

Ursula Lehmkuhl,  
Hans-Jürgen Lüsebrink,  
Laurence McFalls (Eds.)

# Of 'Contact Zones' and 'Liminal Spaces'

Mapping the Everyday Life  
of Cultural Translation



Waxmann 2015  
Münster • New York

Published with kind support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)

**Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek**

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

**Diversity / Diversité / Diversität, Vol. 1**

ISSN 2365-9157

Print-ISBN 978-3-8309-3365-6

Ebook-ISBN 978-3-8309-8365-1

© Waxmann Verlag GmbH, 2015  
Münster, Germany

[www.waxmann.com](http://www.waxmann.com)

[info@waxmann.com](mailto:info@waxmann.com)

Cover Design: Pleßmann Design, Ascheberg

Cover Picture: © Carl Brunn

Typesetting: Sven Solterbeck, Münster

Print: Hubert & Co., Göttingen

Printed on age-resistant paper,  
acid-free according to ISO 9706



Printed in Germany

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, electrostatic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing from the copyright holder.

# Table of Contents

Spaces and Practices of Diversity: An Introduction .....	7
<i>Ursula Lehmkuhl, Hans-Jürgen Lüsebrink, Laurence McFalls</i>	
Boundaries of Belonging, Migration and Types of Social Spaces .....	29
<i>Ludger Pries</i>	
Culture Puffs: Ethnic Diversity and Cultural-sensitive Marketing Practices .....	49
<i>Phillip Rousseau</i>	
Politiken der Toleranz: Gewährung und Begrenzung von Freiräumen für den Islam in Deutschland .....	73
<i>Werner Schiffauer</i>	
Nous autres les autres : Difficile pluralisme .....	97
<i>Régine Robin</i>	
Horizon et paysage : L'évolution de la vision du monde .....	117
<i>Bertrand Westphal</i>	
The International Research Training Group "Diversity: Mediating Difference in Transcultural Spaces": Research Agenda and Research Objectives .....	127
<i>Ursula Lehmkuhl, Hans-Jürgen Lüsebrink, Laurence McFalls</i>	
Notes on Contributors .....	133

# Politiken der Toleranz: Gewährung und Begrenzung von Freiräumen für den Islam in Deutschland

Werner Schiffauer

Politiken der Toleranz sind bezeichnend für die Herrschaftstechnologien gegenwärtiger liberaler Rechtsstaaten. Sie stehen für eine Haltung „konditionaler Akzeptanz“: Toleranz markiert einen Raum desjenigen, was zu tolerieren ist und setzt ihn gegen das ab, was nicht mehr tolerierbar ist. Damit werden Freiräume eröffnet und gleichzeitig begrenzt. Eine Toleranzpolitik entfaltet ihre gouvernementale Effektivität durch diese Kombination von Freiheit und Begrenzung. Anhand der Auseinandersetzungen über den Islam werde ich im Folgenden den damit verbundenen Prozessen des Einfügens und Fügbar-Machens nachgehen. In einem ersten Schritt werde ich durch die Analyse der vielfältigen Grenzziehungsprozesse (Was muss/soll/kann/darf nicht/soll nicht/kann nicht toleriert werden), eine Grammatik der Toleranz entwickeln. In einem zweiten Schritt werde ich den Fokus auf die Ängste und Sorgen der Mehrheitsgesellschaft richten, die den Grenzziehungsprozessen unterliegen und damit die Logik der Aushandlungsprozesse rekonstruieren. Zuletzt werde ich der Frage nachgehen, welche Gefühlslagen durch diese Politik bei den Tolerierten erzeugt werden.

Policies promoting tolerance are core instruments of power technologies of contemporary liberal constitutional states. They are emblematic of an attitude of “conditional acceptance”: Tolerance marks a space of that which is to be tolerated, and it distinguishes this space from that which cannot be tolerated any more. This results in areas of freedom, which are at the same time limited. A policy of tolerance is effective in governing because of this combination of freedom and limitation. In light of this, I will look at conflicts about Islam and active as well as passive processes of accommodation. In a first step, I will analyze various processes of demarcation (what has to/should/can/must not/should not/cannot be tolerated) in order to arrive at a grammar of tolerance. In a second step, I will focus on fears and worries of the majority that are connected to these processes of demarcation in order to trace the logic of demarcation negotiations. Finally, my paper will enquire about the emotions of those who are affected by a policy of tolerance.

Une politique de tolérance est caractéristique des technologies de pouvoir propres aux États de droit libéraux contemporains. Une telle politique constitue une posture de « consentement conditionnel » puisqu'elle définit un espace de ce qu'il faut tolérer et de ce qu'il ne faut pas tolérer. Ainsi les espaces de liberté sont-ils à la fois créés et circonscrits. Une politique de tolérance fait preuve de son efficacité gouvernementale de par son alliance de la liberté et de la limitation. À travers l'exemple de l'islam, j'exposerai les processus sous-jacents de cette politique qui, à la fois gèrent la différence et la rendent visible. Je développerai d'abord une grammaire de tolérance en analysant les processus variés de traçage de frontières (ce qui doit/devrait/peut/ne faut pas/ne devrait pas/ne peut pas être toléré). Ensuite, j'exposerai les peurs et les soucis de la société majoritaire, qui, elle aussi, est soumise aux tracés de frontières et se retrouve donc dans l'obligation de reconstruire la logique des processus d'exclusion et d'inclusion. Enfin, j'aborderai les (res)sentiments de ceux qui doivent subir les formes de tolérance provoquées par une politique de tolérance.



*„Deutschland muss ein weltoffenes und tolerantes Land bleiben, in dem rassistische Diskriminierungen keine Platz haben.“ (Thomas Oppermann)*

Die Äußerung von Thomas Oppermann (2013) bezieht sich auf die Pegida-Demonstrationen, bei denen Ende 2014 und Anfang 2015 Tausende von Bürgern gegen die drohende Islamisierung des Abendlandes auf die Straße gegangen sind. Ebenfalls im Dezember 2014 wurde auf dem CDU-Parteitag die Forderung nach einem Burkaverbot diskutiert. Rudolf Steinberg berichtet am 12. Januar 2015 unter dem Titel „Die Grenzen der Toleranz“ darüber (Steinberg 2015). Beide Forderungen thematisieren den Islam. In der ersten wird ein zu schützender Freiraum des Islam in Deutschland verteidigt; mit der zweiten Forderung werden die Grenzen dieses Freiraums diskutiert. In diesem Text möchte ich, an Foucault anschließend, zeigen, dass die Einrichtung derartiger Räume charakteristisch für die Kultur des Regierens – der Gouvernementalität – der Gegenwart ist. Sie funktioniert weniger durch disziplinierende Anordnungen oder Strafen, sondern durch Positionierung, Klassifizierung und Formung von Subjekten, die darüber dazu gebracht werden Selbststeuerungsmechanismen auszubilden (Foucault 2006a; 2006b). Die gegenwärtige Auseinandersetzung um den Islam in der Bundesrepublik liefert besonders reichhaltiges Material, um über das Zusammenspiel von Freiheitsgewährung und Freiheitsbegrenzung nachzudenken und die Effekte herauszuarbeiten.

Dabei interessiert mich als Ethnologe insbesondere die Mikrophysik dieser Prozesse. Ich möchte im Folgenden den Fokus auf die Fragen legen, wie die Auseinandersetzungen über Toleranz geführt werden. Um welche Fragen geht es dabei genau? Welche Argumente werden bemüht? Welche Gesichtspunkte fließen ein? Wie sieht insbesondere die Emotionalität dieses Prozesses aus – sowohl auf der Seite derjenigen, die „tolerant“ sind, wie auch derjenigen, die toleriert werden? Während die vorwiegend in der Philosophie und Politischen Theorie geführte Diskussion um den Begriff Toleranz hauptsächlich normativ ist und Toleranz im Zusammenhang mit guter (oder schlechter) politischer Praxis thematisiert (Forst 2003; Brown 2006), habe ich ein primär empirisches Interesse. Allerdings wäre dieser Text nicht möglich, ohne die theoretisch-begrifflichen Klärungen meiner eher theoretisch denkenden Kollegen.

In diesem Text bringe ich zwei Diskussionsstränge zusammen, an denen ich beteiligt war: Das EU Projekt „Accept Pluralism“ beschäftigte sich mit einer vergleichenden Analyse von Toleranzpolitiken in Europa;<sup>1</sup> die Diskussionen um den Antrag „B/Orders in Motion“ der Europa Universität Viadrina in Frankfurt (Oder) für die Exzellenzinitiative diskutierte den inneren Zusammenhang von Grenzziehun-

<sup>1</sup> <http://accept-pluralism.eu/Home.aspx>. Der theoretische Rahmen des Projekts findet sich bei Dobbernack und Modood (2013).

gen und Ordnungen (Schiffauer 2011). Gerade die grenztheoretischen Perspektiven, die in diesem Projekt entwickelt wurden, erwiesen sich als besonders fruchtbar, um die Mikrophysik der Prozesse der Toleranzgewährung zu thematisieren.

## Das Konzept Toleranz

Das Konzept Toleranz bezeichnet ein Spektrum von Einstellungen. An dem einen Ende findet sich die Bedeutung: „Toleranz = Respektieren, Akzeptieren, Wertschätzen“. Wenn etwa Thomas Oppermann Toleranz und Weltoffenheit gleichsetzt, dann schwingt etwas von dieser Wertschätzung mit. An dem anderen Ende des Spektrums findet sich die Bedeutung: „Toleranz = Tolerieren, Ertragen, Dulden“.

