.) 2006: *Muslims and the News Media*, London / New York.
- Popitz, Heinrich 1968: *Prozesse der Machtbildung*, Tübingen.
- Pound, Marcus 2019: Postsecular Political Theology, in: Cavanaugh, William T. / Scott, Peter Manley (Hg.): *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, Second Edition, Chichester, 572–585.
- Pratt, Douglas 2013: Swiss Shock: Minaret Rejection, European Values, and the Challenge of Tolerant Neutrality, *Politics, Religion & Ideology* 14(2), 193–207.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter 2005: Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit. Die Perspektive christlicher Sozialethik, in: Krüggeler, Michael / Klein, Stephanie / Gabriel, Karl (Hg.): *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich, 193–208.
- Radtke, Frank-Olaf 2011: *Kulturen sprechen nicht. Die Politik grenzüberschreitender Dialoge*, Hamburg.
- Rahemtulla, Shadaab 2017: *Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam*, Oxford.
- Rahemtulla, Shadaab (Hg.) 2023: *The Future of Islamic Liberation Theology*, Basel.
- Rahman, Fazlur 1985: Law and Ethics in Islam, in: Hovannisian, Richard G. (Hg.): *Ethics in Islam*, Maibu, 3–15.
- Ramsbotham, Oliver / Woodhouse, Tom / Miall, Hugh 2016: *Contemporary Conflict Resolution*, 4. Auflage, Malden.
- Rapoport, Anatol 1960: *Fights, Games, and Debates*, Ann Arbor.
- Rasmusson, Arne 2013: Stanley Hauerwas, in: Kristiansen, Staal Johannes / Rise, Svein (Hg.): *Key Theological Thinkers. From Postmodern to Modern*, Farnham, 537–546.
- Reder, Michael 2009: Religion in postsäkularer Gesellschaft. Die Überlegungen von Jürgen Habermas und fünf Einsprüche dagegen, *Communicatio Socialis* 42(2), 131–137.
- Reichertz, Jo / Schröer, Norbert 1994: Erheben, Auswerten, Darstellen: Konturen einer hermeneutischen Wissenssoziologie, in: Schröer, Norbert (Hg.): *Interpretative Sozialforschung: auf dem Wege zu einer hermeneutischen Wissenssoziologie*, Opladen, 56–84.
- Rerum novarum 1891, in: *Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e. V. (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Köln, 1–40.

- Reuter, Hans-Richard 2007: Was ist ein gerechter Frieden? Die Sicht der christlichen Ethik, in: Strub, Jean-Daniel / Grotefeld, Stefan (Hg.): Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg, Stuttgart, 175–190.
- Richmond, Oliver 2008: *Failed Statebuilding. Intervention and the Dynamics of Peace*, Yale.
- Rieker, Peter / Seipel, Christian 2006: Offenheit und Vergleichbarkeit in der qualitativen und quantitativen Forschung, in: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): Soziale Ungleichheit, Kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004, Frankfurt a. M., 4038–4046.
- Rohmah, Siti / Ismail, Syukri / Kholish, Anas / Novita, Mona 2018: The Recontextualization of Islamic Peace Education. A Study of the Theory of Mohammed Abu-Nimer in the Indonesian Context, *Fieldwork in Religion* 13(2), 183–202.
- Rohrer, Marius 2013: Islam als Problem der Gesellschaft. Schwimmverweigerer, Minarettbau und semantische Hürden im Umgang mit gesellschaftlicher Differenzierung in der Schweiz, Bern.
- Rommel, Birgit 2001: Ekklesiologie und Ethik bei Stanley Hauerwas. Von der Bedeutung der Kirche für die Rede von Gott, Münster / Hamburg / London.
- Rostock, Petra / Berghahn, Sabine 2009: Einleitung: Der Stoff, aus dem die Kopftuch-Konflikte sind, in: dies. (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Bielefeld, 9–29.
- Roth, Michael 1988: Strukturelle und personale Gewalt. Probleme der Operationalisierung des Gewaltbegriffs von Johan Galtung, Frankfurt a. M.
- Rudolph, Ulrich / Lüddeckens, Dorothea / Uehlinger, Christoph 2009: Imam-Ausbildung und islamische Religionspädagogik in der Schweiz? Schlussbericht. Eine Untersuchung im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» (NFP 58). Unter Mitarbeit von Andreas Tunger-Zanetti, Irma Delacombaz und Nadja Rüegg, Zürich.
- Rupesinghe, Kumar 1995: Conflict Transformation, in: ders. (Hg.): *Conflict Transformation*, New York, 65–92.
- Rüpke, Jörn 2004: Religion und Krieg: Überlegungen zur religiösen Konstruktion des Krieges einer Gesellschaft, in: Bultmann, Christoph / Kranemann, Benedikt / Rüpke, Jörg (Hg.): *Religion und Gewalt*, Münster, 119–134.
- Sachedina, Abdulaziz 2001: *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford.
- Sachedina, Abdelaziz 2009: *Islamic Biomedical Ethics. Principles and Application*, Oxford.
- Sachedina, Abdelaziz 2022: *Islamic Ethics*, Oxford.
- Sahin, Abdullah 2018: The Contribution of Religions to the Common Good in Pluralistic Societies: An Islamic Perspective, in: Pirner, Manfred L. / Lahnmann, Johannes / Haussmann, Werner / Schwarz, Susanne (Hg.): *Public*

