

Othering und Muslimsein

Über Konstruktionen und Wahrnehmungen von Muslim*innen

Gehört eigentlich der Islam zu Deutschland? Oder gehören die in Deutschland lebenden Muslim*innen zu Deutschland? Seitdem der damalige Bundespräsident Christian Wulff 2010 konstatierte, der Islam gehöre zu Deutschland, gibt es leidenschaftliche Debatten darüber. Unabhängig davon, ob die Frage bejaht oder verneint wird, ist sie selbst ein praktisches Beispiel dafür, wie Muslim*innen zu Anderen gemacht werden. Über sie wird gesprochen, über ihre Zugehörigkeit gestritten, über ihre Anpassungsfähigkeit gerätselt. Auch wenn die Frage von vielen Nicht-Muslim*innen bejaht wird, konstatiert bereits die Infragestellung der Zugehörigkeit zur Gesellschaft eine ausgrenzende diskursive Praxis, die auch als Othering bekannt ist. von Saba-Nur Cheema

Das machtvolle Othering

Ein kurzer Exkurs, woher *Othering* eigentlich kommt, was es meint und wieso das Konzept für das Verständnis heutiger Diskurse wesentlich ist: *Othering* bzw. *Andern* ist ein in der postkolonialen Theorie, u. a. von *Gayatri Spivak* (1985) sowie *Edward Said* (1978), entwickeltes Konzept. *Othering* wird als eine machtvolle Abgrenzungspraxis definiert, die in gesellschaftlichen Diskursen sowie durch Sprache und Handlungen, die „Anderen“ in Differenz zu den „Eigenen“ hervorbringt. *Gayatri Spivak* (1985; 1996) beschrieb ursprünglich, wie der dominante Diskurs im Kontext des Kolonialismus und Imperialismus die Kolonisierten „Anderen“ bzw. das im Machtdiskurs ausgeschlossene Andere erst kreierte (vgl. Spivak 1985, S. 255) – und zwar in Abhängigkeit zu den dominanten diskursiven Praxen. In den Arbeiten von *Edward Said* (1978; 2003) liegt der Fokus auf der diskursiven Praxis, die mithilfe des *Anderns* vor allem ein positives kollektives Eigenbild des „Westens“ erzeugte. In seinem Werk „*Orientalism*“ zeigt *Said*, wie der „Orient“ als Gegenpol des „Okzidents“ konstruiert und als solches erfolgreich weiter transportiert wird. Er analysiert Diskurse und Praxen, die „den Orient“ und „die Orientalen“ erst erschufen und in einer konstitutiven Relation zum po-

sitiven Selbstimage des „Westens“ stellen. Dieser Aspekt ist wesentlich für das Verständnis von *Othering* für aktuelle Diskurse, denn erst in der Abgrenzung zum „Anderen“ wird die machtvolle Eigengruppe konstruiert, das heißt das „Andere“ ist konstitutiv für das „Eigene“. Der britische Kulturwissenschaftler *Stuart Hall* sagte einmal, dass die weißen Engländer nicht deshalb rassistisch seien, weil sie die Schwarzen hassen würden, sondern: Weil sie ohne die Schwarzen nicht wissen, wer sie sind (vgl. Hall 1999, S. 93).

Die Funktionen des *Othering* sind unterschiedlich und die Auswirkungen komplex. Eine wesentliche Funktion ist die positive Hervorhebung der Eigengruppe, was aktuelle Debatten über die Zugehörigkeit von *Anderen* bzw. von Muslim*innen erfolgreich schaffen: Es wird nicht infrage gestellt, *wer* hier eigentlich darüber entscheidet ob der Islam oder Muslim*innen zur deutschen Gesellschaft gehören. Es wird zweifelsohne davon ausgegangen, dass die Menschen, die diese Debatte führen, bereits „dazu“ gehören, sprich: zur deutschen Mehrheitsgesellschaft. Mehrheit oder Minderheit – tatsächlich sind Zahlen in der postkolonialen Theorie irrelevant, denn ob die dominanten Positionen in der Mehrheit sind oder nicht muss nicht entscheidend sein; schließlich befanden sich die machtvollen Kolonisatoren →

in der Minderheit, während die Kolonisierten die marginalisierte Mehrheit waren. Es eignet sich daher, von Dominanzpositionen und marginalisierten bzw. minorisierten Positionen innerhalb einer Gesellschaft zu sprechen.