Während am einen Ende des Spektrums durchaus das Bejahen, wenn nicht der Genuss von Vielfalt (eine Haltung die nach Hannerz (1990) den Kosmopoliten auszeichnet) vorherrscht, dominiert am anderen Ende Unlust und Selbstzurücknahme. Für dieses Ende gilt die Definition von Toleranz, die Preston King (1976) vorgeschlagen hatte. Nach ihm ist Toleranz eine Zurückhaltung, die dazu führt, dass man aus freien Stücken etwas hinnimmt oder erträgt, was man eigentlich ablehnt, missbilligt oder verurteilt – wobei der Tolerierende über die Macht verfügt, auch anders zu handeln. Freilich ist dabei „irgendwo Schluss“ – und man kann argumentieren, dass gerade diese Grenze von Toleranz zentral ist, weil anders man nicht von Toleranz, sondern von Indifferenz reden würde (Forst 2003: 32).

Gerade am negativen Ende des Spektrums des Toleranzbegriffs treten die Machtaspekte deutlich hervor. Eltern können manches Verhalten von Kindern tolerieren – wenn Kinder Verhalten von Eltern tolerieren, hat zumindest eine Verschiebung in den Machtbalancen stattgefunden. Analog tolerieren Gastgeber das (befremdliche) Verhalten von Gästen – umgekehrt macht dies keinen Sinn. Es ist deshalb kein Zufall, dass der Begriff der Toleranz bei Dominierten oft abgelehnt wird: Man will keine Toleranz sondern Akzeptanz oder Respekt. Ich habe den Eindruck, dass gerade das Schillernde des Begriffs wesentlich zu seiner Wirksamkeit beiträgt – es blendet den Aspekt der Machtausübung und Kontrolle in diesem Begriff aus. Davon später.

Dies heißt natürlich nicht, dass nicht auch Toleranz im Sinne von „Duldung“ eine wichtige zivilisatorische Errungenschaft darstellt. Dies wird besonders im Vergleich zur Zwischenkriegszeit (1918–1939) deutlich, die eine Periode der Intoleranz schlechthin darstellt. In dieser Zeit fanden in vielen europäischen Staaten Prozesse der nationalen Konsolidierungen durch konservative Revolutionen statt. In der überwiegenden Mehrzahl der europäischen Nationen herrschten autoritäre oder faschistische Regimes. In diesen wurde das Anderssein des Anderen als potenzielle Bedrohung des Eigenen wahrgenommen. Der vorherrschende Zeitgeist wurde von

Carl Schmitt in einer Passage aus „Der Begriff des Politischen“ auf den Punkt gebracht, die geradezu als Manifest der Intoleranz gelesen werden kann:

Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch hässlich zu sein; er muss nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde und es genügt zu seinem Wesen, dass er in einem besonderen intensiven Sinn existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so dass im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im Voraus getroffene Normierung, noch durch den Spruch eines ‚unbeteiligten‘ und daher ‚unparteiischen‘ Dritten entschieden werden können. Den extremen Konfliktfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene seinsmäßige Art von Leben zu bewahren (Schmitt [1932] 1963: 27).

Nach Schmitt war es die zentrale Aufgabe des Staates seine Feinde zu definieren. Dabei stechen zwei Argumente besonders hervor. Erstens die explizite Rückweisung jedes rationalen Begründungszwangs und zweitens die Rechtfertigung des Rückgriffs auf Gewalt um der postulierten Selbstbehauptung willen. Schmitt führt nicht aus, wen er an dieser Stelle im Sinn hatte – außenpolitisch dürfte es Frankreich gewesen sein, das bis 1945 als quintessentieller Anderer stilisiert wurde (Elias 1969), innenpolitisch die Juden. Man mag an dieser Stelle darauf hinweisen, dass diese Art zu denken weit verbreitet war. Es gab kaum eine Nation im Europa der Zwischenkriegszeit, in der nicht eine Minderheit als quintessentiell anders definiert und unterdrückt wurde. Dies führte zu den bekannten Katastrophen der Zwischenkriegszeit, die im Holocaust ihren absoluten Höhepunkt hatten.

Die Nachkriegszeit kann dagegen als Zeit beschrieben werden, in der der Nationalismus gezähmt wurde und eine Politik der Toleranz an die Stelle einer der Intoleranz trat. Nationalstaaten blieben die Schlüsselakteure (auch in Osteuropa), aber es gab die feste Absicht, die Fehler der Zwischenkriegszeit nicht mehr zu wiederholen. Die Herausforderung bestand in der Entwicklung eines zivilisierten Nationalismus. Dieser definierte sich nach wie vor über die Konstruktion von signifikanten Anderen – aber es gab ein Bekenntnis zur Mäßigung. Es erleichterte mit Sicherheit die Herausbildung einer Toleranz gegenüber Minderheiten, dass diese Zeit durch Blockbildung charakterisiert war und dass der große Andere, je nachdem, der kapitalistische oder der kommunistische Andere war. Nach 1989 setzte die Europäische Union eine Toleranzpolitik in den neuen Mitgliedsstaaten durch. Sie betrachtete es als einen der größten Erfolge, dass – mit der Ausnahme von Jugoslawien – ein Rückfall in die Zwischenkriegszeit und der Ausbruch von Gewalt gegen Minderheiten verhindert werden konnte. Eine gewisse Ausnahme in den national-



staatlichen Alteritätskonstruktionen stellte die Programmatik der multikulturellen Gesellschaft in den achtziger und neunziger Jahren dar, die eine stärkere Betonung auf Respektierung statt auf Duldung legte. Man kann Vielfalt schätzen, weil man von anderen Kulturen lernen kann. Dies geriet in den 1990er und 2000er Jahren zunehmend in Kritik. Multikulturalismus wurde von einem Standpunkt, der Toleranz mit Tolerieren assoziierte, als indifferente Laissez-faire Politik verurteilt, die sich der Notwendigkeit, Grenzen zu ziehen und rote Linien aufzuzeigen, entzog.<sup>2</sup> Im Namen von Kultur sei die Unterdrückung (besonders von Frauen) legitimiert und der Herausbildung von Parallelgesellschaften tatenlos zugesehen worden. Damit sei die Basis für die Radikalisierung der Einwanderer gelegt worden. Es bleibt zu sehen, ob im Namen einer Diversitätspolitik das Pendel wieder in die andere Richtung schwenken wird.

## Die Grammatik der Toleranz

Dem Konzept der Toleranz liegen zahlreiche Grenzziehungsprozesse zugrunde. Ihre Analyse erschließt eine Grammatik der Toleranz und legt damit den Grundstein für eine praxistheoretische Auseinandersetzung mit dem Begriff. Gehen wir zurück zur oben angeführten Definition von Preston King. Ihr unterliegt zunächst eine Grenzziehung zwischen dem gesellschaftlich Akzeptierten und dem Nicht-Akzeptierten. Nur bei letzterem stellt sich die Frage der Toleranz überhaupt. Da der Bereich des Akzeptierten nicht homogen ist, ist die Grenze auch eine Grenze zwischen einem Bereich des Normalen/Selbstverständlichen, in dem ein Minderheitenverhalten keinen (normativen) Unterschied macht und einem Bereich, in dem es einen Unterschied macht. Normalität heißt nicht notwendigerweise das Begrüßen von Differenz – es reicht, wenn Differenz als unproblematisch hingenommen wird. Eine derartige Normalität ist zum Teil das Ergebnis früherer Grenzziehungskonflikte: Ein Verhalten, das vormalig unter dem Aspekt von Toleranz diskutiert wurde – etwa das Zeigen homoerotischer Zuneigung in der Öffentlichkeit; Nacktheit am Strand – ist in manchen Gegenden „normal“ geworden. Wenn man sich anders verhält als die meisten, macht das keinen Unterschied. Die Differenz bleibt folgenlos. Es lässt sich an einer Verlagerung des Rechtfertigungszwangs ablesen, wenn etwas normal geworden ist. Jemand der erklären würde, er toleriere voreheliches Zusammenleben, würde sich als extrem konservativ entlarven, weil er die Selbstverständlichkeit einer Praxis in Zweifel zieht: Was gibt es da zu tolerieren?

2 Man kann sich freilich fragen, ob die tatsächlichen Ausschlagungen so relevant waren, wie im Diskurs festgehalten wurde. Tatsächlich wurde die Politik des Multikulturalismus, vielleicht mit der Ausnahme von England, nirgends konsequent in die Praxis umgesetzt – es blieb bei Lippenbekenntnissen.



und Prinzipiellen. Ich möchte anmerken, dass mir diese Auseinandersetzungsdynamik von grundlegender Bedeutung zu sein scheint. Rainer Forst etwa argumentiert im Geist der deliberativen Demokratie, dass in öffentlichen Auseinandersetzungen geprüft werde, ob die Argumente, warum ich eine Praxis zurückweise, ausreichen, um zu fordern, dass diese Praxis auch verboten werden müsse. Mir erscheint, dass die Logik der Auseinandersetzung häufig umgekehrt funktioniert: Um fordern zu können, dass eine Praxis, die ich zurückweise, auch verboten wird, muss ich Gründe konstruieren, die dies möglich machen: Das Argument, dass der Islam keine Religion, sondern eine Ideologie sei, wird meines Erachtens aus der Logik der Auseinandersetzung geboren.