- Theology, Religious Diversity, and Interreligious Learning. Contributing to the Common Good Through Religious Education, New York, 27–39.
- Şahin, Ertuğrul 2014: Vom theologischen Konstrukt zum globalen Akteur? Umma im Zeichen der Globalisierung, in: Schmid, Hansjörg / Dziri, Amir / Ghraibeh, Mohammad / Middelbeck-Varwick, Anja (Hg.): Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam, Regensburg, 260–271.
- Said, Edward W. 1979: Orientalism, New York.
- Salvatore, Armando 2007: The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, and Islam, New York.
- Salvatore, Armando / Amir-Moazami, Schirin 2002: Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten, Berliner Journal Für Soziologie 12(3), 309–330.
- Sander, Hans-Joachim 1997: Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: Fuchs, Gotthard / Lienkamp, Andreas (Hg.): Visionen des Konzils – 30 Jahre Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute», Münster, 85–102.
- Sander, Hans-Joachim 2003: Von der abduktiven Korrelation religiöser Zeichen zur Abduktion des Glaubens durch semiotische Präsenz von Religion, in: Ziebertz, Hans-Georg / Heil, Stefan / Prokopf, Andreas (Hg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster, 53–66.
- Sandler, Willibald 2017: Streiten im Heiligen Geist. Christusnachfolge zwischen Radikalismus und Naivität, in: Strube, Sonja Angelika (Hg.): Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenwirken. Theologische Ansätze, Freiburg i. Br., 185–200.
- Sauer, Brigit 2009: Headscarf Regimes in Europe: Diversity Policies at the Intersection of Gender, Culture and Religion, Comparative European Politics 7(1), 75–94.
- Schallenberg, Peter / Küppers, Arnd (Hg.) 2013: Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik, Paderborn.
- Scheffler, Thomas 2007: Interreligious Dialogue and Peacebuilding, Die Friedens-Warte 82(2-3), 173–187.
- Scherr, Albert / Janz, Caroline / Müller, Stefan 2015: «Ich würde dann die Frau nehmen ohne Kopftuch». Das muslimische Kopftuch als Projektionsfläche für Fremdheitszuschreibungen, in: dies. (Hg.): Diskriminierung in der beruflichen Bildung, Wiesbaden, 49–160.
- Schiffauer, Werner 2007: Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste, in: Wohlrab-Sahr, Monika / Tezcan, Levent (Hg.): Konfliktfeld Islam in Europa, Baden-Baden, 111–133.
- Schliesser, Christine / Kadayifci-Orellana, S. Ayse / Kollontai, Pauline 2021: Now what? Implications for academics, policy makers, and practitioners, in: dies.

- (Hg.): *On the Significance of Religion in Conflict and Conflict Resolution*, Abingdon, 133–140.
- Schliesser, Christine / Kadayifci-Orellana, S. Ayse / Kollontai, Pauline 2021: Orientation: did religion do it?, in: dies. (Hg.): *On the Significance of Religion in Conflict and Conflict Resolution*, Abingdon, 25–37.
- Schmid, Hansjörg 2013: *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, 2., unveränderte Auflage, Freiburg i. Br.
- Schmid, Hansjörg 2017: *Dialogue in Conflict – Conflict in Dialogue. Unexpected loci of Interreligious Theology*, *Studies in Interreligious Dialogue* 27(2), 95–115.
- Schmid, Hansjörg 2018: *Islam im Westen. Ein Prüfstein für die Universalität der Werte?*, in: Dziri, Amir / Dziri, Bacem (Hg.): *Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft*, Freiburg i. Br., 42–62.
- Schmid, Hansjörg 2019: *Postsäkularität als Leitperspektive theologischer Sozialethik. Empirische Befunde, hermeneutische Zugänge, interreligiöse Perspektiven*, in: Bogner, Daniel / Zimmermann, Markus (Hg.): *Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zu einer Grundlagendiskussion*, Würzburg, 313–341.
- Schmid, Hansjörg 2020a: «I'm just an Imam, not Superman»: Imams in Switzerland. Between Stakeholder Objects and Self-Interpretation, *Journal of Muslims in Europe* 9, 64–95.
- Schmid, Hansjörg 2020b: *Interreligious Dialogues in Switzerland. A Multiple-Case Study Focusing on Socio-Political Contexts*, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 6, 293–316.
- Schmid, Hansjörg 2020c: *Konflikttransformation. Interreligiöse Reflexionen zu einem Paradigma der Friedensforschung*, in: Bernhardt, Reinhold / Schmid, Hansjörg (Hg.): *Konflikttransformation als Weg zum Frieden. Christliche und islamische Perspektiven*, Zürich, 39–64.
- Schmid, Hansjörg 2022: *Prophetische Intervention als Konflikteskalation. Theologische Sozialethik im Dialog mit sozialwissenschaftlicher Konfliktforschung*, *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 63, 149–170.
- Schmid, Hansjörg / Leggewie, Claus 2016: *Religion als Hemmnis und Medium lokaler Integration*, in: Gesemann, Frank / Roth, Roland (Hg.): *Handbuch Lokale Integrationspolitik*, Wiesbaden, 606–627.
- Schmid, Hansjörg / Trucco, Noemi 2019: *Bildungsangebote für Imame – ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, *SZIG/CSIS-Studies* 3, Fribourg.
- Schmid, Hansjörg / Trucco, Noemi 2022: *Former les imams en Suisse? Entre gouvernance politique et autoréflexion islamique*, in: Gisel, Pierre / Gonzalez, Philippe / Ullern, Isabelle (Hg.): *Former des acteurs religieux. Entre radicalisation et reconnaissance*, Genève, 83–106.
- Schmid, Hansjörg / Trucco, Noemi / Biasca, Federico 2022: *Swiss Muslim Communities in Transnational and Local Interactions. Public Perceptions, State of Research, Case Studies*, *SZIG/CSIS-Studies* 7, Fribourg.