Konstruktion von Muslim*innen

Nun befinden sich Muslim*innen in Statistiken über Religionszugehörigkeiten in Deutschland tatsächlich in einer quantitativen Minderheit. Einer von der *Deutschen Islamkonferenz* in Auftrag gegebene Erhebung zufolge, leben zurzeit in Deutschland zwischen 4,4 und 4,7 Millionen Muslim*innen (vgl. Stichs 2016). Aber wie werden Muslim*innen eigentlich gezählt? Schließlich wird im säkularen Deutschland die Religionszugehörigkeit nur in Ausnahmefällen erfasst, beispielsweise durch die amtlichen Steuerbehörden für die Erhebung der Kirchensteuer. Die Erhebungsmethoden für die ersten Statistiken von Muslim*innen sind bereits in ihrem grundlegenden Ansatz fragwürdig. ¹ Wie *Riem Spielhaus* (2013) herausstellt, wurden Menschen gezählt, die entweder eine nicht-deutsche Staatsangehörigkeit besitzen, aber deren Familien aus einem „mehrheitlich muslimischen Land“ kommen sowie bereits Eingebürgerte aus ebenfalls „mehrheitlich muslimischen Ländern“ (Spielhaus 2013, S. 6). Nicht erfasst wurde die individuelle Religionszugehörigkeit als auch die tatsächliche Praxis. Die staatsbürgerliche Herkunft bzw. der Geburtsort wurden entscheidend für die religiöse Zugehörigkeit. Demnach wird beispielsweise ein Christ aus Syrien als Muslim gezählt und eine in Deutschland geborene Frau, die zum Islam konvertiert und deren Eltern keinen Migrationshintergrund aus einem mehrheitlich muslimischen Land haben, nicht als Muslimin gezählt. Interessanterweise widerspricht sich hier das Verständnis einer religiösen *Identität* mit der religiösen *Zugehörigkeit*. Bestimmte Merkma-

1 Auch die Erhebungsmethode der von der Deutschen Islamkonferenz in Auftrag gegebenen aktuellsten Studie „Wie viele Muslime leben in Deutschland?“ ist ähnlich, wie die Verfasserin Anja Stichs durchaus kritisch eingeführt: „(...) Dies gilt auch für die hier vorgelegte Hochrechnung zum Stand 31. Dezember 2015, in der die Zahl der Muslime mit Migrationshintergrund aus einem relevanten muslimisch geprägten Herkunftsland berechnet wird.“ (Stichs 2016, S. 10) Auch wird die Kritik von Riem Spielhaus (2013) bezüglich der bereits erfolgten Statistiken zur Kenntnis genommen und eingestanden, dass die „Zahl der Muslime, die aus nicht muslimisch geprägten Herkunftsländern stammen oder die keinen Migrationshintergrund haben, also insbesondere deutschstämmige Konvertiten“ nicht in den Statistiken auftauchen (ebd., S. 11).

le werden entscheidend für die Wahrnehmung, wer als Muslim*in zählt und wer nicht. Diese ungenaue Wahrnehmung lässt sich nicht zuletzt aus einer Kontinuität gesellschaftlicher Sprache, Diskurse und Ereignisse erklären.