Kommen wir zum nächsten Feld: Bei der Frage, ob etwas toleriert werden *soll*, treten sekundäre und abgeleitete Argumente in den Vordergrund – etwa die Frage ob eine repräsentative Moschee zur Integration beiträgt oder nicht. Befürworter, wie Daniel Cohn-Bendit (Mazyk 2008: 56) verweisen zum Beispiel auf die Öffnung zur Gesellschaft. Anders als bei den prinzipiellen Argumenten, die bei der Frage, ob das Gotteshaus aus prinzipiellen Gründen toleriert werden *muss*, die Debatte bestimmen, wird hier eine Kondition formuliert: „wenn es der Integration dient“. Es wird dann oft über die Details gestritten. So standen bei der Kölner Moscheediskussion die Fragen der Dimension, des Stils (osmanisch) und des Standorts zur Diskussion. Hier kann eine Passage von Ralph Giordanos Beitrag zur Auseinandersetzung um die Kölner Moschee angeführt werden. Der wahre Bauherr der Moschee – so Giordano – sei ohnehin das Amt für religiöse Angelegenheiten in der Türkei:

Dort, in dieser autoritär geführten Staatsbehörde, ist das Projekt ausgeheckt worden, wie all die anderen Großmoscheen, die in Deutschland mit Namen von osmanischen Eroberern wie Pilze aus dem Boden schießen – sakrale Großbauten, Symbole einer Landnahme auf fremdem Territorium, Strategie einer türkischen Außenpolitik, die längst dabei ist, in Deutschland mitzuregieren. Zwischen vielbeklagter Hinterhofmoschee und zentraler Großmoschee hätte es zahlreiche Abstufungen ohne Abschreckungseffekt gegeben (Giordano 2008: 39).

Das Argument ließe sich so zusammenfassen: Schon – aber bitte kleiner. Sehr gerne werden bei der Diskussion der Frage, ob etwas toleriert werden soll, auch Bedingungen und Forderungen an die Religionsgemeinschaft gestellt: Gerne wird dann im Zusammenhang mit dem Bau des Gotteshauses die Forderung formuliert, die islamischen Gemeinden müssten noch „ihre Hausaufgaben“ machen. Hans Joachim Höhn zum Beispiel führt in diesem Zusammenhang die Klärung der Frage zur Trennung von Staat und Religion an und bezweifelt, dass Muslime den liberalen Rechtsstaat aus ihrem Glauben heraus bejahen können (Höhn 2008: 127). „*Rechte, nimmt man in Anspruch und kann man einklagen. Anerkennung aber muss erworben werden*“ (Höhn 2008: 128). Während bei der Frage, ob etwas toleriert werden muss,



die Frage der Selbstbindung der Dominierenden zentral ist, kommt bei der Frage, ob etwas toleriert werden soll, der Dominanzanspruch gegenüber den Anderen stärker zum Vorschein. Die Dominierenden formulieren die Bedingungen, unter denen sie bereit sind zu tolerieren.

Bei der Frage ob etwas *noch* toleriert werden *kann*, lässt sich die Frage der Burka oder des Kopftuchs anführen (Steinberg 2015). Hier gibt es in der Regel unter den Dominierenden einen weitgehenden Konsens, dass eine Praxis unerwünscht ist. Die Frage ist aber, ob durch ein Verbot nicht größerer Schaden angerichtet wird, als wenn die Praxis toleriert wird. Die Auseinandersetzung um das Burka-Verbot zentrierte sich um die Frage, ob es überhaupt durchsetzbar ist und ob der Versuch der Durchsetzung nicht größere Probleme schaffen würde, als eine zähneknirschende Duldung (*teeth gritting toleration*). Ein Beispiel findet sich in der Stellungnahme des Juristen Rudolf Steinberg zum Burka-Verbot: „Gewichtig erscheint jedoch auch der Einwand, dass ein gesetzliches Verbot geradezu kontraproduktiv wirken könnte“ (Steinberg 2015: 11).

Auf der anderen Seite des *big divide* stehen dann die Praktiken und Einstellungen, die nicht toleriert werden sollten, nicht toleriert werden können und auf keinen Fall toleriert werden können. In Bezug auf den Islam spielt dabei die Frage des „Islamismus“ eine zentrale Rolle. Islamistische Gruppierungen *sollten* auch dann nicht toleriert werden, wenn sie sich an die Gesetze halten und nicht zur Gewalt aufrufen. Sie *können* nicht toleriert werden, wenn sie zu gewaltsamen Widerstand (in den Heimatregionen) aufrufen. Sie *dürfen auf keinen Fall* toleriert werden, wenn zu Gewalt hierzulande aufgerufen wird, oder wenn ein politisches Tabu verletzt wird (etwa die Auschwitzlüge). Bei dem Festlegen dessen, was nicht toleriert werden sollte, kann und darf, spielt der Staat – und insbesondere die Verfassungsschutzämter – eine wichtige Rolle. Ich werde darauf zurückkommen.

In all diesen Fällen spielen Modifikationen eine wichtige Rolle. Manches Verhalten (*muss/soll/kann*) toleriert werden, wenn es im Privatraum stattfindet, aber nicht in der Öffentlichkeit. Auch (*muss/soll/kann*) manches geduldet werden, wenn es ein bestimmtes Maß nicht überschreitet; manches wird in der Nacht eher toleriert als am Tag (Trunkenheit beispielsweise). Ostentative Symbole können verboten sein, nicht ostentative geduldet. Einige Beispiele mögen genügen um die Bedeutung dieser Feinabstimmung von Toleranz zu verdeutlichen: Das Kopftuch ist in Frankreich an öffentlichen Plätzen erlaubt, nicht aber in der Schule; in den französischen Schulen darf man sich auf nicht ostentative Weise zur Religion bekennen (etwa durch Anhänger), nicht aber auf ostentative Weise (etwa durch das Kopftuch). Dabei scheint auch Klasse und Herkunft ein Problem zu sein. Der Rückzug in die eigene ethnische Gruppe wird in Deutschland bei Muslimen kritisiert, nicht aber bei japanischen Geschäftsleuten. Es entfaltet sich somit eine ganze Grammatik der Toleranz, die im Zusammenhang mit der Strukturierung des öffentlichen Lebens steht.

Es ist wichtig zu sehen, dass es sich bei all diesen Grenzziehungsprozessen um Aushandlungen handelt. Sie sind deshalb enorm fluide. Sie setzen ein, wenn die Grenzen zwischen Tolerierbarem und Nicht-Tolerierbarem oder auch eine der Subgrenzen (zwischen muss, kann, soll, sollte nicht, kann nicht, darf nicht toleriert werden) herausgefordert wird. Dies kann naturgemäß in zwei Richtungen gehen. Auf der einen Seite können Praxen, die bisher selbstverständlich waren, an einem Punkt öffentlich in Frage gestellt werden, und *red lines* eingefordert werden. Häufig geht dies mit *moral panics* einher. Es kann aber auch eine gängige Grenzziehung im Namen von Freiheits- und Selbstverwirklichungsrechten in Frage gestellt werden – und dann wird mehr Toleranz gefordert.

Bei diesen Auseinandersetzungen tritt das sogenannte Paradox der Toleranz zu Tage. Einerseits sind Grenzziehungen konstitutiv für die Idee der Toleranz, weil man sonst von Indifferenz sprechen müsste. Andererseits zeigt gerade ein Blick auf die Aushandlungsprozesse, dass jede Grenzziehung bestimmte Wertehaltungen reflektiert. Es kann immer hinterfragt werden, von wem und unter Bezug auf welchen normativen Standpunkt Grenzen gezogen werden. Dies ist selbst dann der Fall, wenn anderen Schaden zugefügt wird, weil immer auf das Recht der Verteidigung rekurriert werden kann und von manchen Gruppen rekurriert wird.<sup>3</sup> Jeder Akt der Grenzziehung hat deshalb ein Legitimierungsproblem. Es scheint mir damit zusammenzuhängen, dass die Formel „Keine Toleranz für Intoleranz“ so weite Akzeptanz gefunden hat: Sie war ursprünglich von Karl Popper (1971) in der Auseinandersetzung mit totalitären Ideologien entwickelt worden, und war die einzige wirklich logisch begründbare Grenzsetzung für die Grenze zwischen Tolerierbarem und Nicht-Tolerierbarem.

Diese Idee wird problematisch, wenn sie auf andere Bereiche übertragen wird – etwa auf andere Religionen oder Ethnien. Hier entfaltete sich die gleiche performative Wirkung, der wir schon oben begegnet sind: *Weil* man Unbehagen an Praktiken der anderen hatte und *weil* man Grenzziehungen nur mit dem Intoleranzargument legitimieren konnte, *muss* der andere als intolerant stilisiert werden.<sup>4</sup> Dabei braucht man noch nicht einmal den Beweis für die Intoleranz des anderen anzutreten: In Bezug auf den Europäischen Islam hört man häufig das Argument, dass seine Vertreter nur solange für Minderheitenschutz eintreten, solange sie in der schwachen Position sind. Dies würde sich mit dem Moment ändern, an dem sie mächtiger würden. Die

3 Das extremste – und absurdeste – Beispiel lieferten dabei Hindu Nationalisten, die die Pogrome von Gujarat mit der Notwendigkeit legitimierten eine zu tolerante Hindu Kultur gegen eine intolerante muslimische Kultur verteidigen zu müssen.