- Schmitt, Carl 1963 [1932]: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin.
- Schmitt, Thomas 2013: Moschee-Konflikte und deutsche Gesellschaft, in: Halm, Dirk / Meyer, Hendrik (Hg.): *Islam und die deutsche Gesellschaft*, Islam und Politik, Wiesbaden, 145–166.
- Schmitt, Thomas 2015: Moscheebau und Moscheebaukonflikte in Deutschland, in: Bernhardt, Reinhold / Furlinger, Ernst (Hg.): *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Zürich, 41–58.
- Schneuwly Purdie, Mallory / Tunger-Zanetti, Andreas 2018: Switzerland, in: Scharbrodt, Oliver / Akgönül, Samim / Alibašić, Ahmet / Nielsen, Jørgen S. / Račius, Egdūnas (Hg.): *Yearbook of Muslims in Europe*, Bd. 9, Leiden, 659–678.
- Schneuwly Purdie, Mallory / Tunger-Zanetti, Andreas 2021: Switzerland, in: Račius, Egdūnas / Müssig, Stephanie / Akgönül, Samim / Alibašić, Ahmet / Nielsen, Jørgen S. / Scharbrodt, Oliver (Hg.): *Yearbook of Muslims in Europe*, Bd. 12, Leiden, 643–660.
- Schneuwly Purdie, Mallory / Tunger-Zanetti, Andreas 2022: Switzerland, in: Müssig, Stephanie / Račius, Egdūnas / Akgönül, Samim / Nielsen, Jørgen S. / Scharbrodt, Oliver (Hg.): *Yearbook of Muslims in Europe*, Bd. 14, Leiden, 667–683.
- Schönfeld, Anne 2014: Regulierung durch Wissensproduktion – Staatliche Versuche einer Institutionalisierung der Ausbildung von Imamen in Deutschland, in: Cavuldak, Ahmet / Hidalgo, Oliver / Hildmann, Philipp W. / Zapf, Holger (Hg.): *Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien*, Wiesbaden, 399–423.
- Schrage, Marco 2020: *Friedens- und Konfliktethik. Ein Grundriss*, Stuttgart.
- Schreiner, Stefan 2008: Das «christliche Europa» – eine Fiktion, in: Micksch, Jürgen (Hg.): *Vom Christlichen Abendland zum abrahamischen Europa*, Frankfurt a. M., 126–144.
- Schreiter, Robert J. 1985: *Constructing Local Theologies*, New York.
- Schreiter, Robert J. 1992: *Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order*, New York.
- Schreiter, Robert J. 1998: *The Ministry of Reconciliation. Spirituality & Strategies*, New York.
- Schreiter, Robert J. 2004 [1997]: *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, 7. Nachdruck, New York.
- Schreiter, Robert J. 2005: The Changed Context of Mission Forty Years after the Council, *Verbum SVD* 46(1), 75–88.
- Schreiter, Robert J. 2012: Inkulturation, Interkulturalität und Globalisierung, *zmr* 96, 44–54.
- Schreiter, Robert J. 2013: The Emerge of Reconciliation as a Paradigm of Mission: Dimensions, Levels, and Characteristics, in: Schreiter, Robert J. / Jørgensen, Knud (Hg.): *Mission as Ministry of Reconciliation*, Oxford, 9–29.