„Vom deutschen Versuch, ‚Ausländer‘ zu ‚Muslimen‘ zu machen“ nennt sich ein Aufsatz von *Riem Spielhaus* (2006), in dem sie beschreibt, wie die Homogenisierung der Muslim*innen diskursiv entwickelt wurde und wie die Betroffenen damit umgehen. Wenn es in aktuellen Debatten um Migration und Integration fast schon selbstverständlich um „die Muslime“ geht, ist dies ein „Resultat einer Wahrnehmungsverschiebung, infolge derer aus den Menschen, die vormals als Gastarbeiter*innen oder Ausländer*innen wahrgenommen wurden, zunehmend Muslim*innen geworden sind“ (Shooman 2017, S. 34). Dabei ist zu beobachten, wie die homogenisierenden Bezeichnungen wie „Migrant“, „Araber“, „Türke“ und „Muslim“ austauschbar sind und ähnliche bzw. synonyme Verwendung im öffentlichen Diskurs finden (vgl. ebd.; Shooman 2015; Spielhaus 2006).

Religionspraxis und tatsächliche Religionszugehörigkeit sind weniger wichtig als äußere sichtbare Merkmale, die viel eher die Fremdwahrnehmung eines Muslims bzw. einer Muslimin bestimmen. So wird Religion rassifiziert und avanciert zu einem wesentlichen Identitätsmerkmal bei Muslim*innen. Dies betrifft nicht nur praktizierende Muslim*innen, sondern auch Menschen, die als Muslim*in markiert sind (vgl. Shooman 2014; Attia 2009). Es spielt keine Rolle, wie religiös die als Muslim*innen markierten tatsächlich sind, falls sie überhaupt Muslim*innen sind und nicht lediglich aufgrund ihres Namens, Aussehens oder des Herkunftslandes (ihrer Großeltern/Eltern) als solche wahrgenommen werden. Ihre Sprache oder ihr Verhalten wird besonders in konflikthaften Momenten mithilfe des Muslimseins erklärt, das je nach Kontext und Perspektive auch als „arabisch“, „türkisch“, „orientalisch“ oder wahlweise „nordafrikanisch“ bezeichnet wird. Wenn heute von steigender Islamfeindlichkeit oder Islamkritik die Rede ist, treffen diese Bezeichnung weniger die rassifizierende Logik, nach der aktuell Muslim*innen Ausgrenzung und Stigmatisierung erfahren. Lange Zeit wurde der Begriff Islamophobie verwendet, der durch Islamfeindlichkeit und Islamkritik ersetzt wurde. Diese Begriffe sind problematisch, denn mit der Verwendung von „Islam“ wird ein Zusammenhang mit dem Islam vermutet bzw. diskursiv eingeleitet. Tatsächlich aber bleibt zu diskutieren, welche Relevanz die Religion in der Abwertung von Muslim*innen hat. Wenn wir von gesellschaftlichen Kontinuitäten in der Konstruktion der

Anderen sprechen, dann setzt sich hier die diskursive Praxis der Ausgrenzung fort, die u. a. in Edward W. Saids Kritik am Orientalismus anknüpft.

Wie die diskursive Praxis, die den *Anderen* kreiert, bis heute fortgeführt wird, hat u. a. Yasemin Shooman in einer fundierten Diskursanalyse gezeigt (vgl. Shooman 2014). In ihrer Auswertung von medialen Berichten sowie des deutschen Bestsellers „Deutschland schafft sich ab“ mit einem Fundus an antimuslimischen Vorurteilen des ehemaligen Finanzsenators aus Berlin Thilo Sarrazin wird deutlich, wie die Verbreitung antimuslimischer Diskurse und Narrative erfolgt. Sie beschreibt die Konstruktion und Homogenisierung bzw. das *Othering* der Muslim*innen im öffentlichen Diskurs als antimuslimischen Rassismus wie folgt: „Aus einer dominanten gesellschaftlichen Position