4 Zum liberalen Toleranzdiskurs siehe die ausgezeichnete Analyse von Mouritsen und Olsen (2013).

Opposition zwischen dem Eigenen und dem Fremden wird deshalb sehr gern in den Gegensatz von tolerantem „Wir“ und intolerantem „Die“ gegossen.

Da der Beleg dafür schwer zu erbringen ist, mag man mir erlauben, eine persönliche Erfahrung einzubringen. Ich kenne seit zehn Jahren Fereshta Ludin, die Anfang der 2000er Jahre, für das Recht im Schuldienst das Kopftuch zu tragen, durch die Rechtsinstanzen gegangen ist. Sie tritt mit Nachdruck für interreligiösen Dialog und für Frauenrechte in den islamischen Gemeinden ein. Ihre Tochter besucht die muslimische Schule. Als das Bundesverfassungsgericht im September 2003 ein Urteil erließ, nach dem auf Grund der geltenden Gesetze das Recht, ein Kopftuch in der Schule zu tragen nicht bestritten werden dürfe, war für den SPIEGEL die Grenze der Toleranz überschritten. In einem Leitartikel wurde Fereshta Ludin zum Inbegriff der Intoleranz stilisiert, ohne dass irgendein Beleg erbracht wurde:

Sie wollte und will besser behandelt werden als ihre Mitbürger [...] Zur Freiheit der Religion gehört der Respekt vor anderen Religionen. Vor allem findet diese Freiheit eine Grenze da, wo sie – in ihrem Namen – unterhöhlt oder gar abgeschafft werden soll. Frau Ludin fordert Toleranz für die Intoleranz (SPIEGEL 29.09.2003 S. 83/4).

Hier wurde der performative Zug des Diktums „Keine Toleranz für Intoleranz“ besonders deutlich. Nur mit ihm ließ sich ein aus vagem Unbehagen gespeister Wunsch nach Grenzziehungen legitimieren. Nur deshalb wurde sie als intolerant stilisiert.

## Toleranz und Angst

Die Frage der Toleranz bezieht sich vor allem auf den signifikanten Anderen, also auf denjenigen, dessen Orientierungen, Werte und Praktiken als Gegenteil zu den eigenen Praxen wahrgenommen werden, von dem man sich deshalb absetzt und gegen den man sich entwirft. In der Bundesrepublik wird der Platz des signifikanten Anderen heute durch den Muslim besetzt. Dies ist ein vergleichsweise neues Phänomen. Die Position war historisch von Franzosen und Juden bis 1945; durch Kommunisten (bis 1989) und von den als „Ausländer“ markierten Einwanderern und ihren Kindern und Enkeln besetzt worden. Die Tatsache, dass seit den 2000er Jahren der Islam beziehungsweise der muslimische Einwanderer diese Rolle übernahm, hängt an vier Gründen.<sup>5</sup>

Erstens stellt der Islam, wie jede Religion, ein Symbolsystem zur Verfügung, mit dem sich Differenz formulieren und das Festhalten an ihr legitimieren lässt. Hinzu kommt zweitens, dass sich islamische und westliche Gesellschaft jahrhundertlang

5 Ich nehme im Folgenden eine Argumentation wieder auf, die ich 2007 in dem Text: *Der unheimliche Muslim* entwickelt habe (Schiffauer 2007).



gegeneinander definiert haben. Aus europäischer Sicht war der muslimische Andere zunächst der gefährliche, später der schwache, zurückgebliebene Andere – die islamische Welt gilt heute als arm, prämodern und hoffnungslos zurückgeblieben. Aus der islamischen Sicht war der Europäer derjenige, der einerseits religiös auf niedriger Stufe zurückgeblieben war, aber auch gleichzeitig der koloniale Eroberer. Drittens werden die Narrative durch kriegerische Erzählungen – von Tours und Poitiers, Reconquista, Türken vor Wien, Kolonialherrschaft – dominiert. Viertens schließlich hat der 11. September auf der einen, und die westlichen Interventionen (vor allem im Irak) auf der anderen Seite vermeintlich klargemacht, dass der Kriegszustand fort dauert.

Auf beiden Seiten wird die Macht des jeweils anderen sehr bewusst und nicht selten übertrieben wahrgenommen. Vor allem existiert der Argwohn, dass es dem jeweils anderen im Prinzip nur um die Durchsetzung des eigenen Wertesystems auf Kosten des anderen gehe. Das schaukelt sich nicht selten auf. Wegen der wechselseitigen Angst sind beide Seiten oft unnachgiebig und tendieren dazu sich zu verschanzen. Beide Seiten tendieren auch dazu, auf dem eigenen Auge blind zu sein und nur das hartnäckige Beharren des anderen zu sehen. Dies liefert denjenigen immer wieder Material, die auf der anderen Seite Intoleranz sehen.

Allerdings sind nun die christlichen Deutschen als Platzinhaber (Hüttermann 2011) objektiv eindeutig in der stärkeren Position. Diese Überlegenheit wird jedoch durch zwei subjektive Phantasien, die die Macht der muslimischen Anderen betonen, unsichtbar gemacht. Die erste bezieht sich auf die Unterstellung der Geschlossenheit des anderen. Die Muslime sprechen vermeintlich nicht mit vielen, sondern mit einer Stimme. Ihnen wird tendenziell unterstellt, dass sie, etwa in Bezug auf die angeführten Punkte, alle einer Meinung sind. Das zweite Phantasma ist das einer primären Identität: Einwanderer aus muslimischen Ländern werden seit dem 11. September immer häufiger primär als Muslime und erst sekundär als Türken, Iraner, Palästinenser und so weiter (geschweige denn von anderen Loyalitäten – etwa zu Deutschland) wahrgenommen (Spielhaus 2006). Die Folge dieser Verschiebung ist, dass die Zahl der Muslime hochschnellt – und damit einhergehend die Angst vor der Majorisierung. Zusammengenommen produzieren die beiden Phantasmen das Bild eines geschlossenen, homogenen und starken Blocks.

Diese angsterzeugenden Phantasien unterliegen nun den Auseinandersetzungen über die Toleranzgrenzen. Umgekehrt wird sehr deutlich, dass die Grenzziehungen der Angstbewältigung dienen. Dabei ist entscheidend, dass diese Ängste je nach politischem Lager sehr unterschiedliche Form annehmen. Im rechten Lager nehmen diese Ängste primär die Form der „Herr im eigenen Haus“-Trope an. Die dominante Furcht ist die Islamisierung Deutschlands beziehungsweise des Abendlands. Gerne wird auf Einwandererstadtteile verwiesen, in denen die Einwandernden mittlerweile die Mehrheit der Gesellschaft bilden. In dem Diskurs werden Unterwanderung

und stille Machtergreifung beschworen. Für die Vertreter dieser Fraktion ist bei allem Schluss, was die Sichtbarkeit des Islam steigert, weil mit ihr die Okkupation des öffentlichen Raums und eine Landnahme verbunden wird. Ein Beispiel ist das Argument, mit dem Ralph Giordano im Zug der Auseinandersetzungen um den Bau der Kölner Moschee den Oberbürgermeister von Köln Fritz Schramma aufforderte, das Projekt zu stoppen:

Stoppen Sie diesen Bau, der kein Ausdruck muslimischen Integrationswillens ist, sondern ein Zentrum integrationsfeindlicher Identitätsbewahrung, das Symbol eines Angriffs auf unsere demokratische Lebensform, ein Anspruch auf Macht und Einfluss (Giordano 2008: 37).

Die Schweizer Bewegung für ein Minarettverbot weist die gleiche Logik auf. Gotteshäuser ja – aber bitte diskret. Bemerkenswerterweise sind die Laden- und Hinterhofmoscheen für diese Gruppe ein weit geringeres Problem – man sieht sie nicht.

Eine zweite Angst lässt sich als „Angst um den sozialen Zusammenhalt“ charakterisieren. Diese Angst wird eher in der Mitte der Gesellschaft vertreten: Zuviel an kultureller Heterogenität führt zur Desintegration. Solidarität erfordert eine gemeinsame Basis an geteilten Normen, Werten und Weltbildern. Nur auf dieser Grundlage kann man vermeintlich zu einem Konsens finden – ohne den es beispielsweise unmöglich werden würde, Konflikte zu schlichten, weil man sich nicht auf Ursachen und Lösungen einigen kann. Besonders ein konservativer Islam wird hier als ein Problem dargestellt, weil er als Hort der kulturellen Verweigerung gesehen wird. Das Eintreten für die Wahrung islamischer Identität, das Insistieren auf Kopftuch, die Befreiung von Kindern vom Schwimmunterricht und Klassenfahrten, dürfen/können/müssen nicht toleriert werden, weil sie früher oder später zur Herausbildung von Parallelgesellschaften führen würden. Im Gegensatz zum ersten Lager, sind die Vertreter dieses Lagers nicht notwendigerweise gegen die Errichtung großer Moscheen. Vielmehr wird betont, dass repräsentative Gotteshäuser ein Schritt der Integration in die Gesellschaft darstellen. Mit großer Skepsis werden dagegen die Hinterhof- und Ladenmoscheen betrachtet.