- Schuhmacher, Wolfgang 2006: Theologische Ethik als Verantwortungsethik. Leben und Werk Heinz Eduard Töds in ökumenischer Perspektive, Gütersloh.
- Schulz, Winfried 1976: Die Konstruktion von Realität in den Nachrichtenmedien. Analyse der aktuellen Berichterstattung, 1. Auflage, Alber-Borschur Kommunikation, Bd. 4, Freiburg i. Br.
- Schulze, Reinhard 2006: Imam, in: Auffarth, Christoph / Kippenberg, Hans G. / Michaels, Axel (Hg.): Wörterbuch der Religionen, Stuttgart, 236–237.
- Schulze, Reinhard 2013: On Relating Religion to Society and Society to Religion, in: Behloul, Samuel M. / Leuenberger, Susanne / Tunger-Zanetti, Andreas (Hg.): Debating Islam. Bielefeld, 325–348.
- Schulze, Reinhard 2019: Religion und Macht – Überlegungen zu einer Beziehungsgeschichte, in: Ströbele, Christian / Specker, Tobias / Dziri, Amir / Tatari, Muna (Hg.): Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam, Regensburg, 55–87.
- Schwab-Trapp, Michael 2001: Diskurs als soziologisches Konzept. Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse, in: Keller, Reiner / Hirsland, Andreas / Schneider, Werner / Viehöver, Willy (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Bd. 1: Theorien und Methoden, Opladen, 261–283.
- Schweizer Presserat 2000: Richtlinien zur «Erklärung der Pflichten und Rechte der Journalistinnen und Journalisten», Stand vom 1. Mai 2023. <https://presserat.ch/journalistenkodex/richtlinien/>
- Selengut, Charles 2011: The Sociology of Religious Violence, in: Murphy, Andrew R. (Hg.): The Blackwell Companion to Religion and Violence, Chichester, 89–98.
- Selway, Joel Sawat 2011: The measurement of cross-cutting cleavages and other multidimensional cleavage structures, *Political Analysis* 19, 48–65.
- Sen, Amartya 2010: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München.
- Senghor, Isabella 2023: Macht Wissenschaft Macht? Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Rezeption der Werke von Gustavo Gutiérrez, in: Dietz, Sebastian / Geyer, Felix / Schmitt, Lukas / Senghor, Isabella / Zschiederich, Elisabeth (Hg.), Macht: Omnipräsent und doch tabu? Theorie und Praktiken einer sozialetischen Grundkategorie, Münster, 150–165.
- Sheikhzadegan, Amir 2017: Ich bin ein Produkt der Anti-Minarett-Initiative, *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 111, 229–244.
- Shoemaker, Pamela J. / Tankard Jr., James William / Lasorsa, Dominic L. 2004: How to build social science theories, Thousand Oaks.
- Silber, Stefan 2017: Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Innsbruck / Wien.

- Silva, Sergio 2009: Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945, in: Meier, Johannes / Staßner, Veit (Hg.): Kirche und Katholizismus seit 1945. Lateinamerika und Karibik, Paderborn, 29–58.
- Simmel, Georg 2013a [1908]: Der Streit, in: ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 7. Auflage, Berlin, 284–382.
- Simmel, Georg 2013b [1908]: Die Kreuzung sozialer Kreise, in: ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin, 305–344.
- Simojoki, Henrik 2012: Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft, Tübingen.
- Singih, Emanuel Gerrit 2019: What Has Ahok to Do with Santa? Contemporary Christian and Muslim Public Theologies in Indonesia, *International Journal of Public Theology* 13(1), 25–39.
- Sinner, Rudolf von 2011: Öffentliche Theologie: Neue Ansätze in globaler Perspektive, *Evangelische Theologie* 71(5), 324–340.
- Skenderovic, Damir 2007: Immigration and the radical right in Switzerland: ideology, discourse and opportunities, *Patterns of Prejudice* 41(2), 155–176.
- Skenderovic, Damir 2015: Vom Gegenstand zum Akteur. Perspektivenwechsel in der Migrationsgeschichte der Schweiz, *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 65(1), 1–14.
- Skillen, James W. 1994: *Recharging the American Experiment. Principled pluralism for Genuine Civic Community*, Grand Rapids.
- Smit, Dirk J. 2013: The Paradigm of Public Theology – Origins and Development, in: Bedford-Strohm, Heinrich / Höhne, Florian / Reitmeier Tobias (Hg.): Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.–25.06.2011, Zürich / Münster, 11–23.
- Smit, Dirk J. 2015: Das Paradigma öffentlicher Theologie, in: Höhne, Florian / van Oorschot, Frederike (Hg.): *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig, 127–141.
- Smith, Adam 2005 [1776]: Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker, Tübingen.
- Sniderman, Paul M. / Petersen, Michael Bang / Sloothuus, Rune / Stubager, Rune 2014: *Paradoxes of liberal democracy. Islam, Western Europe and the Danish cartoon crisis*, Princeton.
- Sohn, Walter 1971: *Der Konflikt als ethisches Problem*, Gütersloh.
- Song, Sarah 2007: *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge.
- Soysal, Yasemin 1998: Towards a Postnational Model of Membership, in: Shafir, Gershon (Hg.): *The Citizenship Debates. A Reader*, Minneapolis, 189–217.
- Spielhaus, Riem 2006: Religion und Identität. Vom deutschen Versuch, «Ausländer» zu «Muslimen» zu machen, *Internationale Politik*, 28–36.
- Spielhaus, Riem 2009: Interessen vertreten mit vereinter Stimme: Der «Kopftuchstreit» als Impuls für die Institutionalisierung des Islams in Deutschland, in: Berghahn, Sabine / Rostock, Petra (Hg.): *Der Stoff, aus dem Konflikte sind*.

- Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Bielefeld, 413–436.
- Spielhaus, Riem 2011: Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdschreibung, Würzburg.
- Spies, Tina 2017: Subjektpositionen und Positionierungen im Diskurs. Methodologische Überlegungen zu Subjekt, Macht und Agency im Anschluss an Stuart Hall, in: dies. / Tuider, Elisabeth (Hg.): Biographie und Diskurs. Methodisches Vorgehen und Methodologische Verbindungen, Wiesbaden, 69–90.
- Stalsett, Sturla J. 2013: Liberation Theology, in: Kristiansen, Staale J. / Rise, Svein (Hg.): Key Theological Thinkers. From Modern to Postmodern, Farnham, 617–629.
- Stark, Carsten 2005: Die Konflikttheorie von Georg Simmel, in: Bonacker, Thorsten (Hg.): Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung, 3. Auflage, Wiesbaden, 83–96.
- Steil, Armin / Palloks, Kerstin 2020: Religiöse Fremdheit im lokalen Konflikt Moscheebaukonflikte zwischen moral panic und Islamfeindschaft, Weinheim.
- Stewart, Frances (Hg.) 2008: Horizontal Inequalities and Conflict. Understanding Group Violence in Multiethnic Societies, New York.
- Stöckli, Lucia 2020: Moschee-Neubauten. Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz, Bielefeld.
- Stosch, Klaus von 2012: Befreiung und Kontextualität, Anmerkungen zum befreiungstheologischen Konzept von Farid Esack, in: ders. / Tatari, Muna (Hg.): Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, Paderborn, 17–42.
- Strahm, Doris 2007: Schleiersichten – Feministische Debatten um das Kopftuch, Geschlechterkonzepte und Religion, Vorlesung vom 23. November 2007, Luzern. www.doris-strahm.ch/Strahm_016.pdf.
- Strom, Kaare 1990: A Behavioral Theory of Competitive Political Parties, *American Journal of Political Science* 34(3), 565–598.
- Strube, Sonja Angelika 2017: Ermutigung zum Widerspruch. Praktisch-theologische Thesen zur Konfliktfähigkeit, in: dies. (Hg.): Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenwirken. Theologische Ansätze, Freiburg i. Br., 222–234.
- Stückelberger, Christoph 1988: Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten, Zürich.
- Stümke, Volker 2019: Religion und Gewalt. Ein Literaturbericht, *Theologische Rundschau* 84, 50–95.
- SVP Schweiz 2019: Parteiprogramm 2019 bis 2023, Bern. www.svp.ch/wp-content/uploads/Parteiprogramm_DE_19_23_190402.pdf

- Tabti, Samira 2015: Hijab-Styles: Körperästhetische Figurationen sozialer Sichtbarkeit im Web 2.0, in: Hahn, Kornelia / Stempfhuber, Martin (Hg.): Präsenzen 2.0. Körperinszenierung in Medienkulturen, Wiesbaden, 43–56.
- Tanner, Mathias 2009: Minarett-Konflikte – Untersuchung ihrer Hintergründe und der Möglichkeiten ihrer Bearbeitung, in: Tanner, Mathias / Müller, Felix / Mathwig, Frank / Lienemann, Wolfgang (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich, 225–253.
- Tatari, Muna 2012: Eine Praxis der Gerechtigkeit und Liebe. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in christlichen und islamischen Entwürfen einer Theologie der Befreiung ausgehend von Gustavo Gutiérrez und Farid Esack, in: von Stosch, Klaus / Tatari, Muna (Hg.): Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, Paderborn, 255–276.
- Tatari, Muna 2016: Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung, Münster.
- Taylor, Charles 1992: Multiculturalism and the Politics of Recognition, Princeton.
- Taylor, Charles 2012: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M.
- Tezcan, Levent 2008: Governmentality, Pastoral Care and Integration, in: al-Hamarneh, Ala / Thielmann, Jörn (Hg.): Islam and Muslims in Germany, Leiden / Boston, 119–132.
- Tezcan, Levent 2012: Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz, Konstanz.
- Thiel, Ansgar 2003: Soziale Konflikte, Bielefeld.
- Tombs, David 2017: Public Theology and Reconciliation, in: Kim, Sebastian / Day, Katie (Hg.): A Companion to Public Theology, Leiden, 119–149.
- Trucco, Noemi 2021: Muslimische Deutungsvielfalt in massenmedialen Islamdiskursen der Deutschschweiz, Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 47(2), 283–305.
- Trucco, Noemi 2023: «Wir sind Menschen, wir sind nicht Engel oder unmenschliche Etwas». Eine Subjektivierungsanalyse von Imamen in der Schweiz. Unveröffentlichte Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg, Fribourg.
- Tunger-Zanetti, Andreas 2013: «Against Islam, but not against Muslims». Actors and attitudes in the Swiss minaret vote, in: Behloul, Samuel-Martin / Leuenberger, Susanne / Tunger-Zanetti, Andreas (Hg.): Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self, Bielefeld, 285–312.
- Tunger-Zanetti, Andreas 2015: Anerkennungswünsche religiöser Gemeinschaften im «gesellschaftlichen Dreieck», in: Pahud de Mortanges, René (Hg.): Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Zukunfts- oder Ablaufmodell?, Zürich, 219–250.
- Tunger-Zanetti, Andreas / Niggli, Cornelia / Petrino, Asia / Marchon, Noémie / Wurmet, Lea 2021: Verhüllung. Die Burka-Debatte in der Schweiz, Zürich.