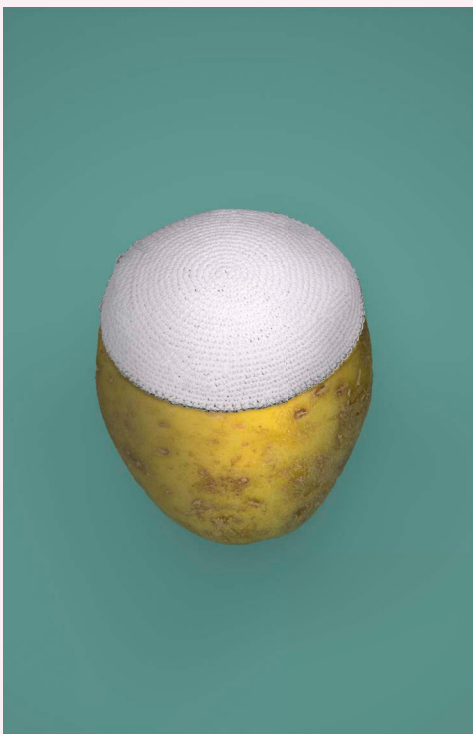


Foto: Institut für Gebrauchsgrafik

heraus werden sie unabhängig von einem individuellen Glaubensbekenntnis als eine homogene und quasi-natürliche Gruppe in binärer Anordnung zu weißen christlich/atheistischen Deutschen bzw. Europäern konstruiert und mit kollektiven Zuschreibungen versehen; es wird ein Wissen über sie und ihr Wesen als Gruppe erzeugt, und sie gelten anhand verschiedener Merkmale als ‚identifizierbar‘“ (Shooman 2014, S. 64 f.) Daraus resultiert die bereits beschriebene Dichotomisierung der Gesellschaft in Zugehöri-

ge der dominanten Eigengruppe „Wir“ und marginalisierte Nicht-Zugehörige „Anderere“. Ein Blick in mediale Berichterstattungen zeigt, wie das *Othering*, das „Wir-Ihr Denken“, (re)produziert und dadurch zunehmend verinnerlicht wird.

Schlechte Presse für Muslim*innen?

Um Muslim*innen zu *Anderen* zu machen, müssen sie für eine klare Abgrenzung von der machtvollen Eigengruppe beschrieben und definiert werden. Diese Fremdbeschreibung wird, wie in der Said'schen Analyse des Orientalismus, aus einer Dominanzposition heraus vollzogen und manifestiert die *Anderen* u. a. in Bildern und Sprache. Nun, wie werden „der Islam“ und „die Muslime“ konstruiert? Was sind die gängigen Bilder und Diskurse über Muslim*innen? Der Kommunikationswissenschaftler Kai Hafez hat in seinen Diskursanalysen festgestellt, dass der Islam seit 1.400 Jahren eine schlechte Presse in den westlichen Medien hat (2009; 2017; Hafez/Schmidt 2015). Die heutigen Ausdrücke und Formen der medialen Berichterstattungen führen das negative Image des Islams und muslimischen Lebens fort, indem das Narrativ des Orient-Okzident-Gegensatzes ständig reproduziert wird (vgl. Hafez 2009; Schiffer 2005). Dabei ist „das Verhältnis des Fortlebens zentraler alter Klischees des Islams bei gleichzeitiger Differenzierung des Islambildes in einigen wenigen Randbereichen das eigentliche Signum der Medienberichterstattung“ (Hafez 2009, S. 100). Trotz einzelner Beiträge, die sich um eine differenzierte Berichterstattung über den Islam, über Muslim*innen und die islamische Welt bemühen, geht es mehrheitlich um Bedrohungsszenarien und gewaltvolle Themen. Auch belegen aktuelle Diskursanalysen, dass in der deutschen Presse, in Fernsehen oder Rundfunk der Islam „im Kontext körperlicher Gewalt oder anderer negativer Themen wie Terrorismus, Frauenunterdrückung, Fanatismus, Fundamentalismus und Rückständigkeit“ thematisiert wird (Hafez 2017).