Eine dritte Angst, die eher im linken Lager angesiedelt ist, betrifft die Angst vor zivilisatorischem Rückschritt. Diese Angst betrifft Sorgen über die Aushöhlung von historischen Errungenschaften im Kampf gegen Patriarchat, Homophobie, Antisemitismus, Diskriminierung von, oder Gewalt gegen Frauen, oder für Tierschutz. Hier wird extrem sensibel auf alle Äußerungen reagiert, die (tatsächlich oder scheinbar) in diese Richtung weisen. Besonders auffallend ist hier die Stilisierung des muslimischen Antisemitismus.<sup>6</sup> Hier wird immer wieder gefordert, eine rote

6 Die Figur des muslimischen Antisemiten gewann in den frühen 2000er Jahren an Prominenz. Vorher dominierte die Meinung, dass der muslimische Antisemitismus eine Re-

Linie zu ziehen. Bemerkenswert ist, wie groß die Bereitschaft auch im linken Lager ist, rechtsstaatliche Positionen auszuhöhlen. Als die Debatte um das Tragen der Burka entbrannte, forderte Alice Schwarzer im Anschluss an das französische Gesetz in der F.A.Z. ebenfalls ein Verbot „mit welchen spitzfindigen formaljuristischen Formulierungen auch immer“ (Steinberg 2015).

Eine vierte Angst bezieht sich auf die soziale Verantwortung. Auch sie wird primär im linken Lager vertreten. Diese Angst betrifft die Herausbildung von Ungleichheit. Hier wird beschworen, dass kulturelle Segregation die Chancengleichheit verringere, weil die Kinder in ihrer Kultur geradezu eingesperrt würden und ihnen die Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft verweigert würden. Dies führte zum Beispiel zur Entwicklung von Maßnahmen durch das Landesjugendamt Rheinland-Pfalz, mit denen ein „Recht auf Integration“ durchgesetzt werden soll. Nach dieser Position sollten Moscheeaktivitäten, wie Muslimische Sommerlager oder Freizeiten, nicht mehr geduldet werden, weil mit ihnen die Integrationschancen der nachwachsenden Generationen eingeschränkt würden (Schiffauer 2010a: 303 ff.).

Während diese Ängste sehr unterschiedliche und zum Teil gegensätzliche politische Auffassungen zum Ausdruck bringen, können sie sich doch in Bezug auf konkrete politische Schritte treffen. Die Position, dass muslimische Sommerkurse nicht mehr geduldet werden sollten, lässt sich sowohl vom Gesichtspunkt der sozialen Verantwortung, wie vom Gesichtspunkt des sozialen Zusammenhalts aus begründen. Dies erlaubt eine Einigung über die politischen Lager hinweg.

Für die Frage, ob etwas nicht mehr toleriert werden sollte, nicht mehr toleriert werden kann oder auf keinen Fall toleriert werden darf, ist ebenfalls wichtig, dass die hier angesprochenen Bedenken in unterschiedlichen Intensitäten auftreten können: Sie können die Form von rational begründeten Sorgen, von realistischen Befürchtungen oder emotional gegründeten Ängsten annehmen. Wenn letzteres der Fall ist, wird eine Null-Toleranz-Politik gefordert. Es wird dann häufig auf die Metaphern der schiefen Bahn oder des Dammbrochs zurückgegriffen. Wenn man an einer Stelle zu nachgiebig ist, gerät die Situation außer Kontrolle. Wenn man den kleinen Finger reicht, droht der Griff nach der ganzen Hand. Deshalb ist es vernünftig klare Grenzen zu ziehen. Auf Personen, die zwar die Bedenken teilen, bei denen sie aber eher die Form von Befürchtungen oder Sorgen annehmen, wirkt dies nicht selten übertrieben und kontraproduktiv. Sie ziehen zwar ähnliche Grenzen, tendieren aber

---

aktion auf die jüdische Einwanderung in Palästina und die Gründung des Staates Israel darstellt – also primär antikoloniale Züge trug (Bunzl 2005). Diese Position konnte darauf verweisen, dass die Bilanz muslimischer Gesellschaften in Bezug auf Antisemitismus unvergleichlich besser ausfiel, als diejenige christlicher Gesellschaften (Lewis 1986/87). Nach 2001 setzten sich dagegen Positionen durch, die auf einen im Koran verankerten und damit dem Islam inhärenten Antisemitismus verwiesen.



bei der Durchsetzungsfrage zu einer gelasseneren Haltung. Grenzüberschreitungen werden dann weniger sanktioniert.

Wichtig ist schließlich, dass sich Sorgen, Befürchtungen und Ängste auf mögliche Ereignisse in der Zukunft richten. Sie tragen den Charakter der Vorsorge. Es gilt etwas zu machen, Maßnahmen zu ergreifen, bevor das Kind in den Brunnen gefallen ist. Damit liegt das Gewicht weniger auf Erfahrungen als auf Unterstellungen, die sich naturgemäß kaum bestätigen lassen. Ein Beleg findet sich in dem oben angeführten SPIEGEL-Zitat zu Fereshta Ludin. Im Anschluss an die bereits zitierte Stelle heißt es:

Die gestrengen Kopftuch-Fetischisten vom ‚Islamrat‘ und dem ‚Zentralrat der Muslime in Deutschland‘ (ZMD), mit deren Unterstützung sie ihr Recht einfordert, unterscheiden sich von den meisten in Deutschland aktiven islamischen Verbänden durch ihr merkwürdiges Verständnis vom demokratischen Rechtsstaat [...]. Er wird solange respektiert, bis man mächtig genug ist, ihn abzuschaffen, wo immer es geht, und einen so genannten Gottesstaat ohne Trennung von staatlicher und kirchlicher Gewalt aufzubauen (SPIEGEL 29.09.2003 S. 83/4).

Hier wird ein Szenario eröffnet, für das sich in der Empirie kaum Belege finden lassen.

Diese Ängste erklären ebenfalls ein Phänomen, das man als *standpoint epistemology* von Toleranz charakterisieren kann. Es kommt wesentlich darauf an, wer etwas macht oder sagt – und zwar deshalb, weil sich Ängste auf Personengruppen richten. Kritik an Israel kann als völlig normal empfunden werden, wenn sie von einem jüdischen Journalisten stammt; genau die gleiche Äußerung kann als nicht hinnehmbar gesehen werden, wenn sie von einem Muslim stammt. Der Bau eines Gotteshauses wird anders empfunden, wenn die Gemeinde jüdisch oder wenn sie muslimisch ist.

Nina Mühe (2011) hat die Auseinandersetzung um Gebetsräume an einer Berliner Schule untersucht: Die öffentliche Aufmerksamkeit, die dieser Fall erregte, lag daran, dass die Forderung von einem jungen Muslim (und nicht von einem Buddhisten oder Juden) erhoben wurde. Die Forderung wurde als erster Schritt zu einer muslimischen Übernahme interpretiert, mit der Folge der Intoleranz gegenüber säkularen Muslimen und Andersgläubigen. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass es nicht auch Verhalten gibt, das unter keinen Umständen tolerierbar ist – egal von welcher Gruppe es ausgeht – aber es gibt eine große Grauzone, in der ein und dasselbe Handeln von Angehörigen unterschiedlicher Gruppen auch unterschiedlich beurteilt wird.

## Zivilgesellschaft und Staat

Soweit galt das Augenmerk dieses Textes hauptsächlich den zivilgesellschaftlichen Auseinandersetzungen, in denen die zahlreichen Grenzziehungen ausgehandelt werden, die für den Toleranzbegriff entscheidend sind. Dennoch spielt die staatliche Seite bei diesen Auseinandersetzungen eine wichtige Rolle. Staat und Zivilgesellschaft stehen bei der Aushandlung von toleranzbezogenen Grenzziehungen in einer wechselseitigen Beziehung: Einerseits ist der Staat häufig Adressat zivilgesellschaftlicher Gruppen, wenn es um die Durchsetzung von Grenzziehungen geht. Wenn im Zug von *moral panics* ein Phänomen skandalisiert wird, liegt der Ruf nach „dem Gesetzgeber“ nahe. Andererseits sieht sich der Staat als Garant einer Ordnung der Toleranz und interveniert in die Zivilgesellschaft, wenn es gesellschaftliche Entwicklungen zu wachsender Intoleranz gibt. Im Toleranzdiskurs durchdringen sich staatliche und nicht staatliche Praxen. Er ist damit geradezu ein Paradebeispiel für die Tatsache, dass bei der Gouvernamentalität der Moderne nicht mehr Staat und Zivilgesellschaft in Opposition zueinander stehen (Foucault 2006a, 2006b).