- Turner, Jonathan H. 1975: Marx and Simmel revisited: Reassessing the foundations of conflict theory, *Social Forces* 53(4), 618–627.
- Udris, Linards / Marschlich, Sarah / Vogler, Daniel 2021: Abstimmungskampf um das Verhüllungsverbot: Sichtbarkeit von Akteur:innen und ihrer Positionen in redaktionellen Medien und auf Twitter, *Jahrbuch Qualität der Medien Studie* 4/2021, Zürich.
- Vatter, Adrian 2011: Synthese: religiöse Minderheiten im direktdemokratischen System der Schweiz, in: ders. (Hg.): Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie, Zürich, 264–290.
- Väyrynen, Raimo 1991: To Settle or to Transform? Perspectives on the Resolution of National and International Conflicts, in: ders. (Hg.): *New Directions in Conflict Theory. Conflict Resolution and Conflict Transformation*, London, 1–23.
- Verkaaik, Oskar 2020: The Anticipated Mosque: The Political Affect of a Planned Building, *City & Society* 32(1), 118–136.
- Vögele, Wolfgang 2002: Versöhnung, Mediation und zivile Konfliktbearbeitung. Theologische Überlegungen zu neuen Entwicklungen in der Rechts- und Friedensethik, in: Reuter, Hans-Richard / Bedford-Strohm, Heinrich / Kuhlmann, Helga / Lütcke, Karl-Heinrich (Hg.): *Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag*, Gütersloh, 328–339.
- Vogt, Markus 2006: Den Schrei der Schöpfung hören. Das ökologische Bewusstsein als Zeichen der Zeit, in: Hünemann, Peter (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br., 122–145.
- Vogt, Markus 2012: Ist der Mensch friedensfähig?, in: Delgado, Mariano / Holderegger, Adrian / Vergauwen, Guido (Hg.): *Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen*, Stuttgart, 47–72.
- Vogt, Markus 2015: Friedensethik als Impuls für sozialetische Grundlagenreflexionen, in: Bock, Veronika / Frühbauer, Johannes J. / Küppers, Arnd / Sturm, Cornelius (Hg.): *Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*, Baden-Baden, 17–30.
- Vogt, Markus / Gabriel, Ingeborg / Küppers, Arnd / Schallenberg, Peter / Veith, Werner 2013: Theologien in der Sozialetik, in: Vogt, Markus (Hg.): *Theologie der Sozialetik*, Freiburg i. Br., 7–20.
- Vogt, Markus / Husmann, Rolf 2019: Proaktive Toleranz als ein Weg zum Frieden. Bestimmung und Operationalisierung des Toleranzbegriffs, Köln.
- Waardenburg, Jacques 1986: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin.
- Wabel, Thomas 2016: «Der Mensch hat zwei Beine und zwei Überzeugungen» – Öffentliche Theologie im Raum sozialer Verkörperung, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 58(2), 149–175.
- Wäckerlig, Oliver 2014: Das Fanal von Wangen. Der Schweizer Minarettdiskurs – Ursachen und Folgen, Saarbrücken.