Beispiele für die diskursive Praxis der Ausgrenzung, des *Othering*, finden sich in beachtlicher Kontinuität, die das eigenkonstruierte „Wir“ und die „Anderen“ in medienwirksamer Sprache reproduzieren. Schaut man sich Cover von politischen Mainstream Magazinen an, sind plakative und einschneidende Bilder und Worte zu sehen. So titelte beispielsweise der *Focus* im November 2004 „Unheimliche Gäste. Die Gegenwelt der Muslime in Deutschland“ mit einem Cover, das betende Muslim*innen aus der Sicht einer Überwachungskamera zeigt. Und 2006 machte der *SPIEGEL* mit einer Frau, die ein Kopftuch in den Farben der Deutschlandflagge trug, und der Schlagzeile auf: →

„Muslime in Deutschland. Unbekannte Nachbarn. Wer sie sind, wie sie denken, wie sie leben.“ In 2007 fragt der *stern* „Wie gefährlich ist der Islam?“ und „Warum so viele Muslimen Terroristen sind.“ Wenige Zeit später erscheint ein *SPIEGEL Spezial* zum Thema „Allah im Abendland. Der



Foto: Institut für Gebrauchsgrafik

Islam und die Deutschen“ u. a. mit dem Hinweis auf einen Artikel im Heft mit dem Titel: „Die Neuen Moscheen. Propagandazentren der Parallelgesellschaft?“ (2008). Der *Cicero* titelte im Februar 2015 die höchst kritisch rezipierte These des Kampfes der Kulturen vom Politikwissenschaftler *Samuel P. Huntington* mit einem eindrucksvollen Cover, das das Gemälde der Geburt der Venus von Sandro Botticelli mit einer schwarz verhüllten Frau darstellt. Denn anstatt der Horen, wie im eigentlichen Bild, wird der Venus von der verhüllten Frau ein Mantel gereicht. Die Inszenierung auf dem Cover verbildlicht die nicht nur in rechtspopulistischen Kontexten verbreitete These der „Islamisierung“ Europas mit dem Titel: „Kampf der Kulturen. Huntingtons Prophezeiung und der Dschihad in Europa“. Übrigens: Die „Islamisierung“ hatte der *SPIEGEL* bereits 2007 prophezeit, indem „Mekka Deutschland. Die stille Islamisierung“ mit dem Brandenburger Tor unter einem Halbmond und vor schwarzem Hintergrund als Cover diente. Und einige Jahre später, 2015, erschien das

gleichnamige Buch des bereits verstorbenen rechtspopulistischen Publizisten *Udo Ulfkotte* mit einem ähnlich konstruierten Buchcover. Nach dem verheerenden Attentat auf die Redaktion des französischen Magazins *Charlie Hebdo* im Januar 2015 zeigte der *Focus* ein Maschinengewehr mit einem Zitat „Das hat nichts mit dem Islam zu tun!“, das wohlmöglich ein Zitat von Muslim*innen darstellen soll. Denn weltweit wehrten sich Muslim*innen gegen die Vorwürfe, der Islam sei eine gewaltvolle Religion und äußerten ihre Solidarität und Mitgefühl mit den Ermordeten unter anderem mit den Worten, dies habe nichts mit dem Islam zu tun. Auf dem Cover wird dieses Zitat verwendet und von *Focus* mit „Doch!“ entgegnet und weiter heißt es: „Glaube und Gewalt. Warum Muslime ihre Religion jetzt erneuern müssen – und wie die Freiheit zu verteidigen ist.“

Unbeachtet der Ereignisse, die hinter den ausgewählten Schlagzeilen und Cover liegen, ist es wichtig, hier das Prinzip bzw. den Mechanismus des *Othering* zu verstehen: Es wird ein deutliches „Wir“ versus „Muslime“ konstruiert, Muslimsein und Deutschein wird in diesen Beispielen als inkompatibel konzipiert. Die Dichotomisierung der Gesellschaft wird mit der „Ver-Änderung“ der Muslim*innen fortgeführt. Inwiefern der Einfluss dieser Bilder eine Rolle spielt, wurde u. a. in einer Studie der *Bertelsmann Stiftung* analysiert, in der die weit verbreitete Vorstellung einer grundsätzlichen Inkompatibilität nachgewiesen wird (vgl. Hafez/Schmidt 2015). Über fünfzig Prozent der Befragten bejahen die Unvereinbarkeit von „Islam und westlicher Welt“ und die Verfasser*innen der Studie stellen fest: „Der Islam wird in der Demokratie geduldet, nicht aber als ein Teil der freien Gemeinschaft der Bürger respektiert.“ (Ebd. S. 41)