Bei dieser wechselseitigen Durchdringung spielt der Verfassungsschutz eine hervorgehobene Rolle. Den Verfassungsschutzämtern wird in der Bundesrepublik die Rolle eines „Verfassungs-TÜV“ zugewiesen. In den alljährlich erscheinenden Verfassungsschutzberichten des Bundes und der Länder werden Organisationen aufgeführt, bei denen Bestrebungen gegen die freiheitlich demokratische Grundordnung aufgefallen sind. Mit ihnen wird die Zivilgesellschaft über die staatlichen Einschätzungen der Grenzen der Toleranz informiert. In Bezug auf den Islam wird die entscheidende Grenze zwischen dem Islam „als Religion“ und dem Islamismus, der als „politischer Extremismus verstanden wird, der sich aus der Religion des Islam ableitet“, gezogen (Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport/Verfassungsschutz 2012: 11).<sup>7</sup> Die sogenannten islamistischen Gruppierungen werden nach ihrer Gefährlichkeit weiter klassifiziert – womit dann auch mehr oder weniger explizite Botschaften verbunden sind, wie streng die Grenzen zu ziehen sind. So sollen etwa die Gemeinden des legalistischen Islamismus, der sich an die Gesetze hält und von dem keine Gewalt ausgeht, nicht mehr toleriert werden, weil sie angeblich<sup>8</sup> auf eine Islamisierung von Staat und Gesellschaft hinarbeiten. Mit Publikationen, aber auch durch Ausstellungen und Informationsmaterial, und manchmal durch persönliche Interventionen<sup>9</sup> greift der Verfassungsschutz in die zivilgesellschaftlichen Aushand-

7 Diese Unterscheidung birgt mehrere Probleme, deren gewichtigstes ist, dass die Unterscheidung eine Fremdklassifikation darstellt und im Feld nicht unbedingt nachvollziehbar ist.

8 Zur Diskussion siehe Schiffauer 2010a und 2010b.

9 Ich habe am eigene Leib erfahren, dass (zumindest einige) Ämter sehr irritiert reagieren, wenn zivilgesellschaftliche Akteure sich nicht an die Vorgaben halten. Als die Universität

lungsprozesse ein. Bemerkenswerterweise sehen die Verfassungsschutzämter in dem Versuch, den Bereich des Nicht-mehr-zu-tolerierenden zu markieren, einen Beitrag zur Verteidigung der Toleranz: Wenn die islamistischen Gruppen, über die man sich zu Recht Sorgen mache, benannt sind, würden automatisch die Muslime als unproblematisch markiert. Es sind freilich erhebliche Zweifel an dieser Strategie über Negation erlaubt: Letztendlich scheint eine Konstruktion, die von der Gefährlichkeit ausgeht, die gesellschaftlichen Ängste eher zu befördern als sie abzubauen.

Dennoch ist auch das Gegenteil wahr: Gerade in Bezug auf den Islam ist auffallend, wie intensiv die Öffentlichkeit der Bundesrepublik Gebrauch von diesen staatlichen Informationen macht.<sup>10</sup> Die Verfassungsschutzberichte werden nicht selten als eine autoritative Karte der Gruppierungen und Organisationen, die man nicht tolerieren sollte, wahrgenommen. Gruppen, die aufgeführt werden, gelten auch im zivilgesellschaftlichen Bereich als nicht satisfaktionsfähig. So berichten Verfassungsschutzämter, dass sie immer wieder konsultiert wurden, wenn es um die Zusammenarbeit mit islamischen Organisationen geht. Man hat den Eindruck, dass die Hinwendung an den Staatsapparat eine gewisse Entlastungsfunktion für zivilgesellschaftliche Akteure hat. Sie werden von der Begründungspflicht enthoben auf die Rainer Forst so ausdrücklich hingewiesen hat (Brown/Forst 2014: 31).

Es wird aber auch umgekehrt Druck auf den Staat ausgeübt, Gruppierungen in den Verfassungsschutzbericht aufzunehmen – gleichsam um die eigenen Einwände zu stärken. Als in Berlin die Bürgerinitiative Hellersdorf gegen den Bau einer Ahmadiyya Moschee mobilisierte, wurde von Mitgliedern der Initiative explizit bemängelt, dass die Gemeinde nicht im Verfassungsschutzbericht aufgeführt wurde. Sehr häufig wird bei zivilgesellschaftlichen Auseinandersetzungen um die Grenzen der Toleranz deutlich, dass der Verfassungsschutz als Waffe gesehen wird. Sehr eindrücklich habe ich dies selbst erfahren, als ich nach einem Vortrag über islamische Gemeinden von einem erregten Journalisten gesagt bekam, man solle mich vom Verfassungsschutz beobachten lassen. Das Bedürfnis ist hier offenbar nach einer staatlichen Autorisierung von Grenzziehungen, die man aus der Zivilgesellschaft heraus meint ziehen zu müssen. Der Diskurs der Toleranz „wandert“, wie Wendy Brown es formuliert, zwischen Staat und Zivilgesellschaft. In Browns Worten:

The state is not the wellspring or agent of all governing power, nor does it monopolize political power; rather the powers and rationalities governing individual subjects and the

---

Münster mich zusammen mit Vertretern des Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş zu einem Vortrag und Diskussion über diese Gruppe einlud, erhielt der Organisierende einen Anruf, in dem dringend davon abgeraten wurde.

10 Dies unterscheidet sich etwa in Bezug auf die LINKE. Während bei letzterer die Bevölkerung sich offenbar zutraut, sich ein eigenes Bild zu machen, ist dies bei den islamischen Gemeinden nicht der Fall.



populace as a whole operate through a range of formally nonpolitical knowledges and institutions (Brown 2006: 79).

## Gefühlslagen des Toleriertwerdens

Der Raum der Toleranz eröffnet einen Raum von weichen Machttechnologien. Er funktioniert, indem er jemanden als signifikanten Anderen positioniert. Er operiert dabei nicht durch positive Anweisungen, die festlegen würden, was zu tun ist, sondern durch das Aufweisen einer Vielzahl von Grenzen, die festlegen, was nicht zu tun ist. Er schafft damit einen Raum, der zu füllen ist. Dies ist alles andere als konsensuell. Die Grenzen werden nicht von einer autoritativen Stimme eindeutig gesetzt. Vielmehr herrscht Kakophonie: Eine Pluralität von Stimmen schwillt – je nach Situation, man denke an den Moscheebau – an und ebbt ab und weist die Anderen darauf hin, welche Grenzen tunlich zu respektieren sind. Auch wenn die Stimmen sich bei den Details untereinander widersprechen, sich verhaken, sich niederschreien, so haben sie doch ein Gemeinsames darin, dass sie von den Herr/-inn/-en des Landes erhoben werden, die qua Alteingesessene die Autorität beanspruchen, Grenzen festzulegen.

Welche Auswirkung hat all dies auf diejenigen, die dem ausgesetzt sind? Was ist die Konsequenz, wenn man außerhalb der Grenzen des Normalen positioniert wird? Was passiert zum Beispiel, wenn man als Muslima in Deutschland bei der Wahrnehmung der religiösen Pflichten, die man für sich als verbindlich erachtet – dem Anlegen des Kopftuchs, der Burka – bestenfalls mit der Aussage: „Das ist (gerade) noch in Ordnung“ konfrontiert wird, sich aber immer gegenwärtigen muss, dass von anderen Akteuren auch das bezweifelt wird? Welche Auswirkungen hat es, wenn bei Moscheeprojekten, immer wieder – und zwar in erster Linie und von vorneherein – die Debatte sich auf die Grenzen fokussiert, auf die Fragen, wo in Hinblick auf Größe des Bauwerks, Minaretts, Gebetsrufe aber dann auch wirklich Schluss ist? Was sind die Gefühlslagen, die entstehen, wenn man in einer Gesellschaft toleriert wird? Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, möchte ich auf drei Ausprägungen der Regierungstechnologien hinweisen: Regieren durch die Produktion von Unsicherheit; Regieren durch die Sanktionierung der Wahrnehmung von staatsbürgerlichen Rechten; Regieren durch das Stiften von Dankbarkeit.

Betrachten wir zunächst die Regierung durch die Produktion von Unsicherheit. Mit einem Toleranzregime wird ein Raum eröffnet, in dem man unter Beobachtung steht, weil man aus dem Rahmen des Normalen herausfällt. Damit entfällt die Sicherheit der Mitwelt (Schütz), die unproblematische Geborgenheit, die man im Raum des Selbstverständlichen genießt. Man ist – je nachdem wo die Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft ihre Toleranzgrenzen im Einzelnen ziehen – prüfenden,

skeptischen, wenn nicht missbilligenden Blicken ausgesetzt. Diese Blicke – hier folge ich Sartres phänomenologischen Analysen – reduzieren den Anderen zum Objekt der Überprüfung und Kontrolle.

Welche dies für die Betroffenen hat, wird vor allem in Räumen deutlich, in der Tolerierende und Tolerierte zusammentreffen und in Aushandlungen treten. Dies ist etwa bei der Schule der Fall. Muslimischen Eltern wird das deutliche Gefühl vermittelt, nicht zur Wunschklientel der Schule zu gehören – aber natürlich werden sie toleriert. In dem Projekt „Brücken im Kiez“<sup>11</sup> untersuchten wir die Konsequenzen für praktizierende muslimische Eltern. Wir beobachteten ein verbreitetes Gefühl der Verunsicherung, die mit zu Vorsicht und Zurückhaltung bei den Interaktionen in der Schule führte. Ein Schlaglicht mag das verdeutlichen: Eine Mutter berichtete, sie würde die Gespräche mit Lehrern vorher mit Personen, die sehr gut Deutsch sprechen, einüben, um sicherzugehen, den richtigen Ton zu treffen, die Kontrolle über den Gesprächsverlauf zu behalten, und sich keine Blößen zu geben. Mehrere Eltern thematisierten die Furcht, sich in der Situation hinreißen zu lassen – und aus der Unsicherheit heraus zu wenig souverän, geschickt und beherrscht aufzutreten. Alle fürchteten die Blicke der anderen Eltern. Selbstkontrolle, Selbstdisziplinierung und Selbstzurücknahme charakterisieren die Bewältigung der Toleranzregimes. Zu dieser Unsicherheit trat häufig ein gesteigerter Erklärungs-, Rechtfertigungs- und Distanzierungsdruck: Man wird zugerechnet und muss deshalb immer wieder beweisen, dass man kein Islamist ist, dass man nicht daran denkt die Grenzen der Toleranz zu überschreiten. Auch dies führt eher zu struktureller Überforderung. All dies führt zu einem tendenziellen Rückzug.