- Wallach Scott, Joan 2007: *The Politics of the Veil*, Princeton.
- Walzer, Michael 1992: *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.
- Weber, Max 2010 [1922]: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Frankfurt a. M.
- Wegner, Gerhard 2012: Wirklichkeitsgewinn oder Säkularisierungseffekt? Zum Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Eine Einleitung, in: ders. (Hg.): *Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie*, Würzburg, 6–23.
- Weingardt, Markus 2007: *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart.
- Weingardt, Markus 2019: Frieden und Religion, in: Gießmann, Hans J. / Rinke, Bernhard (Hg.): *Handbuch Frieden*, 2. Auflage, Wiesbaden, 591–608.
- Welch, Don D. 2012: Social Ethics, Overview, in: Chadwick, Ruth (Hg.): *Encyclopedia of Applied Ethics*, Bd. 4, 2. Auflage, Amsterdam, 134–141.
- Welsch, Wolfgang 2017: *Transkulturalität: Realität – Geschichte – Aufgabe*, Wien.
- Wessler, Hartmut 2002: Multiple Differenzierung und kommunikative Integration. Symbolische Gemeinschaften und Medien, in: Imhof, Kurt / Jarren, Otfried / Blum, Roger (Hg.): *Integration und Medien*, Wiesbaden, 56–76.
- Westphal, Manon 2020: Populismus in der politischen Theorie, in: Panreck, Isabelle-Christine (Hg.): *Populismus – Staat – Demokratie. Ein interdisziplinäres Streitgespräch*, Wiesbaden, 157–175.
- Wielandt, Rotraud 2016: Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to the Present Times, in: Schmidtke, Sabine (Hg.): *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, 707–764.
- Wilkinson, Taraneh 2019: *Dialectical Encounters. Contemporary Turkish Muslim Thought in Dialogue*, Edinburgh.
- Willems, Ulrich 2016: *Wertkonflikte als Herausforderung der Demokratie*, Wiesbaden.
- Willems, Ulrich 2018: Religionspolitik vor neuen Herausforderungen, in: Gerster, Daniel / von Melis, Viola / Willems, Ulrich (Hg.): *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, Freiburg i. Br., 38–69.
- Winker, Gabriele / Degele, Nina 2009: *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld.
- Winkler, Katja 2020: Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung, *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61, 161–182.
- Wissenschaftsrat 2020: *Wissenschaft im Spannungsfeld von Disziplinarität und Interdisziplinarität. Positionspapier*, Köln.
- Wohlrab-Sahr, Monika / Tezcan, Levent (Hg.) 2007: *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden.
- Wohlrab-Sahr, Monika / Tezcan, Levent (Hg.) 2022: *Islam in Europa: Institutionalisierung und Konflikt*, Baden-Baden.

- Wolfsfeld, Gadi 1997: *Media and Political Conflict: News from the Middle East*, Nachdruck, Cambridge.
- Wytenbach, Judith 2009: Das Kopftuch in der Schweiz: zwischen religiöser Neutralität des Staates, Religionsfreiheit und Diskriminierungsverbot, in: Berghahn, Sabine / Rostock, Petra (Hg.): *Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Bielefeld, 101–128.
- Yazbeck Haddad, Yvonne / Balz, Michael J. 2008: Taming the Imams: European Governments and Islamic Preachers since 9/11, *Islam and Christian-Muslim Relations* 19(2), 215–235.
- Young, Iris Marion 2007: Structural injustice and the politics of difference, in: Laden, Anthony Simon / Owen, David (Hg.): *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge, 60–88.
- Zachhuber, Johannes 2017: Von der Säkularisierung zur Postsäkularisierung und zurück. Sozialphilosophische Deutung und empirischer Befund, in: Stoellger, Philipp / Kumlehn, Martina (Hg.): *Wortmacht – Machtwort*, Würzburg, 43–61.
- Ziegler, Rene / Titt, Raphael 2022: Ambiguitätstoleranz. Die Entwicklung des Konstrukts in der psychologischen Forschung, in: Deibl, Marianne / Mairinger, Katharina (Hg.): *Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion*, Wien, 16–42.

Quellenverzeichnis

- Ammann, Ursula 2014: Als Minderheit gut aufgehoben, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 11. Dezember 2014, 35.
- Ammann, Ursula 2015a: «Dasselbe auf würdigerem Raum», St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 28. Mai 2015, 39.
- Ammann, Ursula 2015b: Die Moschee nimmt Gestalt an, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 29. Oktober 2015, 39.
- Ammann, Ursula 2015c: Ein Wiler im «Kabinett» des Bischofs, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 19. Dezember 2015, 39.
- Ammann, Ursula 2017a: Die Schweiz blickt nach Wil, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 16. Mai 2017, 31.
- Ammann, Ursula 2017b: Moschee steht kurz vor der Taufe, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 11. Mai 2017, 33.
- Amstutz, Gianni 2017: Eine Moschee der offenen Türen, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 27. Mai 2017, 37.
- Begovic, Muris 2021: Für den interreligiösen Dialog ist Fussball besser als der Parolin-Besuch, kath.ch, 17. November 2021. www.kath.ch/newsd/fuer-den-interreligioesen-dialog-ist-fussball-besser-als-der-parolin-besuch/
- Bösch, Sarah 2015: Die Moschee «wegzonen», Leserbrief, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 02. April 2015, 34.
- Brand, Christine 2017: «Man muss alle Moscheen überwachen», NZZ am Sonntag, 27. August 2017, 18.
- Dehbi, Asmaa 2021: Junge Muslim*innen zwischen Teilhabe und Rechtfertigungsdruck. <https://institutneueschweiz.ch/De/Blog/273>.
- Elsener, Marcel 2011a: Wiler Moschee könnte Vorbild werden, St. Galler Tagblatt, 25. November 2011, 2.
- Elsener, Marcel 2011b: Wiler Gebetsstätte für Moslems, St. Galler Tagblatt, 25. November 2011, 33.
- Elsener, Marcel 2012: Islamisches Zentrum vor Belastungstest, St. Galler Tagblatt, 06. Januar 2012, 25.
- Gerny, Daniel 2016: Subtil gepredigter Radikalismus, NZZ, 7. November 2016, 9.
- Grämiger, Christa / Grämiger, Jürg 2015: Begegnungszentrum bietet Heimat, Leserbrief, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 11. April 2015, 35.
- Haag, Philipp 2015: Moschee: Ein Bau des Friedens, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 27. Juni 2015, 37.
- Haag, Philipp 2017: Halbmond für Wiler Moschee, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 23. März 2017, 33.
- Isis-Arnautovic, Esma 2015: Das Kopftuch – Persönliche Erfahrungen als Grundlage für theologische Begründungen?, SGMÖIK Bulletin 49, 31–33.