Es steht außer Frage, Konflikte und Herausforderungen im pluralen Miteinander einer Migrationsgesellschaft besprechen zu müssen und zu können. Sprich: Ja, es sollte nicht bestritten werden, dass es Gewalt, Terror und Unterdrückung von Frauen in Lebensrealitäten u. a. von Muslim*innen geben kann. Auch soll nicht wegdiskutiert werden, dass es Menschen gegeben hat und gibt, die sich auf eine Form der islamischen Lehre berufen um u. a. Nicht-Muslim*innen zu bedrohen. Trotz all dieser realen Probleme – deren Ursachen dringend auf differenzierter, multiperspektivisch und interdisziplinär angelegter Ebene zu analysieren sind – ist die Kritik an der diskursiven Praxis in Teilen der medialen Berichterstattung eine explizit andere: das Ausblenden anderer Lebensformen und Realitäten, die ebenfalls im Kontext des Islam stattfinden und existieren. Die ausdrücklich bzw. mehrheitlich negative, gewaltorientierte Darstellung des Islams und der Muslim*innen

bringt die Nichterwähnung des Normalen, des Alltäglichen und des Positiven im Islam und von Muslim*innen mit und führt zu einer verzerrten Wahrnehmung und zu konflikthafter Umgangsformen. Denn wenn heutige Empfänger*innen und Konsument*innen der Medien den Islam insbesondere in negativen Ausdrücken und Aspekten präsentiert bekommen, hat dies Einfluss auf das direkte Miteinander mit Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen. Im Alltag bedeutet dies für Muslim*innen und als solche markierte, dass sie eine Reduzierung ihrer mehrdimensionalen Identität auf ihr Muslimsein erfahren. Aussagen, Verhalten und Gewohnheiten werden bei Muslim*innen mit ihrer (vermeintlichen) Religionszugehörigkeit erklärt. Empirische Studien belegen eine weite Verbreitung antimuslimischer Ressentiments und Haltungen in der Gesellschaft (vgl. Hafez/Schmidt 2015). Zwar haben *Foroutan et al.* (2014) in der Studie „Deutschland postmigrantisch“ festgestellt, „dass es nur einen kleinen ‚harten Kern‘ gibt, der tatsächlich ein geschlossenes antimuslimisches Weltbild hat“ aber „die Zahl der Menschen, die zumindest einzelne negative Stereotype von Musliminnen und Muslime hat, (ist) noch deutlich größer“ (ebd., S. 41).

Perspektiven für die Bildungsarbeit

Gesellschaftliche Prozesse, Diskurse und Entwicklungen üben Einfluss auf das Miteinander in Bildungsräumen aus, sodass antimuslimische Haltungen und Zuschreibungen auch bei Pädagog*innen und Schüler*innen vorkommen. Die Wahrnehmung von muslimischen Schüler*innen erfolgt u. a. aufgrund des dargestellten Ausgangsszenarios zunehmend aus einer defizitären Perspektive. Im Kontext des *Othering* erscheint die negativ dominierte Wahrnehmung schon fast als logische Konsequenz. Es besteht die Gefahr, dass jugendliches „Fehl“-verhalten, sobald es sich um einen muslimischen Schüler/eine muslimische Schülerin handelt, viel zu schnell mit der vermeintlichen Herkunft bzw. mit der vermeintlichen Religionszugehörigkeit erklärt wird. Sei es eine frauenfeindliche Äußerung, ein antisemitisches Vorurteil oder die Neigung zu gewaltvollem Handeln – es wird ethnisiert, religiös konnotiert bzw. „muslimifiziert“ (vgl. Sezgin 2010). Für Muslim*innen wird die Wahrnehmung Anderer, das verzerrte, negativ selektive Fremdbild von Muslim*innen und dem Islam, das medial verbreitet wird, zur alltäglichen Erfahrung. Die Internalisierung von Ausgrenzungserfahrungen kann ein Resultat der Stigmatisierung der Betroffenen sein und hat nicht selten Konsequenzen für die Identitätsbildung. Wird jemand ständig als *anders* und nicht zugehörig definiert oder ange-