Eine zweite Regierungstechnologie besteht in dem Verweisen auf den Platz, der jemandem zusteht, der toleriert wird. Sie wird etwa deutlich, wenn Muslime die Rechte einklagen, die ihnen auf Grund der Religionsverfassung zustehen. Wenn man schon toleriert wird, sollte man nicht auf seine Rechte pochen. Da dies in einem Rechtsstaat nicht verweigert werden kann, müssen sich Muslime, die für ihre Forderungen vor Gericht ziehen, Kritik gefallen lassen. Nehmen wir als Beispiel die Kritik von Johannes Kandel, der als Islamexperte der Friedrich Ebert Stiftung jahrelang wesentlich an der Ausrichtung der Islampolitik der SPD mitwirkte.

Muslimische Spitzenvertreter sollten daher auch bereit sein, einmal zu fragen, was an den eigenen religiös-kulturellen Praktiken in nicht-muslimischer Umgebung anstößig sein könnte (z. B. Muezzin Ruf, Schächten) und wie eine auf Akzeptanz gegründete Balance zwischen islamischen kulturellen Praktiken und Kulturen der Mehrheitsgesellschaft

11 Das Projekt „Brücken im Kiez: Bildungspartnerschaften zwischen muslimischen Gemeinden, Familien und Schulen“, geleitet von Meryem Uçan, wurde von der Stiftung Brandenburger Tor getragen. [http://www.brandenburgertor.de/bildung/bruecken\\_im\\_kiez/index.html](http://www.brandenburgertor.de/bildung/bruecken_im_kiez/index.html). Siehe auch Schiffauer 2015.

hergestellt werden könnte. Stattdessen versuchen sie ihre Interpretation von Islam vor deutschen Gerichten durchzusetzen (Kandel 2003: 6 f.).

An diesem Abschnitt ist bemerkenswert, wie das Recht des Staatsbürgers, die Gerichte anzurufen, für Einwanderer argumentativ ausgehebelt wird. Zunächst unterliegt ihm eine deutliche „Wir-Sie“ Unterscheidung. Es sind nicht Deutsche muslimischen Glaubens, die ihnen zustehende Rechte in einem ordentlichen Verfahren durchsetzen wollen, sondern die Muslime werden als Neuankömmlinge und Minderheit markiert. Diese Neuankömmlinge sollten zweitens nicht ihre Rechte wahrnehmen, sondern sich den Einschätzungen der *moral majority* unterwerfen – wobei Kandel davon ausgeht, dass dieses Empfinden der Mehrheitsgesellschaft eindeutig definiert ist. Im Raum der Toleranz soll man sich einpassen. Drittens läuft das Argument darauf hinaus, dass *islamische Organisationen* deutsche Gerichte missbrauchen, um ihre partikularen Ziele zu verfolgen.<sup>12</sup> Mit einer ähnlichen Kritik wurde, wie wir oben gesehen haben, Fereshta Ludin konfrontiert. Bemerkenswert ist auch die Kritik an der Rechtsabteilung der IGMG durch eine Mitarbeiterin des Verfassungsschutzes des Landes Nordrhein-Westfalen. Die Tatsache, dass die Rechtsabteilung Eltern bei ihrem Anliegen, ihre Kinder aus religiösen Gründen vom Schwimmunterricht abzumelden, Rechtsbeistand leistete wurde als Hinweis für eine verfassungsfeindliche Bestrebung bewertet (Puschnerat 2006: 232).

Wenn man toleriert wird, sollte man sich kleinmachen. Man sollte bitten und nicht fordern, wenn man nicht Widerstand herausfordern will. Man sollte ebenfalls nicht vor Gericht ziehen. Folgerichtig gibt es immer wieder Auseinandersetzungen zwischen den islamischen Verbänden, ob ein konsequentes Einfordern der eigenen Rechte nicht letztendlich schaden würde, weil man damit gegen die Spielregeln der Toleranzgewährung verstößt und deshalb riskiert, potenzielle Bündnispartner aus der Zivilgesellschaft zu verprellen. Wäre es nicht besser Kompromisse einzugehen und weiche Strategien statt der harten zu verfolgen? Ist dies nicht der geeignete Weg im Umgang mit zivilgesellschaftlichen Ängsten? Das Regime der Toleranz ist nicht zuletzt deswegen effektiv, weil es Dilemmata produziert und darüber Spaltungen hervorbringt.

Tatsächlich gibt es starke Hinweise darauf, dass es wenig bringen könnte, die Gerichte anzurufen. Am 15. Januar 2002 erließ das Bundesverfassungsgericht ein Urteil zum Schächten, in dem Religionsfreiheit und Tierschutz sorgsam gegeneinander abgewogen wurden. Damit war mit Hilfe der Gerichte eine für viele nicht mehr zu tolerierende Praxis durchgesetzt. Ein halbes Jahr später wurde der Tierschutz als Staatsziel im Grundgesetz verankert. Eine Äußerung der Umweltministerin des

12 Die Klage von Kandel ist, wie auch die oben von Höhn aufgeführte, ein hervorragendes Beispiel für den entpolitisierten Charakter des Toleranzdiskurses, den Wendy Brown herausgearbeitet hat (Brown 2006).



Landes Nordrhein-Westfalen zeigte, dass die Aushebelung des Schächtverbots (nicht aber zum Beispiel ein Verbot der Massentierhaltung) das Ziel der Grundgesetzänderung war. Sie kündete an, das Schächten nun auf dem Weg von Ausführungsregeln auszuhebeln. Tatsächlich waren die Voraussetzungen für Ausnahmeregelungen so eng gefasst, dass 2003 und 2006 keine einzige Schächtung stattfand. Man hatte also nichts erreicht, war aber in einen Konflikt mit einem potenziellen Bündnispartner, nämlich den GRÜNEN, getreten (Schiffauer 2010a: 299 ff.).

Ein dritter Aspekt der Regierung im Raum der Toleranz ist das Regieren durch Dankbarkeit. Die Platzinhaber rechnen sich ihre Toleranz, also die Tatsache, dass man dem anderen Raum gewährt, obwohl er einem missfällt, nicht selten selbst hoch an. Toleranz tut auch demjenigen weh, der sie ausübt. Die Toleranz erscheint deshalb als Großzügigkeit, für die man Dankbarkeit erwarten kann. Dankbarkeit verpflichtet zu Gegenleistungen. Bemerkenswert ist folgendes Zitat, das sich bei Amir-Moazami findet. Das Interview wurde im Jahr 2000 mit einer jungen Muslima geführt und zeigt deutlich, dass die Produktion von Dankbarkeit funktioniert.

Ich finde, dass sie [die Deutschen] viel tolerieren. Sogar in der Türkei wird das schlimm angesehen, wenn man da irgendwie mit 'nem Kopftuch auf der Straße geht. Wirklich ich finde es toll, wie die Deutschen, jetzt allgemein gesagt, wie die jetzt darauf reagieren. Und ich finde es auch wirklich super, dass sie auch sagen, dass wir die Religion auch gut ausleben. Weil sie sagen manchmal halt, dass wir das freiwillig machen und dass das positiv ist, aber in der Türkei wird das eher so als angesehen, denke ich mir, und die wollen auch die Hintergründe nicht wissen. Aber hier finde ich das viel besser. Auch mit der Schule und so. In der Türkei kann man auch wirklich mit dem Kopftuch auch nicht studieren und keine Arbeit und diese ganzen Problem (Amir-Moazami 2007: 234, Interview mit N. 19 Jahre).<sup>13</sup>

Die Passage zeichnet sich durch zwei Aspekte aus: Ihr unterliegt die für den Toleranzdiskurs bezeichnende Konstruktion von Alterität. Die junge Frau rechnet sich offenbar selbst zu „den Türken“ und setzt sich „den Deutschen“ gegenüber. Weil sie sich selbst als andere und nicht als Deutsche betrachtet, sieht sie es auch nicht als selbstverständlich, dass Rechte auf religiöse Kleidung eingeräumt werden. Zweitens erscheinen die Deutschen als diejenigen, die Toleranz ausüben und die man deshalb „toll“ findet. Man muss froh sein, hier zu sein. Dies ist durchaus eine effektive Technologie: In dem Projekt „Staat-Schule-Ethnizität“, in dem wir Schulen in Großbritannien, den Niederlanden, Frankreich und Deutschland verglichen, fanden wir heraus, dass einerseits das Ausmaß rassistisch kränkender Bemerkun-

13 Der historische Zeitpunkt der Äußerung ist wichtig: Das Interview wurde vor der Auseinandersetzung um das Kopftuch in der Bundesrepublik und vor der Regierungszeit der AKP in der Türkei geführt. In den folgenden Jahren wurde die Türkei toleranter gegenüber dem Kopftuch und Deutschland intoleranter.

gen in Deutschland weit höher war, als in Frankreich, den Niederlanden oder in Großbritannien – dass aber gleichzeitig das Gefühl rassistischer Diskriminierung in Deutschland geringer war. Wir führten dies damals auf das Gleichheitsversprechen zurück. Während bei den westeuropäischen Nachbarländern eine erhöhte Sensibilität herrschte, weil gegen ein Gleichheitsversprechen verstoßen wurde, wurde in Deutschland dieses Gleichheitsversprechen gar nicht erst gegeben (Schiffauer et al. 2004).