- Manea, Elham 2018: «Das Kopftuch ist Marketing der Islamisten», Annabelle, 05.04.2018. www.annabelle.ch/leben/kopftuch-ist-marketing-islamisten-47824/.
- Meier, Michael 2016: Dem Islam ein Gesicht geben, Tages-Anzeiger, 15. Juli 2016, 2.
- Monnat, Lucie 2017: Le financement des mosquées en question, 24 heures, 13. Oktober 2017, 8.
- Nuredini, Zuleja, 2021: «Niemand zwingt mich mein Kopftuch zu tragen, ich trage es gerne und freiwillig». www.el-hikmeh.net/de/11-islam-in-der-schweiz/108-niemand-zwingt-mich-mein-kopftuch-zu-tragen-ich-trage-es-gerne-und-freiwillig.
- Pressedienst 2017: Besuch in der neuen Moschee, St. Galler Tagblatt, 16. August 2017, 21.
- Riesen, Thomas 2017: Bewunderung unter der Kuppel, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 15. Mai 2017, 29.
- Rudnicki, Nina 2015: «Wo man redet, besteht keine Gefahr», St. Galler Tagblatt, 18. Dezember 2015, 19.
- sda 2018: Widerstand gegen Einbürgerung des Imams Bekim Alimi in Wil, NZZ Online, 14. Februar 2018.
- Suter, Hans 2017: Chance um Chance vertan, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 23. März 2017, 33.
- Suter, Hans 2018: Zwölf Fragen an Bekim Alimi, St. Galler Tagblatt / Wiler Zeitung, 14. März 2018, 19.
- Herr B., Interview, 16.02.2021
- Herr C., Interview, 01.03.2021

Beiträge zu einer Theologie der Religionen

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und

Hansjörg Schmid

In der Reihe «Beiträge zu einer Theologie der Religionen» (BThR) bereits erschienen:

- I. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, 2005.
- II. Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, 2006.
- III. Reinhold Bernhardt / Thomas Kuhn (Hg.): Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven, 2007.
- IV. Uwe Gerber: Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert, 2008.
- V. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, 2008.
- VI. Bernhard Nitsche: Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Denken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? 2008.
- VII. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, 2009.
- VIII. Mathias Tanner / Felix Müller / Frank Mathwig / Wolfgang Lienemann (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, 2009.
- IX. Sung Ryl Kim: Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der «pluralistischen Religionstheologie» und das Problem des Synkretismus, 2010.
- X. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann (Hg.): Religionen, Wahrheitsansprüche, Konflikte. Theologische Perspektiven, 2010.
- XI. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme, Zürich 2013.

- XII. Reinhold Bernhardt / Ernst Furlinger (Hg.): Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 2015.
- XIII. Verena Grüter: Klang – Raum – Religion. Ästhetische Dimensionen interreligiöser Begegnung am Beispiel des Festivals Musica Sacra International, 2017.
- XIV. Reinhold Bernhardt / Verena Grüter (Hg.): Musik in interreligiösen Begegnungen, 2019.
- XV. Sigrid Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religions-theologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen, 2019.
- XVI. Reinhold Bernhardt: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen, 2019.
- VXII. Ernst Furlinger / Senad Kusur (Hg.): Islam und religiöser Pluralismus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religionstheologie, 2019.
- VXIII. Reinhold Bernhardt / Hansjörg Schmid (Hg.): Konflikttransformation als Weg zum Frieden. Christliche und islamische Perspektiven, 2020.
- XIX. Kathrin Visse: Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch, 2020.
- XX. Reinhold Bernhardt: Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion, 2020.
- XXI. Katja Voges: Religionsfreiheit im christlich-muslimischen Dialog. Optionen für ein christlich motiviertes und dialogorientiertes Engagement, 2021.
- XXII. Tobias Specker: Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Unnach-ahmlichkeit des Koran, 2021.
- XXIII. Reinhold Bernhardt: Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christo-logie im Kontext der Religionstheologie, 2021.
- XXIV. Alexander Löffler: Christsein mit Zen. Religiöse Zweisprachigkeit als christliche Glaubenspraxis, 2022.
- XXV. Reinhold Bernhardt: Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie, 2023.

- XXVI. Mathias Schneider: Buddhistische Interpretationen Jesu. Eine religionshistorische und theologische Studie, 2023.
- XXVII. Reinhold Bernhardt: Religionstheologie als Religionskritik. Studien zu radikalisierten Religion und zum Christentum im Kontext von Pluralität und Säkularität, 2023.