sprochen, nimmt sie oder er die Rolle des vermeintlich *Anderen* in manchen Fällen sogar an. Diese Art der Strategie, um mit Rassismuserfahrungen umgehen zu können, birgt Gefahren für die freie Selbstentfaltung von jungen Menschen, die sich in ihrer Adoleszenz-Phase noch ausprobieren und finden. Aus einer pädagogischen Perspektive ist es daher notwendig, Rassismus- und Ausgrenzungserfahrungen von muslimischen Jugendlichen ernst zu nehmen. Dabei ist es wesentlich, die eigene Verstrickung in rassistische Diskurse und die eigene Haltung zur religiösen Pluralität in der Migrationsgesellschaft professionell zu reflektieren sowie die Ausübung muslimischer Religiosität als Selbstbestimmung anzuerkennen.

Zudem ist die Schärfung der eigenen Wahrnehmung gefragt, um sensibel zu sein für die Dominanz und Vehemenz antimuslimischer Diskurse und Ressentiments. In der Kommunikationswissenschaft ist es unumstritten, dass mediale Berichterstattungen einen Einfluss auf die soziale und öffentliche Kommunikation ausüben. Denkt man an die Themen bzgl. des Islams in den Medien, kann es vorkommen, dass einige Menschen tendenziell negatives mit dem Islam und Muslim*innen assoziieren.

Um ein gleichberechtigtes Miteinander von verschiedenen Religionen und Zugehörigkeiten zu etablieren, ist eine Korrektur des Negativimages, das gesellschaftliche und po-

Für Muslim*innen wird die Wahrnehmung Anderer, das verzerrte, negativ selektive Fremdbild von Muslim*innen und dem Islam, das medial verbreitet wird, zur alltäglichen Erfahrung.

litische Debatten und Diskurse vom Islam zeichnen, dringend geboten – und das kann schon in der Schule oder anderen Bildungsräumen beginnen, indem Vielfalt und Heterogenität von muslimischem Leben thematisiert wird. Ein erster Schritt wäre es, demokratische Gegennarrative zu zeigen und zuzulassen: beispielsweise Muslimsein als etwas Normales und Positives anerkennen und Unterschiedlichkeiten zwischen Jugendlichen als Normalität und Chance in unserer heterogenen pluralen Gesellschaft darstellen.

Antimuslimischer Rassismus als Konzept, Begriff und Erscheinungsform wird aktuell noch viel zu oft mit Skepsis betrachtet, da Benachteiligungen, die für Muslim*innen →

bzw. für muslimische Schüler*innen entstehen, zwar anerkannt werden, aber tendenziell „nichts mit Rassismus zu tun haben“. Die klassische Abwehr von Rassismus formiert sich aus dem grundsätzlichen Unbehagen, im postnationalsozialistischen Deutschland gäbe es keinen Rassismus seit dem Ende der Shoa. Zudem fehlt das Aufziehen der postkolonialen Brille, die ebenfalls eine wichtige Perspektive für pädagogisches Können in der Pluralität migrationsgesellschaftlicher Positionen ist (vgl. Doğmuş / Karakaşoğlu / Mecheril 2016, S. 3). Diese doppelte und selbstreflexive Perspektive gilt es in Bildungsprozesse einzunehmen um nicht zuletzt stigmatisierende Fremdzuschreibungen zu vermeiden.