Die Machttechnologien der Toleranz sind deswegen so effektiv weil sie weitgehend unsichtbar sind. Dies hängt nicht zuletzt mit der Spannbreite des Konzepts Toleranz von „Toleranz = Akzeptieren, Respektieren“ und „Toleranz = Tolerieren, Erdulden, Ertragen“ zusammen. Gerade diese Spannbreite führt dazu, dass Toleranz oft völlig unkritisch gesehen wird. Die ARD Themenwoche im November 2014 spricht Bände. Die zum Teil wütende Reaktion von Betroffenen, traf die Initiatoren offenbar völlig überraschend.

## Schluss

Am 8. Dezember 2008 diskutierten in Berlin Wendy Brown und Rainer Forst über ihre unterschiedlichen Herangehensweisen an die Frage der Toleranz. Wendy Brown hob die Bedeutung von Toleranz als Machttechnologie hervor; Rainer Forst stimmte im Prinzip zu, verteidigte jedoch Toleranz als einen notwendigen Baustein für die Entwicklung eines demokratischen Rechtsstaats in einer pluralistischen Gesellschaft. Während ich vor dem Hintergrund des hier präsentierten Materials Rainer Forst Recht gebe, dass man hinter die Toleranz nicht zurück kann, erheben sich bei mir doch mächtige Zweifel, ob man Toleranz zu einer respektierenden Toleranz weiterentwickeln kann. Besonders Forsts Hoffnung auf die aufklärenden Konsequenzen, die das Recht – oder der Zwang – zur Rechtfertigung der Grenzen impliziert, erscheint mir vor dem Hintergrund des ethnographischen Materials kaum gerechtfertigt. Zum Teil gebiert die Auseinandersetzung die Argumente, die man braucht; zum Teil bestimmen unüberprüfbare und damit unwiderlegbare Szenarien die Debatte; mehr als Rationalität bestimmen Ängste die Positionen. Wenn man eine Konsequenz aus dem hier präsentierten Material ziehen kann, dann ist es, dass nicht die Verschiebung von Tolerieren zu Respekt, sondern die Verschiebung von Toleranz zu Normalität den entscheidenden Schritt darstellen könnte. Die Hoffnung liegt nicht in einem erfolgreichen Kampf um Anerkennung, sondern in der ganz banalen Gewöhnung, im Selbstverständlich-Werden, in der Entfaltung einer Kultur der Indifferenz. Auf diesem Boden können dann Vertrauensbeziehungen erwachsen, die irgendwann das Toleranzgerede als Schnee von gestern erscheinen lassen. Und warum sollte dies ausgeschlossen sein: Schließlich wurden die auch noch in

den fünfziger Jahren oft bitteren Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten genau dadurch bewältigt. Sie wurden nicht argumentativ gelöst, sondern einfach aufgelöst.

## Literatur

- Amir-Moazami, Schirin (2007): *Politisierte Religion: Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich* (Bielefeld: transcript).
- Brown, Wendy (2006): *Regulating Aversion* (Princeton: Princeton University Press).
- Brown, Wendy/Rainer Forst (2014): *The Power of Tolerance – A Debate*. Edited by Luca di Blasi and Christoph F. E. Holzhey (New York: Columbia University Press).
- Bunzl, Matti (2005): „Between Anti-Semitism and Islamophobia: Some Thoughts on the New Europe“, *American Ethnologist* 32:4, 499–508.
- Dobbernack Jan/Tariq Modood (eds.) (2013): *Tolerance, Intolerance and Respect: Hard to Accept?* (London: Palgrave Macmillan).
- Elias, Norbert (1969): *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- Forst, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Foucault, Michel (2006a): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977/1978* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Foucault, Michel (2006b): *Die Geburt der Biopolitik: Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Giordano, Ralph (2008): „Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem“, in: Franz Sommerfeld (Hg.), *Der Moscheestreit: Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch), 37–51.
- Hannerz, Ulf (1990): „Cosmopolitans and Locals in World Culture“, *Theory, Culture & Society* 7:2, 237–251.
- Höhn, Hans-Joachim (2008): „Die goldene Regel“, in: Franz Sommerfeld (Hg.), *Der Moscheestreit: Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch), 125–129.
- Hüttermann, Jörg (2011): „Moscheekonflikte im Figurationsprozess der Einwanderergesellschaft: Eine soziologische Analyse“, in: Werner Schiffauer/Marianne Krüger-Potratz (Hg.), *Migrationsreport 2010* (Frankfurt a. M.: Campus), 39–82.
- Kandel, Johannes (2003): „Lieber blauäugig als blind?“ Anmerkungen zum ‚Dialog‘ mit dem Islam (Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung) <http://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/50371.pdf> [03.08.2015].
- King, Preston (1976): *Toleration* (New York: St. Martin's Press).
- Lau, Jörg (2008): „Laut ruft der Muezzin“, in: Franz Sommerfeld (Hg.), *Der Moscheestreit: Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch), 33–36.
- Lewis, Bernard (1986/87): *Die Juden in der islamischen Welt: vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert* (München: Beck).



- Lewis, Bernard (1989): *„Treibt sie ins Meer!“ Die Geschichte des Antisemitismus* (Frankfurt a. M.: Ullstein).
- Mazyek, Aiman A. (2008): „Fundis‘ auf dem Vormarsch“, in: Franz Sommerfeld (Hg.), *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch), 56–58.
- Mouritsen, Per/Tore Vincents Olsen (2013): „Liberalism and the Diminishing Space of Tolerance“, in: Jan Dobbernack/Tariq Modood (Hg.), *Tolerance, Intolerance and Respect. Hard to Accept?* (London: Palgrave Macmillan), 127–158.
- Mühe, Nina (2011): *(In-)Tolerance Towards Religious Minorities in German Schools* (San Domenico di Fiesole: European University Institute).
- Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport/Verfassungsschutz (2012): *Islamismus: Entwicklungen – Gefahren – Gegenmaßnahmen* (Hannover: Online Publikation).
- Oppermann, Thomas (2013): *Moderne Innen- und Rechtspolitik* (<http://www.spdfraktion.de/themen/deutschland-muss-ein-weltoffenes-und-tolerantes-land-bleiben>, 05.07.2013).
- Popper, Karl Raimund (1971): *The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato* (Princeton: Princeton University Press).
- Puschnerat, Tania (2006): „Zur Bedeutung ideologischer und sozialer Faktoren in islamistischen Radikalisierungsprozessen – eine Skizze“, in: Uwe Kemmesies (Hg.), *Terrorismus und Extremismus – der Zukunft auf der Spur. Polizei und Forschung Band 33* (Wiesbaden: Bundeskriminalamt), 217–236.
- Schiffauer, Werner (2007): „Der unheimliche Muslim: Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste“, *Soziale Welt Sonderband 17*, 111–134.
- Schiffauer, Werner (2010a): *Nach dem Islamismus: Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş* (Berlin: Suhrkamp).
- Schiffauer, Werner (2010b): „Die Bekämpfung des legalistischen Islamismus“, in: Werner Schiffauer/Marianne Krüger-Potratz (Hg.), *Migrationsreport 2010* (Frankfurt a. M.: Campus), 161–201.
- Schiffauer, Werner (Coordinator) (2011): *Cluster of Excellence. B/orders in Motion* (Frankfurt Oder: Europa Universität Viadrina).
- Schiffauer, Werner (2013): „The Logics of Toleration: Outline for a Comparative Approach to the Study of Tolerance“, in: Jan Dobbernack/Tariq Modood (Hg.), *Tolerance, Intolerance and Respect: Hard to Accept?* (London: Palgrave Macmillan), 103–126.
- Schiffauer, Werner (Hg.) (2015): *Schule, Moschee, Elternhaus: Eine ethnologische Intervention* (Berlin: Suhrkamp).
- Schiffauer, Werner et al. (eds.) (2004): *Civil Enculturation: Nation-State, School and Ethnic Difference in Four European Countries* (New York: Berghahn Books).
- Schmitt, Carl (1963) [1932]: *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot).
- Sommerfeld, Franz (Hg.) (2008): *Der Moscheestreit: Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch).
- Spielhaus, Riem (2006): „Religion and Identity: On German Efforts to Turn ‘Foreigners’ into ‘Muslims’“, *Art & Thought – Fikrun wa Fann* 44:83, 22–28.
- Steinberg, Rudolf (2015): „Die Grenzen der Toleranz“, *FAZ* 12.01.2015 (<http://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/diskussion-ueber-burka-verbot-in-deutschland-13364170.html>).

- Uçan, Meryem (2015): „Keine Barrierefreiheit: Migranteltern und Schule“, in: Werner Schiffauer (Hg.), *Schule, Moschee, Elternhaus: Eine ethnologische Intervention* (Berlin: Suhrkamp).
- Yildirim, Mehmet (2008): „Die Kölner Ditib-Moschee: Eine offene Moschee als Integrationsbeitrag“, in: Franz Sommerfeld (Hg.), *Der Moscheestreit: Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch), 66–71.