AUSSERSCHULISCHE BILDUNG 2/2017

Zur Autorin



Saba-Nur Cheema (Dipl.-Pol.) ist Leiterin der Pädagogischen Programme und Projekte der Bildungsstätte Anne Frank – Zentrum für politische Bildung und Beratung Hessen, Dozentin an der Frankfurt University of Applied Sciences und Beraterin im Bereich der Radikalisierungsprävention. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Diskriminierungskritische Menschenrechtsbildung, (Antimuslimischer) Rassismus und Diskriminierung aufgrund von religiöser Zugehörigkeit.

scheema@bs-anne-frank.de

Die Illustration dieses Beitrags stammen aus der Reihe „(Losing) My Religion“, 2017, angefertigt für: Saba-Nur Cheema (Hrsg.) (2017): (K)Eine Glaubensfrage. Religiöse Vielfalt im pädagogischen Miteinander, ISBN 978-3-9816243-1-1; www.bs-anne-frank.de/k-eineglaubensfrage

Die in diesem Beitrag verwandte geschlechtersensible, inklusive Schreibweise weicht auf Wunsch der Autorin von den in dieser Zeitschrift üblichen Regeln ab.

Literatur

Attia, Iman (2009): Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript Verlag

Doğmuş, Ayse / Karakaşoğlu, Yasemin / Mecheril, Paul (2016): Einführung. In: Dies. (Hrsg.): Pädagogisches Können in der Migrationsgesellschaft. Wiesbaden: Springer VS, S. 1–9

Foroutan, Naika / Canan, Coşkun / Arnold, Sina / Schwarze, Benjamin / Beigang, Steffen / Kalkum, Dorina (2014): Deutschland postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität. Berlin: Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung

Hafez, Kai (2009): Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: Springer VS, S. 99–117

Hafez, Kai (2017): Der Islam hat eine schlechte Presse. In: Online-Serie zu: Islam in den Medien; www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-12/islam-verstaendnis-medien-berichterstattung-populismus-gefahr (Zugriff: 18.03.2017)

Hafez, Kai / Schmidt, Sabine (2015): Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Religionsmonitor. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung (2. Auflage)

Hall, Stuart (1999): Ethnizität. Identität und Differenz. In: Engelmann, Jan (Hrsg.): Die kleinen Unterschiede. Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag

Said, Edward W. (1978): Orientalism. New York: Vintage Books Edition

Said, Edward W. (2003): Orientalism. Penguin Books; 25th Anniversary Ed with 1995 Afterword Ed edition

Schiffer, Sabine (2005): Die Darstellung des Islam in den Medien. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen. Würzburg: Ergon Verlag

Sezgin, Hilal (2010): Deutschland schafft mich ab. Debatten wie Thilo Sarrazin sie führt, haben mich als türkischstämmige Intellektuelle muslimifiziert. Was ist in diesem Land nur schief gelaufen? In: Schwarz, Patrik (Hrsg.): Die Sarrazin-Debatte. Eine Provokation – und die Antworten. Hamburg: Die ZEIT, S. 183–191

Shooman, Yasemin (2014): Historische Traditionslinien und theoretische Einordnung antimuslimischer Diskurse. Bielefeld: transcript Verlag

Shooman, Yasemin (2015): Angst vor dem Islam oder Rassismus gegen Muslime? Zur Einordnung antimuslimischer Diskurse aus rassistischer Perspektive. In: Bernhardt, Reinhold / Füllinger, Ernst (Hrsg.): Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Zürich: TVZ, S. 141–159

Shooman, Yasemin (2017): Was ist antimuslimischer Rassismus? In: Cheema, Saba-Nur (Hrsg.): (K)Eine Glaubensfrage. Religiöse Vielfalt im pädagogischen Miteinander. Frankfurt am Main: Bildungsstätte Anne Frank

Spielhaus, Riem (2006): Religion und Identität – Vom deutschen Versuch, „Ausländer“ zu „Muslimen“ zu machen. In: Internationale Politik 3/2006, S. 28–36

Spielhaus, Riem (2013): Wer ist Muslim und wenn ja wie viele? Ein Gutachten im Auftrag des Mediendienst Integration. Berlin: Mediendienst Integration

Spivak, Gayatri C. (1985): The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives. In: History and Theory, 24 (3), pp. 247–272

Spivak, Gayatri C. (1996/1985): Subaltern studies. Deconstructing historiography. In: Landry, Donna / MacLean, Gerald (Eds.): The Spivak reader. London: Routledge, pp. 203–236

Stichs, Anja (2016): Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Working Paper 71. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge